
·BIBLIOTECA·
·LVCCHESI·PALLI·
Grande sala O. I
23 - VII - 11

ŒUVRES

DE

VICTOR COUSIN.

IMP. DE HAUMAN ET Cᵉ. — DELTOMBE, GÉRANT.
Rue du Nord, nº 8.

OEUVRES

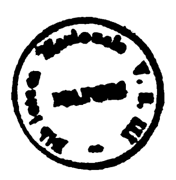
DE

VICTOR COUSIN.

TOME PREMIER.

INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.



COURS DE PHILOSOPHIE

Sur le Fondement des Idées absolues du Vrai, du Beau et du Bien.

DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.



Bruxelles.

SOCIÉTÉ BELGE DE LIBRAIRIE.

HAUMAN ET Cᵉ.

1840

INTRODUCTION

A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

AVIS DES ÉDITEURS.

Les leçons faites cette année (1828) par M. Cousin sont une vaste introduction au cours qu'il se propose de faire l'année prochaine. Avant d'entrer dans l'examen d'aucune école philosophique particulière, M. Cousin devait et il a voulu marquer la place de la philosophie dans l'ensemble des connaissances humaines, celle de l'histoire de la philosophie dans l'ensemble de l'histoire générale, et mettre d'abord son auditoire en possession des vues théoriques et historiques qui présideront à son enseignement. Il a donc esquissé à grands traits les caractères qui distinguent les principales époques de l'humanité, toujours en les rapportant aux éléments fondamentaux de notre nature, et aux lois essentielles de l'esprit humain, dont l'expression la plus abstraite est ce qu'on appelle la métaphysique, ou la philosophie proprement dite. Si la philosophie, selon M. Cousin, est l'expression la plus élevée et le dernier mot de la société, toute grande époque historique doit avoir sa philosophie; le XIXe siècle aura donc la sienne. Ce qui la distinguera des autres et lui donnera sa physionomie propre, ce sera l'*éclectisme*. L'éclectisme, dans toutes les parties de la philosophie : dans la méthode, dans la psychologie, la logique, l'ontologie, etc., tel est le système que M. Cousin présente à la jeunesse française. Après avoir démontré l'insuffisance des deux écoles qui se sont partagé le XVIIIe siècle, savoir, le sensualisme en France, représenté par Condillac et ses disciples, l'idéalisme en Allemagne, représenté par Kant et Fichte, M. Cousin établit que l'œuvre de la philosophie nouvelle sera de chercher la conciliation de ces deux écoles. Cet éclectisme, traité de paix entre les éléments divers de la philosophie contemporaine, M. Cousin le reconnaît et le suit dans toutes les parties de l'ordre social actuel. En politique, par exemple, la charte est une transition entre le passé et la société nou-

velle, entre l'élément monarchique et l'élément populaire. En littérature, c'est l'accord de la légitimité classique avec l'innovation romantique. Nous n'avons pas besoin de dire avec quelle puissance de dialectique le professeur, dans le cours de ses treize leçons, a déduit les applications de son système philosophique, faisant rentrer toutes les branches de la civilisation dans les cadres de ses classifications, et démontrant la réalité des formules métaphysiques qu'il avait d'abord établies.

COURS

DE

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE LEÇON.

SOMMAIRE.

MATIÈRE DU COURS : Introduction à l'histoire générale de la philosophie. — SUJET DE CETTE PREMIÈRE LEÇON : Établissement de ce point, que la philosophie est un besoin réel, et un produit nécessaire de l'esprit humain.—Énumération des besoins fondamentaux de l'esprit humain, des idées générales qui gouvernent son activité : 1° Idée de l'*utile*, sciences mathématiques et physiques, industrie, économie politique ; 2° idée du *juste*, société civile, État, jurisprudence ; 3° idée du *beau*, l'art; 4° idée de *Dieu*, religion, culte ; 5° de la *réflexion*, réalité et nécessité du besoin et du fait qui sert de fondement à la philosophie. — La philosophie, dernier développement et dernière forme de la pensée. — La philosophie, source de toute lumière. — Suprématie de la philosophie. — Sa tolérance; ne détruit rien, accepte tout et domine tout. — Son rapport avec la civilisation du XIXe siècle. — Indication du sujet de la prochaine leçon.

MESSIEURS,

Je ne puis me défendre d'une émotion profonde en me retrouvant à cette chaire à laquelle m'appela, en 1815, le choix de mon illustre maître et ami, M. Royer-Collard. Les premiers coups d'un pouvoir qui n'est plus m'en écartèrent ; je suis heureux et fier d'y reparaître aujourd'hui, au retour des espérances constitutionnelles de la France (*applaudissements*) ; et, dans ma loyale reconnaissance, j'éprouve le besoin d'en remercier publiquement mon pays, le roi, et l'administration nouvelle. (*Applaudissements.*)

Séparé du public depuis huit années, j'ai perdu, messieurs, toute habitude de porter la parole devant de pareilles assemblées. Accoutumé, dans ma retraite, à ces formes de la pensée qui peuvent bien nous servir à nous entendre avec nous-mêmes, mais non pas toujours à nous faire entendre des autres, j'ai bien peur de ne savoir plus trouver les paroles qui conviendraient à un nombreux auditoire, et de transporter à cette chaire les monologues d'un solitaire. Il y a quelques semaines, j'ignorais encore que je dusse paraître devant vous ; nulle préparation ne m'accompagne et ne me soutient La prudence me conseillait donc de différer la reprise de mes leçons, et de travailler à les rendre, pour l'année prochaine, moins indignes de votre intérêt. Mais ce n'étaient là, messieurs, que des considérations personnelles, et j'ai cru bien faire de les mettre à mes pieds pour ne songer qu'à faire mon devoir; et j'ai regardé comme un devoir, aussitôt que la parole m'était rendue, d'en faire usage, de renouer la chaîne interrompue des traditions de l'école normale, de reparaître sur le théâtre de mes premiers travaux, d'y rallier ceux qui se souviennent encore de moi, et de venir ici, aux dépens de ma vanité et de ma personne, servir la cause de la philosophie. Au lieu de consulter mes forces, je me suis fié à mes intentions connues et à une ancienne indulgence. Je vous rapporte, messieurs, le même professeur, le même enseignement, les mêmes principes, le même zèle; puissé-je retrouver parmi vous la même confiance ! En jetant les yeux autour de moi, je me rendrai à moi-même ce témoignage, qu'au milieu des agitations de notre époque, parmi les chances diverses des événements politiques auxquels j'ai pu

être mêlé, mes vœux n'ont jamais dépassé cette enceinte. Dévoué tout entier à la philosophie, après avoir eu l'honneur de souffrir un peu pour elle, je viens lui consacrer, sans retour et sans réserve, tout ce qui me reste de force et de vie. (*Nouveaux applaudissements.*)

Messieurs, je me propose, l'année prochaine, de vous introduire dans la Grèce, et de vous faire connaître cette philosophie admirable à laquelle Platon a donné son nom, et qui rappelle à la fois tout ce qu'il y a de plus profond dans la pensée et tout ce qu'il y a de plus gracieux dans l'imagination. Mais pensez-y, messieurs, un système, quel qu'il soit, peut-il être compris isolément? L'esprit le plus pénétrant et le plus ferme peut-il prédire avec une précision infaillible toutes les conséquences inconnues à l'auteur lui-même, qu'un système contient dans son sein? Et pourtant que sont des principes sans la chaîne de leurs conséquences? Un système ne peut être totalement compris qu'autant que l'on connaît toutes les conséquences réelles que l'histoire s'est chargée de tirer de ses principes. D'un autre côté, on ne connaît pas un système, si l'on ne sait pas d'où il vient, quels sont ses antécédents, quels systèmes il présuppose. Platon, par exemple, ne peut être compris sans ses successeurs, les néoplatoniciens, tout le monde en convient; mais Platon ne peut être compris davantage sans ses devanciers, sans ses pères, pour ainsi dire, Héraclite et Pythagore. Si donc, messieurs, je veux vous faire comprendre un peu profondément la philosophie platonicienne, il faut que je la mette en rapport avec l'époque générale de l'histoire de la philosophie à laquelle elle appartient.

Mais ce qui est vrai d'un système, est vrai également des différentes époques de l'histoire de la philosophie. Une époque, en effet, n'est pas autre chose que la domination d'un seul grand système qui lui-même a ses antécédents et ses conséquents, qu'il faut également connaître; de sorte qu'eussiez-vous réduit l'histoire entière de la philosophie à un très-petit nombre d'époques, pour comprendre une seule de ces époques, il faudrait les connaître à peu près toutes avec leurs rapports.

Je regarde donc comme indispensable de vous présenter d'abord, pendant le court espace qu'il nous reste à parcourir d'ici aux vacances prochaines, comme introduction à l'exposition complète de la philosophie platonicienne et de l'époque philosophique à laquelle elle appartient, une revue générale de toutes les époques de l'histoire de la philosophie. Sans doute j'effleurerai tout, mais je toucherai tout. Il faut d'abord tracer le cadre, sauf à achever plus tard le tableau, à approfondir successivement les diverses époques particulières de l'histoire de la philosophie, et, par exemple, l'année prochaine, la grande époque que remplit presque entièrement la philosophie platonicienne. J'aurai d'ailleurs dans ce plan l'avantage de m'y déployer plus à mon aise. Tous les problèmes que peut se proposer la pensée humaine ayant été successivement soulevés par les différents siècles et par les différentes écoles, seront ainsi amenés à cette chaire. Là, sur les hauteurs de la science et de l'histoire, le public qui ne me connaît plus, et qui veut savoir avant tout où je compte le conduire, verra plus à découvert mon but, mes desseins et pour ainsi dire cette étoile philosophique qui doit nous servir de lumière et de guide dans la vaste carrière que nous avons à parcourir ensemble, dans l'étude et l'examen des différentes écoles qui ont partagé l'esprit humain, et des différents problèmes qui l'ont agité. Ainsi, messieurs, pour l'an prochain, Platon et la Grèce; pour cette année, l'humanité tout entière et l'histoire générale de la philosophie.

Mais, messieurs, vous apercevez-vous que je raisonne dans une hypothèse que bien des personnes peut-être seront tentées de ne pas admettre, savoir, que l'histoire des problèmes et des écoles philosophiques n'est pas un registre d'imaginations arbitraires, que la philosophie n'est pas le produit d'une vaine rêverie, mais le développement nécessaire d'un besoin réel de la pensée? C'est sur quoi il faut s'entendre avant tout. La philosophie n'est-elle qu'une tradition de chimères écloses un jour des rêveries de quelques hommes de génie, répandues dans le monde, propagées et maintenues par l'autorité de leur exemple, ou est-elle la fille légitime de l'humanité? Appartient-elle seulement à Platon et à Aristote, ou à l'esprit humain lui-même? N'est-elle qu'un caprice et un luxe de la pensée, ou a-t-elle son fondement dans la nature qui nous est commune à tous, et, par conséquent, a-t-elle un rang dans l'ensemble des connaissances humaines, et son histoire est-elle une chose sérieuse? L'examen de cette question préliminaire fera le sujet spécial de cette leçon. Il faut d'abord, messieurs, que nous sachions si nous sommes amenés ici, vous par une curiosité vaine, moi par une simple habitude, ou si, en effet, nous mettons nos efforts en commun, non pour tourmenter plus ou moins ingénieusement des chimères, mais pour satisfaire un besoin plus élevé, mais aussi réel que tous les autres, et inhérent à la constitution même de l'humanité.

Aussitôt que l'homme a la conscience de lui-même, il se trouve dans un monde étranger, ennemi, dont les lois et les phénomènes semblent en contradiction avec sa propre existence. Pour se défendre, l'homme a l'intelligence et la liberté. Il ne se soutient, il ne vit, il ne respire deux minutes de suite qu'à la condition de prévoir, c'est-à-dire à la condition d'avoir connu

ces lois et ces phénomènes qui briseraient sa frêle existence, s'il n'apprenait peu à peu à les observer, à mesurer leur portée et à calculer leur retour. Avec son intelligence successivement développée et bien dirigée, il prend connaissance de ce monde ; avec sa liberté, il le modifie, le change, le refait à son usage : il arrête les déserts, creuse des fleuves, aplanit des montagnes ; en un mot, dans la succession des siècles, il opère cette suite de prodiges dont nous sommes aujourd'hui peu frappés par le sentiment et la longue habitude de notre puissance et de ses effets. Messieurs, le premier qui, à la plus faible distance de sa personne, mesura l'espace qui l'environnait, compta les objets qui se présentaient à lui, et observa leurs propriétés et leur action, celui-là a créé et mis au monde les sciences mathématiques et physiques. Celui qui, dans le moindre degré, modifia ce qui lui faisait obstacle, celui-là a créé l'industrie. Multipliez les siècles, fécondez ce faible germe par les travaux accumulés des générations, et vous aurez tout ce qui est aujourd'hui. Les sciences mathématiques et physiques sont une conquête de l'intelligence humaine sur les secrets de la nature : l'industrie est une conquête de la liberté sur les forces de cette même nature. Le monde, tel que l'homme le trouva, lui était étranger ; le monde, tel que l'ont fait les sciences mathématiques et physiques, et, à leur suite, l'industrie, est un monde semblable à l'homme, refait par lui à son image. En effet, regardez autour de vous, vous n'apercevrez guère que vous-même, vous trouverez partout la forme plus ou moins dégradée et affaiblie de l'intelligence et de la liberté humaine. La nature n'avait fait que des choses, c'est-à-dire des êtres sans valeur. L'homme a métamorphosé les choses, et, en leur donnant sa forme, y a mis au moins l'empreinte de sa personnalité, les a élevées à des simulacres de liberté et d'intelligence, et par là leur a communiqué une partie de la valeur qui réside en lui. Le monde primitif n'est qu'une base, une matière au travail de l'homme : toute la valeur première que l'analyse puisse lui laisser, est dans la possibilité que l'homme en fasse usage. C'est là sa plus noble destinée, comme la destinée de l'homme, j'entends, dans ses rapports avec le monde, est de s'assimiler le plus possible cette nature, de la métamorphoser, d'y déposer et d'y faire briller sans cesse davantage la liberté et l'intelligence dont il est doué. L'industrie, je me plais à le répéter, est le triomphe de l'homme sur la nature qui tendait à l'envahir et à le détruire, et qui elle-même recule devant lui, et se métamorphose entre ses mains; ce n'est pas moins que la création d'un nouveau monde par l'homme ; elle n'a pas d'autres bornes que celles de la puissance de la pensée ; sa fin est l'entière absorption de la nature dans l'humanité. L'économie politique explique le secret ou plutôt le détail de tout cela ; elle suit les progrès de l'industrie, qui sont eux-mêmes attachés aux progrès des sciences mathématiques et physiques.

J'espère, messieurs, qu'on ne m'accusera pas d'injustice envers les sciences mathématiques et physiques, envers l'industrie et l'économie politique ? Je demande seulement s'il n'y a pas d'autres sciences que les mathématiques et la physique ? N'y a-t-il pas d'autre pouvoir que celui de l'industrie ? et l'économie politique épuise-t-elle toute notre capacité intellectuelle ? Les mathématiques et la physique, l'industrie et l'économie politique ont un seul et même objet : l'utile. La question se change donc en celle-ci : L'utile est-il le seul besoin de notre nature, la seule idée à laquelle puissent se ramener toutes les idées qui sont dans l'intelligence, le seul côté par lequel l'homme considère toutes choses, et le seul caractère qu'il y reconnaisse ? Non ; c'est un fait, messieurs, que, parmi toutes les actions qu'engendrent les relations si diverses des hommes entre eux, il en est qui, outre leur caractère d'utiles ou de nuisibles, nous en présentent encore un autre, celui d'être justes ou injustes : nouveau caractère aussi réel que le premier, et qui va produire de nouveaux résultats aussi certains que les premiers et plus admirables encore.

L'idée du juste est une des gloires de la nature humaine. L'homme l'aperçoit d'abord, mais il ne l'aperçoit que comme un éclair dans la nuit profonde des passions primitives ; il la voit sans cesse violée, et à tout moment effacée par le désordre nécessaire des passions et des intérêts contraires. Ce qu'il a plu d'appeler la société naturelle, n'est qu'un état de guerre, où règne le droit du plus fort, et où l'idée de la justice n'intervient guère que pour être foulée aux pieds par la passion. Mais enfin cette idée frappe aussi l'esprit de l'homme ; et elle répond si bien à ce qu'il y a de plus intime en lui, que peu à peu ce lui devient un besoin impérieux de la réaliser, et tout comme, auparavant, il avait formé une nature nouvelle sur l'idée de l'utile, de même ici, à la place de la société primitive, où tout était confondu, il crée une société nouvelle sur la base d'une seule idée, celle de la justice. La justice constituée, c'est l'État. La mission de l'État est de faire respecter la justice par la force, d'après cette idée, inhérente à celle de la justice, savoir que l'injustice doit être non-seulement réprimée, mais punie. De là, messieurs, une société nouvelle, la société civile et politique, laquelle n'est pas moins que la justice en action, par le moyen de l'ordre légal que représente l'État. L'État ne tient aucun compte de l'infinie variété des éléments humains qui étaient aux prises dans la confusion et le chaos de la société naturelle ; il n'embrasse pas l'homme tout entier ; il

ne le considère que par son rapport à l'idée du juste et de l'injuste, c'est-à-dire comme capable de commettre ou de recevoir une injustice, c'est-à-dire encore comme pouvant être entravé ou entraver les autres, soit par la fraude, soit par la violence, dans l'exercice de l'activité volontaire et libre, en tant que cette activité est elle-même inoffensive. De là, tous les devoirs et tous les droits légaux. Le seul droit légal est d'être respecté dans l'exercice paisible de la liberté; le seul devoir (j'entends dans l'ordre civil) est de respecter la liberté des autres. La justice n'est que cela; la justice, c'est le maintien de la liberté réciproque. L'État ne limite donc pas la liberté, comme on le dit, il la développe et l'assure. De plus, dans la société primitive, tous les hommes sont nécessairement inégaux, par leurs besoins, leurs sentiments, leurs facultés physiques, intellectuelles et morales; mais devant l'État, qui ne considère les hommes que comme des personnes, comme des êtres libres, tous les hommes sont égaux, la liberté étant égale à elle-même, et le type unique et la seule mesure de l'égalité, qui, hors de là, n'est qu'une ressemblance, c'est-à-dire une diversité. L'égalité, attribut fondamental de la liberté, fait donc, avec cette même liberté, la base de l'ordre légal et de ce monde politique, qui, dans les rapports des hommes entre eux, est une création du génie de l'homme, plus merveilleuse encore que le monde actuel de l'industrie, relativement au monde primitif de la nature.

Eh bien! messieurs, l'intelligence humaine va encore au delà. C'est encore un fait incontestable que, dans l'infinie variété des objets extérieurs et des actes humains, il en est qui ne nous apparaissent pas seulement comme utiles ou nuisibles, comme justes ou injustes, mais comme beaux ou laids. L'idée du beau est aussi inhérente à l'esprit humain que celle de l'utile et celle du juste. Interrogez-vous devant une mer vaste et tranquille, devant des montagnes aux contours harmonieux, devant la figure mâle ou gracieuse de l'homme ou de la femme, devant un trait de dévouement héroïque. Une fois frappé de l'idée du beau, l'homme s'en empare, la dégage, l'étend, la développe, la purifie dans sa pensée, et, à l'aide de cette idée que lui ont suggérée les objets extérieurs, il examine de nouveau ces mêmes objets, et il les trouve, à une seconde vue, inférieurs, par quelque côté, à l'idée qu'ils lui avaient suggérée. Tout comme les forces bienfaisantes de la nature ne nous apparaissent d'abord que mêlées à des phénomènes effrayants ou désastreux, qui les cachent à nos regards, et que la justice et la vertu ne sont que des éclairs fugitifs dans le chaos de la société primitive; de même, dans le monde des formes, la beauté ne se montre que d'une manière qui, en nous la révélant, la voile et la défigure. Quel simulacre obscur, équivoque, incomplet, de l'idée de l'infini, qu'une vaste mer, une haute montagne, c'est-à-dire un grand volume d'eau et un amas de pierres! Le plus bel objet du monde a ses défauts; la plus charmante figure a ses taches. Par combien de tristes détails ne tient-elle pas encore à la matière! L'héroïsme lui-même, la plus grande et la plus pure de toutes les beautés, l'héroïsme, vu de près, a ses misères. Tout ce qui est réel est mélangé et imparfait. Toute beauté réelle, quelle qu'elle soit, pâlit devant l'idéal de beauté qu'elle révèle. Que fait donc l'homme? Ce qu'il fait, messieurs? Après avoir renouvelé la nature et la société primitive par l'industrie et les lois, il refait les objets qui lui avaient donné l'idée du beau sur cette idée même, et les refait plus beaux encore. Au lieu de s'arrêter à la contemplation stérile de l'idéal, il crée, pour cet idéal, une nature nouvelle qui réfléchit la beauté d'une manière beaucoup plus transparente que la nature primitive. La beauté de l'art est supérieure à la beauté naturelle de toute la supériorité de l'homme sur la nature. Et il ne faut pas dire que cette beauté n'est qu'une chimère, car la plus haute vérité est dans la pensée; ce qui réfléchit le mieux la pensée est ce qu'il y a de plus vrai, et les ouvrages de l'art sont, par là, bien plus vrais que ceux de la nature. Le monde de l'art est tout aussi vrai que le monde politique et le monde de l'industrie. Comme les deux autres, il est l'œuvre de l'intelligence et de la liberté de l'homme, travaillant ici sur une nature rebelle et sur des passions effrénées, là sur des beautés grossières.

Imaginez un être qui eût assisté aux premiers jours de l'univers et de la vie humaine, qui eût vu la surface extérieure de la terre au sortir des mains de la nature, et toutes les beautés de ces anciens jours; qui eût vu les belles formes que présentait la nature, entendu les beaux sons qu'elle rendait alors; un être; en un mot, qui eût assisté au spectacle du monde primitif, et qui reviendrait aujourd'hui, au milieu des prodiges de notre industrie, de nos institutions et de nos arts, ne lui semblerait-il pas, dans son étonnement de ne pouvoir plus reconnaître l'ancienne demeure de l'homme, qu'une race supérieure a passé sur la terre et l'a métamorphosée?

Eh bien! messieurs, ce monde ainsi métamorphosé par la puissance de l'homme, cette nature qu'il a refaite à son image, cette société qu'il a ordonnée sur la règle du juste, ces merveilles de l'art dont il a enchanté sa vie, ne suffisent point à l'homme. Sa pensée s'élance au delà et derrière ce monde, qu'il embellit et qu'il ordonne; l'homme, tout puissant qu'il est, conçoit et ne peut ne pas concevoir une puissance supérieure à la sienne, et à celle de la nature, une puissance qui sans doute ne se manifeste que par ses œuvres, c'est-à-dire par la nature et par l'humanité,

qu'on ne contemple que dans ses œuvres, qu'on ne conçoit qu'en rapport avec ses œuvres, mais toujours avec la réserve de la supériorité d'essence et de l'absolue omnipotence. Enchaîné dans les limites du monde, l'homme ne voit rien qu'à travers ce monde, et sous les formes de ce monde; mais, à travers ces formes et sous ces formes mêmes, il suppose irrésistiblement quelque chose qui est pour lui la substance, la cause et le modèle de toutes les forces et de toutes les perfections, qu'il aperçoit et dans lui-même et dans le monde. En un mot, par delà le monde de l'industrie, le monde politique et celui de l'art, l'homme conçoit Dieu. Le dieu de l'humanité n'est pas plus séparé du monde qu'il n'est concentré dans le monde. Un dieu sans monde est pour l'homme comme s'il n'était pas; un monde sans dieu est une énigme incompréhensible à sa pensée, et pour son cœur un poids accablant.

L'intuition de Dieu, distinct en soi du monde, mais y faisant son apparition, est la religion naturelle. Mais, comme l'homme ne s'était pas arrêté au monde primitif, à la société primitive, aux beautés naturelles, il ne s'arrête pas non plus à la religion naturelle. En effet, la religion naturelle, c'est-à-dire l'instinct de la pensée qui s'élance jusqu'à Dieu à travers le monde, n'est qu'un éclair merveilleux, mais fugitif, dans la vie de l'homme naturel; cet éclair illumine son âme, comme l'idée du beau, l'idée du juste, l'idée de l'utile. Mais, dans ce monde, tout tend à obscurcir, à distraire, à égarer le sentiment religieux. Que fait donc l'homme? Il fait ici ce qu'il a fait précédemment, il crée, à l'usage de l'idée nouvelle qui le domine, un autre monde que celui de la nature, un monde dans lequel, faisant abstraction de toute autre chose, il n'aperçoit plus que son caractère divin, c'est-à-dire son rapport avec Dieu. Le monde de la religion, messieurs, c'est le culte. En vérité, c'est un sentiment religieux bien impuissant que celui qui s'arrêterait à une contemplation rare, vague et stérile. Il est de l'essence de tout ce qui est fort de se développer, de se réaliser. Le culte est donc le développement, la réalisation du sentiment religieux, non sa limitation. Le culte est à la religion naturelle ce que l'art est à la beauté naturelle, ce que l'État est à la société primitive, ce que le monde de l'industrie est à celui de la nature. Le triomphe de l'intuition religieuse est dans la création du culte, comme le triomphe de l'idée du beau est dans la création de l'art, comme celui de l'idée du juste est dans la création de l'État. Le culte est infiniment supérieur au monde ordinaire en ce que, 1° il n'a d'autre destination que celle de rappeler Dieu à l'homme, tandis que la nature extérieure, outre son rapport à Dieu, en a beaucoup d'autres qui distraient sans cesse la faible humanité de la vue de celui-là; 2° parce qu'il est infiniment plus clair, comme représentation des choses divines; 3° parce qu'il est permanent, tandis qu'à chaque instant, à nos mobiles regards, le caractère divin du monde s'affaiblit ou s'éclipse tout à fait. Le culte, par sa spécialité, par sa clarté, par sa permanence, rappelle l'homme à Dieu mille fois mieux que ne le fait le monde. C'est une victoire sur la vie vulgaire plus haute encore que celle de l'industrie, de l'État et de l'art.

Mais, messieurs, à quelle condition le culte rappelle-t-il efficacement l'homme à son auteur? A la condition, inhérente à tout culte, de présenter ces rapports si obscurs de l'humanité et du monde à Dieu sous des formes extérieures, sous de vives images, sous des symboles. Parvenue là, sans doute l'humanité est arrivée bien haut; mais a-t-elle atteint sa borne infranchissable? Toute vérité, c'est-à-dire, ici, tous les rapports de l'homme et du monde à Dieu sont déposés, je le crois, dans les symboles sacrés de la religion. Mais la pensée peut-elle s'arrêter à des symboles? L'enthousiasme, après avoir entrevu Dieu dans ce monde, crée le culte, et dans le culte entrevoit Dieu encore. La foi s'attache aux symboles; elle y contemple ce qui n'y est pas, ou du moins ce qui n'y est que d'une manière indirecte et détournée : c'est là précisément la grandeur de la foi, de reconnaître Dieu dans ce qui visiblement ne le contient pas. Mais l'enthousiasme et la foi ne sont pas, ne peuvent pas être les derniers degrés du développement de l'intelligence humaine. En présence du symbole, l'homme, après l'avoir adoré, éprouve le besoin de s'en rendre compte. Se rendre compte, messieurs, se rendre compte, c'est une parole bien grave que je prononce. A quelles conditions, en effet, se rend-on compte? A une seule : c'est de décomposer ce dont on veut se rendre compte; c'est de le transformer en pures conceptions que l'esprit examine ensuite, et sur la vérité ou la fausseté desquelles il prononce. Ainsi, à l'enthousiasme et à la foi succède la réflexion. Or, si l'enthousiasme et la foi ont pour langue naturelle la poésie et s'exhalent en hymnes, la réflexion a pour instrument la dialectique; et nous voilà, messieurs, dans un tout autre monde que celui du symbolisme et du culte. Le jour où un homme a réfléchi, ce jour-là la philosophie a été créée. La philosophie n'est pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion avec le cortége des procédés qui lui sont propres, la réflexion élevée au rang et à l'autorité d'une méthode. La philosophie n'est guère qu'une méthode; il n'y a peut-être aucune vérité qui lui appartienne exclusivement, mais elles lui appartiennent toutes, à ce titre qu'elle seule peut en rendre compte, leur imposer l'épreuve de l'examen et de l'analyse, et les convertir en idées.

Les idées sont la pensée sous sa forme naturelle.

Les idées peuvent être vraies ou fausses; on les rectifie, on les développe, etc.; mais enfin, elles ont cela de propre, d'avoir un sens immédiat pour la pensée, et de n'avoir pas besoin, pour être comprises, d'autre chose que d'elles-mêmes. Dans certains cas, elles peuvent avoir besoin d'être présentées dans un certain ordre; mais leurs combinaisons ne changent rien à leur nature; elles ont des degrés divers; mais, à leur plus bas degré comme à leur plus haut, elles conservent toujours leur caractère, qui est d'être la forme adéquate de la pensée, c'est-à dire la pensée elle-même, se comprenant et se connaissant. Or la pensée ne se comprend qu'avec elle-même, comme, au fond, elle ne comprend jamais qu'elle-même. Ce n'était qu'elle encore qu'elle comprenait dans les sphères inférieures que nous avons parcourues; mais elle se comprenait mal, parce qu'elle s'y apercevait sous une forme plus ou moins infidèle; elle ne se comprend bien qu'en se ressaisissant elle-même, en se prenant elle-même comme objet de sa pensée.

Arrivée là, elle est arrivée à sa limite. En effet, elle ne peut pas se dépasser elle-même, car avec quoi la pensée se surpasserait-elle? Ce ne pourrait être encore qu'avec elle-même.

La pensée ne peut donc dépasser la limite que nous venons de poser; mais elle tend nécessairement à l'atteindre; elle aspire à se saisir, à s'étudier sous sa forme essentielle : tant qu'elle n'est pas parvenue jusque-là, son développement est incomplet. La philosophie est ce complet développement de la pensée. Sans doute il y a de mauvaises comme de bonnes philosophies, comme il y a des cultes différents; comme il y a des ouvrages d'art et des États défectueux; comme il y a de mauvais systèmes industriels et de mauvais systèmes de physique. Mais la philosophie, comme philosophie, n'en est pas moins, aussi bien que la religion, l'art, l'État, l'industrie et les sciences, un besoin spécial et réel de l'intelligence, un résultat nécessaire qui ne vient pas et ne dépend pas du génie de tel ou tel homme, mais du génie même de l'humanité, du développement progressif des facultés dont elle a été douée. Que ceux que la philosophie blesse, messieurs, ne l'accusent pas; qu'ils accusent l'humanité et celui qui l'a faite; mais plutôt, messieurs, félicitons-nous d'appartenir à une race privilégiée, si merveilleusement douée, qu'en elle la pensée peut aller jusqu'à se saisir elle-même, et à n'apercevoir plus qu'elle partout et toujours.

Les idées, messieurs, voilà les seuls objets propres de la philosophie, voilà le monde du philosophe. Et n'allez pas croire que les idées représentent quelque autre chose, et que c'est par leur ressemblance avec ce qu'elles sont destinées à représenter, que nous leur prêtons créance. Les idées, on l'a démontré, ne représentent rien, absolument rien qu'elles-mêmes. Il implique que l'invisible représente quelque chose. Les idées n'ont qu'un seul caractère, c'est d'être intelligibles; j'ajoute même qu'il n'y a d'intelligible que les idées; que ce sont toujours elles qui, souvent à notre insu, sous telle ou telle forme, entraînent notre assentiment. La philosophie est le culte des idées et des idées seules; elle est la dernière victoire de la pensée sur toute forme et tout élément étranger; elle est le plus haut degré de la liberté de l'intelligence. L'industrie était déjà un affranchissement de la nature; l'État un affranchissement plus grand; l'art un nouveau progrès; la religion un progrès plus sublime encore : la philosophie est le dernier affranchissement, le dernier progrès de la pensée.

Cherchez en effet, messieurs, à déranger l'ordre dans lequel je vous ai successivement présenté les différentes sphères que nous avons parcourues, vous ne le pourrez pas. Sans l'industrie, sans une certaine sécurité du côté du monde extérieur, sans l'État, sans l'assujettissement des passions primitives au joug des lois, tout exercice régulier de la pensée est absolument impossible. Il implique aussi que la réflexion ait précédé l'enthousiasme, et que la philosophie ait devancé l'art. L'artiste ne doit pas avoir son secret; il ne devient philosophe qu'en cessant d'être artiste. Il en est de même de la religion; dans ses saintes images, dans ses augustes enseignements, elle contient toute vérité; aucune ne lui manque; mais toutes y sont sous un demi-jour mystérieux. C'est par la foi que la religion s'attache à ses objets, c'est la foi qu'elle provoque; c'est à la foi qu'elle s'adresse, c'est ce mérite de la foi qu'elle veut obtenir de l'humanité; et c'est en effet un mérite, c'est une vertu de l'humanité de pouvoir croire à ce qu'elle ne voit pas dans ce qu'elle voit. Mais il implique que l'analyse et la dialectique ait précédé les symboles et les mystères. La forme rationnelle est nécessairement la dernière de toutes.

Cette forme est aussi la plus claire. Sans doute les idées sont obscures aux sens, à l'imagination et à l'âme : les sens ne voient que les objets extérieurs auxquels ils se prennent; l'imagination a besoin de représentations, l'âme de sentiments. Mais si toute lumière apparente est là, il n'y a même là d'évidence qu'à condition que, dans l'intérieur de la pensée, il y ait une autre évidence qui garantisse la première. Seulement, dans ce cas, l'évidence intérieure est faible; elle n'arrive pas à la conscience d'elle-même; tandis que l'évidence philosophique, qui naît de la réflexion, est et se sait comme la dernière évidence, comme l'unique autorité. La philosophie est donc la lumière de toutes les lumières, l'autorité des autorités. En effet, ceux qui veulent imposer à la philosophie et à la pensée une autorité supérieure, ne songent pas que

de deux choses l'une : ou la pensée ne comprend pas cette autorité, et alors cette autorité est pour elle comme si elle n'était pas ; ou elle la comprend, elle s'en fait une idée, et l'accepte à ce titre, et alors c'est elle-même qu'elle prend pour mesure, pour règle, pour autorité dernière. Après avoir ainsi proclamé la suprématie de la philosophie, hâtons-nous d'ajouter qu'elle est essentiellement tolérante. En effet, la philosophie est l'intelligence absolue, l'explication absolue de toutes choses. De quoi donc pourrait-elle être ennemie? La philosophie ne combat pas l'industrie, mais elle la comprend, et elle la rapporte à des principes qui dominent ceux que l'industrie et l'économie politique avouent. La philosophie ne combat pas la jurisprudence ; mais elle l'élève à une sphère supérieure ; elle fait l'esprit des lois. La philosophie ne coupe point à l'art ses ailes divines, mais elle le suit dans son vol, mesure sa portée et son but. Sœur de la religion, elle puise dans un commerce intime avec elle des inspirations puissantes ; elle met à profit ses saintes images et ses grands enseignements, mais en même temps elle convertit les vérités qui lui sont offertes par la religion dans sa propre substance et dans sa propre forme ; elle ne détruit pas la foi ; elle l'éclaire et la féconde, et l'élève doucement du demi-jour du symbole à la grande lumière de la pensée pure.

Messieurs, tous les besoins que nous avons passés en revue sont également spéciaux, également certains, également nécessaires, et ils forment, dans leur simultanéité, un ensemble qui est en quelque sorte l'âme entière de l'humanité. Mais c'est la force même de chacun de ces besoins de tendre à se réaliser séparément, et ils le font. Ordinairement, trop ordinairement, la philosophie, la religion, l'art, l'État, l'industrie, sont aux prises. La vraie philosophie embrasse à la fois et la religion, et l'art, et l'État, et l'industrie ; elle n'est point exclusive ; elle doit, au contraire, tout concilier et tout rapprocher. J'espère, messieurs, que de cette chaire ne descendront jamais des paroles ennemies, exclusives de quoi que ce soit de beau et de bon. Il est temps que la philosophie, au lieu de former un parti dans l'espèce humaine, domine tous les partis : ce sera là, j'espère, l'esprit de cet enseignement ; c'est là le caractère nouveau que la philosophie française doit recevoir des mains de la civilisation du XIXe siècle.

Jeunes gens, qui vous proposez de fréquenter ces leçons, aimez tout ce qui est bon, tout ce qui est beau, tout ce qui est honnête : c'est là la base de toute philosophie. La philosophie, en s'y ajoutant, y mettra sa forme : elle ne détruira rien. Suivez avec intérêt le mouvement général des sciences physiques et de l'industrie ; donnez-vous-y le spectacle instructif de la liberté et de l'intelligence humaine, marchant de jour en jour à la conquête et à la domination du monde sensible ; étudiez les lois de notre grande patrie ; puisez dans cette étude, avec l'amour de ces lois glorieuses, celui des princes qui nous les ont données et qui les maintiennent ; puisez à la source des arts et des lettres l'enthousiasme de tout ce qui est beau. Nourris dans le sein du christianisme, préparés par ses nobles enseignements à la philosophie, arrivés ainsi au faîte de vos études antérieures, vous trouverez dans la vraie philosophie, avec l'intelligence et l'explication de toutes choses, une paix supérieure et inaltérable. Ne rien exclure, tout accepter, tout comprendre, encore une fois, c'est là le propre du temps ; que ce soit là le caractère honorable de la jeunesse française. Je tâcherai de n'en pas être un maître infidèle.

Messieurs, j'ai essayé, dans cette leçon, de faire voir que la philosophie est un besoin spécial, certain, permanent, indestructible de l'esprit humain : je l'ai démontré par un examen rapide des besoins fondamentaux de l'esprit humain. Dans la prochaine leçon, je compte le démontrer par une autre voie : je considérerai l'esprit humain dans son image visible, l'histoire ; et j'espère, messieurs, vous démontrer par l'histoire, que la philosophie, étant un besoin inhérent à l'esprit humain, n'a manqué par conséquent à aucune époque de l'humanité, et l'a accompagnée dans le cours entier de son développement. Ce sera le sujet de ma prochaine leçon.

DEUXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Récapitulation de la dernière leçon. Sujet de celle-ci : Vérification des résultats psychologiques par l'histoire. La philosophie a-t-elle eu une existence historique, et quelle a été cette existence ? — 1° Orient. Son caractère général. Naissance de la philosophie ; 2° Grèce et Rome. Leur caractère général. Développement de la philosophie. Socrate ; 3° moyen âge. Scolastique ; 4° philosophie moderne. Descartes ; 5° état actuel de la philosophie. Vues sur l'avenir. Conclusion : que la philosophie n'a manqué à aucune époque de l'humanité ; que son rôle s'est agrandi d'époque en époque, et qu'elle tend à devenir sans cesse une portion plus considérable de l'histoire.

MESSIEURS,

Dans ma dernière leçon, j'ai essayé d'absoudre la philosophie : je me suis proposé de prouver que la philosophie n'était pas le rêve de quelques hommes, mais le

développement nécessaire d'un besoin fondamental de la nature humaine. J'ai donc interrogé la nature humaine : j'ai passé en revue tous les besoins qui la constituent, toutes les idées générales qui président à son développement, savoir : l'idée de l'utile, l'idée du juste, l'idée du beau, l'idée du saint et du divin, et par delà j'ai trouvé encore l'idée du vrai, du vrai en soi, pris non plus à tel ou tel degré et dans ses formes inférieures, mais à son degré le plus élevé, sous sa forme la plus pure, celle que la pensée, dans son vol le plus libre, ne peut pas dépasser, parce que cette forme est précisément la forme essentielle et adéquate de la pensée. J'ai établi, 1° que ces diverses idées sont non des illusions, mais des faits, des faits qui nous sont attestés par l'autorité de la conscience, et qui, par conséquent, peuvent être regardés comme des éléments réels de la nature humaine ; 2° qu'il n'y a pas d'autres éléments, qu'il n'y en a pas plus que ceux que nous avons signalés, et que ceux-là épuisent la capacité de la nature humaine ; 3° qu'il n'y en a pas moins, c'est-à-dire qu'ils sont simples, indécomposables, irréductibles les uns aux autres ; 4° que s'ils ne sont pas contemporains les uns des autres, ils sont simultanés, et, une fois formés, coexistent ensemble, sans pouvoir se détruire, et constituent l'essence et le fond éternel de l'humanité ; 5° que dans l'ordre de leur développement l'élément philosophique vient nécessairement le dernier ; 6° que l'élément philosophique est supérieur à tous les autres ; supérieur en ce que sous son obscurité apparente il cache toute vraie lumière ; en ce que, tout spécial qu'il est, il s'étend à tous les autres et les embrasse tous ; en ce qu'enfin en les embrassant il les domine et les domine parce qu'il les explique, sans pouvoir être expliqué par aucun d'eux, sans pouvoir être expliqué par autre chose que par lui-même.

Tels sont les résultats qu'un examen rapide de la nature humaine nous a donnés. Pour obtenir ces résultats, messieurs, qu'avons-nous fait ? Nous avons observé, décrit, compté les faits réels que nous avons trouvés dans l'âme, sans en omettre ni en supposer aucun ; puis nous avons observé leurs rapports, leurs rapports de ressemblance et de dissemblance, enfin nous les avons classés par ces rapports. C'est là l'analyse appliquée à l'âme, c'est-à-dire l'analyse psychologique Je pense que les résultats qu'elle nous a donnés dans la dernière leçon ne peuvent pas être contestés ; mais, messieurs, ont-ils toute l'évidence désirable ? La méthode psychologique est la conquête de la philosophie elle-même ; cette méthode a déjà aujourd'hui et prendra chaque jour davantage un rang et une autorité incontestée dans la science ; mais à cette méthode n'est-il pas possible d'en joindre une autre, non pas plus certaine, mais plus lumineuse, qui, sans dominer la première, la confirme ? Je m'explique. Qu'est-ce que l'analyse psychologique ? C'est l'observation lente, patiente, minutieuse de faits cachés dans le fond de la nature humaine, à l'aide de la conscience. Ces faits sont compliqués, fugitifs, obscurs, presque insaisissables par leur intimité même ; la conscience qui s'y applique est un instrument d'une délicatesse extrême : c'est un microscope appliqué à des infiniment petits. Mais, messieurs, si la nature humaine se manifeste dans l'individu, elle se manifeste aussi dans l'espèce. Et, qu'y a-t-il dans l'espèce, sinon les mêmes éléments que dans l'individu, avec cette différence qu'ils y sont développés sur une plus grande échelle, et que, par conséquent, ils y sont plus visibles ? Le développement de l'espèce humaine dans l'espace et le temps, c'est l'histoire. Je dis le développement ; car il n'y a point d'histoire de ce qui ne se développe point. Et quelle est l'idée impliquée dans celle de développement ? L'idée de progrès. Toute histoire implique donc un développement, une marche progressive. Qu'est-ce maintenant que le développement progressif de l'espèce humaine dans l'histoire ? La civilisation. Autant il y a d'éléments dans la nature humaine et dans l'individu, autant il y en a dans l'espèce, autant en développent l'histoire et la civilisation. Il répugne, et on l'a dit ici beaucoup mieux que je ne puis le redire, il répugne que l'on caractérise la civilisation par tel ou tel point de vue particulier. La caractériser par un point de vue exclusif, quel qu'il soit, c'est vouloir, messieurs, que la civilisation ne refléchisse pas l'humanité tout entière : ou, si l'on est conséquent, ce n'est pas moins que mutiler un des côtés de la nature humaine. L'unité de la civilisation est dans l'unité de la nature humaine ; ses variétés, dans la variété des éléments de l'humanité. Tout ce qui est dans la nature humaine passe donc dans le mouvement de la civilisation ; je dis tout ce qui est fondamental dans la nature humaine ; car, messieurs, c'est la vertu de l'histoire d'emporter tout ce qui n'est pas nécessaire, essentiel et fondamental. Il n'appartient qu'à ce qui est vrai de subsister et de laisser de soi une certaine mémoire. Ce qui n'est qu'individuel brille un jour et s'éteint à jamais, ou s'arrête à la biographie. Rien ne dure que ce qui est nécessaire : et l'histoire ne s'occupe que de ce qui dure, que de ce qui en durant s'organise, se développe, et arrive à l'existence historique. Ainsi, comme la nature humaine est la matière et la base de l'histoire, l'histoire est, pour ainsi dire, le juge de la nature humaine, et l'analyse historique est la contre-épreuve décisive de l'analyse psychologique. Par exemple, si par l'analyse psychologique vous aviez trouvé un élément humain dans la conscience individuelle que vous ne retrouviez pas dans l'histoire, c'est-à-dire qui n'eût pas été développé par l'espèce entière pendant deux,

trois, quatre mille ans, je vous conseillerais fort de douter de la réalité de cet élément; ou si vous trouviez dans l'histoire un élément que ne vous eût pas donné l'analyse psychologique, je vous conseillerais de recommencer cette analyse. En un mot, la certitude de l'observation intérieure précède celle de l'histoire, mais la certitude de l'histoire est une garantie de la première; l'histoire est la représentation en grand de la nature humaine; et ce qui s'aperçoit à peine dans la conscience, reluit dans l'histoire en caractères éclatants.

Après avoir interrogé l'une, je viens interroger l'autre. J'ai essayé de vous démontrer, dans ma dernière leçon, que la philosophie avait une existence réelle et incontestable dans la conscience : je viens aujourd'hui rechercher si la philosophie a eu une existence historique : car si la philosophie n'a pas encore été depuis trois ou quatre mille ans, elle court le risque de n'être jamais. Mais si nous trouvons que dans l'histoire, dans le progrès de la civilisation, la philosophie a toujours eu son existence comme tous les autres éléments de la nature humaine; si là, messieurs, elle se développe exactement de la même manière que dans la conscience, si elle y soutient avec les autres éléments de la civilisation le même rapport que nous l'avons vue soutenir avec les autres éléments de la conscience, alors, messieurs, nous serons certains que nous n'agitons pas des chimères, nous nous sentirons dans toutes nos démarches ultérieures sur un terrain solide : nous aurons pour nous les faits intérieurs et les faits extérieurs. Or la vérité absolue est l'identité de ces deux ordres de vérités.

Recherchons donc si jusqu'ici la philosophie a eu quelque existence historique, et quelle a été cette existence.

Vous n'attendez pas que je vous fasse ici un tableau de la civilisation; je cherche seulement si dans un coin de ce tableau je ne trouverai pas la philosophie : je ne considère la civilisation que par ce côté. Mais par où commencer? Je me permettrai, messieurs, de commencer l'histoire par l'histoire. Ordinairement on commence l'histoire par des hypothèses : on cherche l'histoire des religions ou des sociétés, par exemple, dans l'état sauvage, dans des états que la critique historique ne peut atteindre; c'est dans ces ténèbres antérieures à toute histoire qu'on cherche la lumière qui doit éclairer l'histoire réelle de la civilisation. Je ferai tout autrement, messieurs; je partirai de ce qui est pour aller à ce qui était auparavant, pour aller enfin jusqu'à ce qui fut d'abord, et au delà de quoi l'histoire et la critique ne nous fournissent aucun monument. Ainsi l'histoire moderne, messieurs, d'où vient-elle? Il est clair qu'elle a quelque chose avant elle, et je n'ai pas besoin d'insister pour montrer que ses racines bien réelles et bien connues sont dans le monde grec et romain : tous les témoignages déposent de cette filiation. Et ce monde de l'antiquité classique ne présuppose-t-il pas un monde antérieur? N'est-il pas évident qu'avant le monde grec et romain, il y avait un monde encore qu'a traversé l'humanité avant d'arriver à la Grèce et à Rome? Il est parfaitement connu que si les racines du monde moderne sont dans l'antiquité classique, celles de l'antiquité classique sont sur les côtes de l'Égypte, dans les plaines de la Perse et sur les hauteurs de l'Asie centrale. Il est évident, en un mot, que l'Orient a précédé la Grèce. Les témoignages portent jusque-là; portent-ils au delà? et qui de nous a des mémoires secrets sur ce qui fut avant l'Orient? Je déclare, pour ma part, que je ne connais pas une autre civilisation antérieure à celle-là. C'est donc par celle-là qu'il faut débuter. Eh bien, messieurs, y a-t-il eu ou n'y a-t-il pas eu de la philosophie dans l'Orient?

Le monde oriental est vaste; il renferme bien des parties diverses qu'il ne faut pas confondre les unes avec les autres, et qui, dans leur diversité, constituent la vie totale du monde oriental. Mais enfin toutes ces diversités ont leur harmonie; et le monde oriental, pris en masse, a son caractère fondamental : ce caractère, c'est l'unité. Tous les éléments de la nature humaine sont dans l'Orient, et y sont, messieurs, dans des proportions colossales, mais indistincts, dépendants les uns des autres, enveloppés les uns dans les autres. L'état d'enveloppement de toutes les parties de la nature humaine, tel est le caractère de l'Orient. C'est celui de l'enfance organique de l'individu : c'est aussi nécessairement celui de l'enfance de l'espèce humaine. En effet, messieurs, ni l'industrie ni l'art n'ont manqué à l'Orient. Rappelez-vous ici Babylone et Persépolis; là, non-seulement les pyramides, mais les temples de la haute Égypte, Saïs et Thèbes; enfin, tous les monuments gigantesques du haut Orient. Les lois n'ont pas alors manqué davantage; elles ont si peu manqué à l'espèce humaine dans l'Orient, que sous ces lois l'espèce humaine a fort peu remué. L'idée de la religion est comme l'idée centrale de l'Orient; art, État, industrie, tout s'est formé autour de la religion, pour la religion, par la religion. Aussi examinez les arts de l'Orient, vous ne leur trouverez jamais un but ou un caractère individuel. L'État est une théocratie avouée : toutes les lois civiles et politiques sont en même temps des lois religieuses; et l'industrie est si bien au service ou sous la domination de la religion, que des codes à la fois politiques et religieux lui tracent d'avance et ses procédés et ses limites.

Dans un monde tel que celui-là, quelle existence pouvait avoir la philosophie? Elle devait nécessairement subir la condition commune, être enveloppée

dans les autres éléments que nous avons signalés, et particulièrement dans celui de ces éléments qui dominait tous les autres, c'est-à-dire l'élément religieux.

La philosophie a été en général dans l'Orient le reflet de la religion. Il va sans dire que dans l'Égypte et dans la Perse la philosophie n'a pas eu d'existence indépendante. Ces deux grandes contrées ont laissé plus de monuments figurés que de monuments écrits, témoignage certain du degré de civilisation auquel elles étaient arrivées, et de la dépendance étroite où la pensée y était encore de sa forme extérieure. Dans l'Inde, il est vrai, plus d'indépendance se manifeste. Cependant, toute la philosophie indienne ne me paraît guère qu'une interprétation plus ou moins libre des livres religieux de l'Inde. Il est avoué aujourd'hui que tous les systèmes philosophiques indiens se divisent en deux grandes classes, les systèmes orthodoxes et les systèmes hétérodoxes, c'est à dire que devant la philosophie étaient toujours les Védas, base de toute vérité, autorité des autorités, lumière des lumières, et que l'esprit humain n'avait guère d'autre ambition que celle d'entendre plus ou moins exactement les Védas. Plus tard, sans doute, après la réforme bouddiste, et particulièrement en Chine, la philosophie s'est détachée bien davantage de la religion. La Chine semble comme un monde à part dans l'Orient. Mais comme les monuments bouddistes indiens et chinois sont encore peu connus en Europe, ou que du moins ils ne sont pas dans la circulation des profanes et des philosophes, en attendant que M. Abel Remusat ait publié son grand ouvrage de l'histoire de la religion et de la philosophie bouddistes, je suis forcé de m'en tenir aux données qui sont dans mes mains, et ces données scrupuleusement examinées me paraissent manifester en général un caractère symbolique et religieux sous lequel je reconnais un commencement de philosophie.

Si dans le monde de l'Orient la condition de l'existence de tous les éléments de la nature humaine était leur enveloppement, il suit que la philosophie devait être soumise à cette condition; et en même temps comme là aussi était la nature humaine tout entière, et que la philosophie a sa place dans la nature humaine, elle l'a eue aussi dans l'Orient; seulement cette place a été ce qu'elle devait être, grande en apparence, en réalité assez petite. Voilà pourquoi on peut porter sur l'Orient deux jugements bien contraires. L'homme habitué à l'analyse moderne, en jetant les yeux sur les monuments figurés ou même écrits qui nous restent de l'Orient, frappé de ce caractère symbolique qui éclate partout, et que nous n'avons pas encore parfaitement déchiffré, n'y comprenant pas grand'chose, est tenté de regarder tout cet appareil symbolique comme le produit d'une imagination grande, il est vrai, mais démesurée et extravagante; et on taxe d'abord ce vieil Orient de n'être qu'un amas de superstitions ridicules. On ne songe pas que dans l'Orient il y avait aussi des hommes, et que, toutes les fois qu'on fait ainsi le procès à une civilisation qui a duré si longtemps et qui dure encore, on fait le procès à un long âge de l'histoire de l'espèce humaine. D'une autre part, quand on lit avec attention les monuments poétiques et philosophiques de l'Orient, surtout ceux de l'Inde, qui commencent à se répandre en Europe, on y découvre tant de vérités, et des vérités si profondes, et qui font un tel contraste avec la mesquinerie des résultats auxquels dans ces derniers temps s'est arrêté le génie européen, qu'on est tenté de se mettre à genoux devant le génie de l'Orient, et de voir dans ce berceau du genre humain la patrie de la plus haute philosophie. C'est encore une erreur : autre chose est la vérité, autre chose est la philosophie; c'est dans cette distinction, messieurs, qu'est toute vraie intelligence de l'âme et de l'histoire. Non-seulement aucune époque de l'humanité, mais pas même un seul individu, le premier pas plus que le dernier, n'a été déshérité de la vérité. En effet, si vous supposez que le dernier seul l'a eue, vous élevez un problème terrible qu'il n'est plus en votre pouvoir de résoudre. Que ferez-vous du premier? Tuez-le ou mettez-le en rapport avec son espèce. Pourquoi n'aurait-il pas eu la même vérité que les dernières générations auraient conquise? Est-ce sa faute s'il est venu le premier? Pourquoi donc la vérité, et par vérité je n'entends pas telle ou telle conception plus ou moins intéressante, mais les conceptions les plus essentielles; pourquoi, dis-je, ces vérités nécessaires lui auraient-elles manqué? Non, messieurs, elles ne lui ont pas manqué, le premier homme les a possédées tout aussi bien que le dernier venu dans l'espèce humaine, mais non pas de la même manière. Il n'y a point de privilége, il n'y a point de castes dans l'espèce humaine. L'homme est égal à l'homme; et la seule différence qui existe, et qui puisse exister d'homme à homme, c'est la différence du plus au moins, c'est-à-dire la différence de la forme. Un pâtre, le dernier des pâtres, en sait autant que Leibnitz sur lui-même, sur le monde et sur Dieu, et sur leur rapport; mais il n'a pas le secret et l'explication dernière de son savoir, il ne s'en rend pas compte, il ne le possède pas sous cette forme supérieure de la pensée qu'on appelle la philosophie. Il en est de même de l'Orient. Quoique la philosophie indépendante, je le répète hautement, ne lui ait point manqué, cependant on peut dire qu'il n'a point été donné à la première époque de la civilisation de posséder la vérité sous cette forme libre et philosophique qui était réservée à la seconde.

Dans l'Orient, tout est enveloppé; la philosophie y a son existence, comme tous les autres éléments de l'humanité, mais sous la condition de l'enveloppement;

c'est là le caractère général de son existence, quoiqu'avec des symptômes graves et des commencements de séparation. Ce qui était enveloppé était destiné à se développer. Le monde fait un pas. La civilisation descend du centre de l'Asie à travers les plaines de l'Asie Mineure et du Nil, dans cet admirable bassin de la Méditerranée, et sur les côtes de la Grèce. La Méditerranée et la Grèce sont l'empire de la liberté et du mouvement, comme le haut plateau du monde indochinois est l'empire de l'immobilité et du despotisme. Je dis de l'immobilité et du despotisme, et sans colère. Il fallait bien que le berceau du monde fût ferme et fixe, pour pouvoir porter tous les développements ultérieurs de la civilisation humaine. Fille d'un progrès, la Grèce est elle-même nécessairement progressive; c'est le premier pas de la civilisation : avec elle commence la liberté sur une grande échelle. En Grèce tous les éléments de la nature humaine sont comme dans l'Orient; ils y sont, mais sous une nouvelle condition, sous la condition du caractère général de l'esprit grec, qui est le mouvement. Tout se développe donc, et, par conséquent, tout tend à se séparer; sur ce théâtre du mouvement et de la vie, l'industrie, l'État, l'art, la religion, sans pouvoir jamais se passer les une des autres, marchent à l'indépendance.

Les merveilles de l'industrie grecque vous sont familières, messieurs. L'industrie grecque s'est étendue dans presque tout le monde connu alors. Les lois de la Grèce et de Rome (car c'est un seul et même monde que le monde grec et romain) portent sans doute encore un caractère religieux, mais elles sont pourtant infiniment plus indépendantes de la religion que les lois de l'Orient. Par exemple, lisez et comparez les lois de Menou et les lois romaines. Dans les lois de Menou, rien n'est progressif, parce qu'il implique que la religion d'une époque soit progressive; elle n'avancerait qu'à la condition de se métamorphoser et de se détruire. Les lois romaines, qui se sont perpétuellement modifiées, devaient avoir, pour se modifier ainsi, un caractère religieux beaucoup moins fort, quoique ce caractère, je le répète, ne leur manquât pas, surtout dans leur origine. Quant aux arts, qui de vous ne connaît le contraste des arts de la Grèce et de ceux de l'Orient? L'Orient a peu ou point de peinture; car les représentations légères et grossières que je trouve de loin en loin sur les monuments qui sont arrivés ici, ne me paraissent qu'une absence de peinture, ou la peinture dans sa plus grossière enfance; peu de sculpture, beaucoup d'architecture; c'est-à-dire que l'art de l'Orient représente ce qui est fixe et impersonnel, tandis que l'art de la Grèce, qui avec de l'architecture a beaucoup de sculpture, et déjà une portion assez considérable de peinture, représente surtout la personne, l'homme. Tout comme la religion de la Grèce est plus anthropomorphique que celle de l'Inde, tout de même l'art de la Grèce est plus personnel. C'est un pas immense, messieurs, que l'anthropomorphisme. L'anthropomorphisme est supérieur aux religions de la nature de toute la supériorité de l'homme sur la nature, et ç'a été un pas immense pour l'affranchissement de la pensée, que le passage du symbolisme naturel au symbolisme anthropomorphique.

La philosophie suivit et dut suivre nécessairement en Grèce la même marche que tous les autres éléments de la civilisation. Puisqu'il y avait plus de liberté dans le jeu des autres éléments, il dut y avoir dans la philosophie une liberté beaucoup plus grande : c'est aussi ce que nous voyons.

Les racines de la Grèce et de Rome sont absolument orientales : langue, écriture, alphabet, procédés industriels et agricoles, arts mécaniques, formes primitives de gouvernement, procédés et caractères primitifs de l'art, culte primitif, tout cela est oriental; c'est sur cette base étrangère que s'est développé l'esprit grec; c'est de là qu'il est parti pour arriver à cette forme originale et admirable qu'on appelle la forme grecque par excellence. Il en a été de même de la philosophie. Ses premières inspirations, plus tard même peut-être quelques communications heureuses, lui sont venues de l'Orient; mais son développement est tout à fait grec. La philosophie, en Grèce tout comme en Orient, a commencé par se confondre avec la religion. Ensuite elle a passé du culte dans les mystères. Les mystères, messieurs, ont été dans leur origine une conquête de l'esprit libéral. En effet, dans les mystères étaient déjà des explications, à mon sens, fort grossières et bien éloignées de ce que furent depuis les explications philosophiques, mais enfin c'étaient des tentatives d'explication : on cherchait à s'y rendre un certain compte des représentations visibles du culte. C'est des mystères, vous ne le croiriez pas, messieurs, qu'est sortie la philosophie. Les premiers philosophes grecs avaient voyagé dans l'Orient et s'étaient fait initier aux mystères.

Peu à peu, après bien des tâtonnements et des essais plus ou moins heureux sur divers points de la Grèce, la philosophie arrive et s'établit dans la capitale même de la Grèce; c'est là qu'au sein des lumières toujours croissantes et dans le progrès rapide de l'esprit grec, elle rejette toute forme symbolique, et prend enfin celle qui lui est propre.

Nous savons aujourd'hui, messieurs, d'une manière certaine quel est le jour, le mois, l'année mémorable où s'accomplit ce grand événement, c'est-à-dire où il se manifesta d'une manière éclatante et prit possession du monde grec. Le jour et le mois m'échappent en ce moment; mais enfin, c'est la troisième année de la

soixante et dix-septième olympiade, c'est-à-dire quatre cent soixante et dix ans avant notre ère, que naquit Socrate.

Socrate, messieurs, est un personnage éminemment historique. En effet, il représente une idée, et la plus élevée de toutes, l'idée de la philosophie, c'est-à-dire celle de la réflexion en soi, non pas de la réflexion appliquée à tel ou à tel objet en particulier, mais à tous ; non pas de la réflexion aboutissant bientôt à tel ou à tel système, mais se développant librement, dominant tous ses résultats systématiques, je dirais presque n'en cherchant aucun. Il n'y a pas, messieurs, de système socratique, mais il y a un esprit socratique. Socrate n'enseignait point telle ou telle vérité; il n'a laissé son nom attaché à aucune théorie particulière. Que faisait-il donc? Sans être sceptique, il doutait et il apprenait à douter. Il s'adressait à l'industriel, au légiste, à l'artiste, au ministre du culte, aux sophistes, et il leur demandait compte de leurs propres pensées. Il secouait l'esprit et le fécondait par l'examen; il ne se demandait à lui-même, et il ne demandait aux autres que de s'entendre avec eux-mêmes, et de se faire entendre de lui. S'entendre, se rendre compte, être clair pour soi, savoir ce qu'on dit et ce qu'on pense, voilà quel était le but de Socrate; but négatif, sans doute; mais ce n'était pas là la fin de la philosophie, ce n'en était que le commencement. Aussi qu'est-il arrivé? Socrate a produit, non pas un système, mais un mouvement immense, un mouvement de réflexion; et comme la réflexion va bien ou mal sans cesser d'être ce qu'elle est, comme elle aboutit à de mauvais comme à de bons résultats, c'est là l'explication de ce singulier phénomène, que dans l'école socratique se soient trouvés Aristippe comme Platon, Épicure comme Zénon, lesquels ont prétendu qu'ils étaient tous enfants légitimes de Socrate; et ils avaient tous raison. Tous, en effet, avaient cette unité, qu'ils réfléchissaient, qu'ils faisaient un libre usage de leur pensée, qu'ils tâchaient de s'entendre avec eux-mêmes. Or ils s'entendaient avec eux-mêmes à leur manière, c'est-à-dire très différemment; et cela d'abord était inévitable, ensuite c'était un bien, et loin d'être une rupture, c'était un développement plus riche de la seule vraie unité philosophique, celle de la libre réflexion.

Dix siècles ont été nécessaires pour épuiser le mouvement socratique; c'est la gloire de ce grand homme d'avoir donné son nom non pas à tel ou à tel moment, mais à la totalité de cet immense mouvement, et d'avoir été, quant à la forme, aussi bien le père des derniers philosophes des VIe et VIIe siècles que de ceux qui sortaient immédiatement de ses mains. La philosophie de Socrate eut bien des vicissitudes. Après être sortie violemment, comme cela se passe ordinairement, du sein du culte, elle y rentra sous les auspices d'hommes qui en savaient beaucoup plus long que Socrate, et qui, en rentrant, jusqu'à un certain point et dans une certaine mesure, en bon accord avec les mystères et la religion, savaient parfaitement ce qu'ils faisaient. Et, messieurs, ils n'étaient pas pour cela moins philosophes. Et pourquoi? C'est qu'ils savaient ce qu'ils faisaient; c'est que ce qu'ils faisaient ils le voulaient faire, et que c'était leur réflexion même, c'est-à-dire l'idée philosophique, qui les conduisait là où ils consentaient à aller. Ainsi l'école néoplatonicienne, fille très-légitime de Platon, s'est arrangée avec le symbolisme païen, qui avait mis à mort Socrate. Ceux qui défendirent le paganisme expirant et combattirent avec Julien, étaient les disciples et les successeurs de ces mêmes hommes qui sortaient de l'école de Socrate, et qui, après avoir perdu leur maître par la grande catastrophe que vous connaissez, eurent eux-mêmes beaucoup de peine à se tirer d'affaire. Ce que les uns avaient rejeté par la réflexion, les autres l'admirent par la réflexion encore; et là, messieurs, est l'unité de la philosophie grecque, depuis l'an 470 avant notre ère, jusqu'à l'an 529, sous le consulat de Décius, où par l'arrêt de Justinien fut fermée la dernière école philosophique dans cette même Athènes où s'était élevée sa première; de sorte que nous savons à merveille, car on sait toujours ce qui importe, le commencement et la fin de ce grand mouvement.

Passons, messieurs, à l'histoire moderne. J'estime que le monde grec et romain a brillé à peu près treize à quatorze siècles pour s'éclipser à jamais. C'est une existence infiniment inférieure à celle de l'Orient, et il n'est personne de vous qui, si je me suis fait comprendre, n'en voie le motif, et le motif nécessaire. L'époque du monde qui représente l'immobilité doit la représenter toujours et rester immobile; la durée est son caractère. L'époque du monde qui doit représenter le mouvement doit avoir moins de durée et plus de vie. L'époque grecque et romaine est donc infiniment moins longue que l'époque orientale.

Qui sait combien durera la nôtre? Nous sommes d'hier, messieurs. La civilisation humaine n'est pas jeune; mais l'histoire moderne l'est beaucoup; la philosophie moderne encore plus. Si cette idée n'est pas favorable à la présomption, elle est très-favorable à l'espérance; car tout ce qu'on n'a pas derrière soi, on l'a devant soi, et il vaut mieux avoir de l'avenir que du passé.

Il y a deux époques dans l'histoire moderne, et il n'y en a que deux : l'époque d'enveloppement et l'époque de développement. Le moyen âge n'est pas autre chose que la formation pénible, lente et sanglante de tous les éléments de la civilisation moderne; je dis la formation et non leur développement. Dans le

moyen âge, comme dans la Grèce, comme dans l'Orient, étaient et ne pouvaient pas ne pas être tous les éléments de la nature humaine. Le moyen âge est dans l'humanité, messieurs, comme la Grèce et l'Orient. Tous les éléments humains y coexistaient, mais mal distincts, et confondus dans l'élément dominant du moyen âge. En effet, dans toute époque il y a et il doit toujours y avoir un élément dominant, lequel n'exclut pas les autres, mais les enveloppe. L'élément dominant du moyen âge est le christianisme. C'est le christianisme qui a civilisé le monde moderne : il a mis près de dix siècles à donner une base fixe et ferme à notre civilisation. C'est le christianisme qui a commencé l'industrie, qui a formé l'État, qui l'a fait à son image, qui a fait l'art, qui a fait aussi la philosophie; je veux dire cette philosophie très-célèbre, quoique bien mal connue, qu'on appelle la *scolastique*. Tout de même que la philosophie orientale a pour base première les Védas, que la philosophie grecque est sortie des mystères, de même la philosophie du moyen âge est fondée sur la Bible, l'Ancien et le Nouveau Testament et les décisions souveraines de l'Église; et encore, comme l'unité du moyen âge est dans l'organisation et la domination progressive de l'Église, ainsi l'unité et le caractère fondamental de la scolastique est dans ceci qu'elle s'exerçait dans un cercle qu'elle n'avait pas tracé elle-même, mais qui lui était imposé par une autre autorité que la sienne. L'esprit humain avec toute son énergie était dans le moyen âge ; et quoiqu'il fût alors sous la forme religieuse la plus parfaite, il ne pouvait pas en vertu de sa nature ne pas chercher à se rendre compte de cette forme. De là, peu à peu un enseignement religieux plus méthodique et plus régulier dans les cloîtres; puis les universités et la scolastique. Les systèmes les plus divers sont dans la scolastique, messieurs, avec une apparence de hardiesse extrême; vous seriez tout étonnés si vous saviez avec quelle liberté apparente on a raisonné dans le moyen âge. Vous connaissez les querelles des nominalistes, des réalistes, et des conceptualistes; si vous étiez plus au fait des détails, je vous retracerais plus volontiers les caractères généraux qui les représentent ; qu'il me suffise de vous dire que les sectes de la scolastique sont plus nombreuses que toutes les sectes grecques, et que les sectes indiennes et chinoises. De plus, messieurs, il y a beaucoup de vérités dans la scolastique, et tout de même qu'aujourd'hui, après avoir, dans le premier moment d'émancipation, accusé, blasphémé, dédaigné le moyen âge, on se met à l'étudier avec ardeur, avec passion même, de même après avoir dit beaucoup de mal de la scolastique, il ne serait pas impossible, attendu qu'on va toujours d'un extrême à l'autre et qu'il est inévitable qu'il en soit ainsi, il est probable qu'aujourd'hui si on regardait du côté de la scolastique, on serait si fort étonné de la comprendre et de la trouver très-ingénieuse, qu'on passerait à l'admiration. Si je fais profession de croire que toute vérité est dans le christianisme, je dois croire aussi qu'une explication telle quelle du christianisme doit contenir aussi de profondes vérités, et vous ne voyez pas ici un ennemi de la scolastique. Mais ce n'est pas moi, c'est la nature humaine qui le dit : la pensée qui s'exerce dans un cercle qu'elle n'a point tracé elle-même, et qu'elle n'ose pas dépasser, est une pensée qui peut contenir toute vérité, mais ce n'est pas encore la pensée dans cette liberté absolue qui caractérise la philosophie proprement dite. Aussi la scolastique, à mon sens, est si peu le dernier mot de la philosophie, qu'à parler généralement et rigoureusement, ce n'est pas même, selon moi, de la philosophie.

Comme nous savons, messieurs, le jour, le mois, l'année dans laquelle la philosophie grecque a été mise dans le monde, de même nous savons, avec la même certitude, et avec beaucoup plus de détails encore, le jour et l'année où la philosophie moderne est née. Savez-vous combien il y a de temps qu'elle est née? Messieurs, vous allez ici prendre sur le fait la jeunesse, l'enfance de l'esprit philosophique qui anime aujourd'hui l'Europe. Le père d'un de vos pères aurait pu voir celui qui a mis dans le monde la philosophie moderne. Quel est le nom, quelle est la patrie de ce nouveau Socrate? Infailliblement, messieurs, il devait appartenir à la nation la plus avancée dans les voies de la civilisation européenne. Il a dû écrire, non dans le langage mort qu'employait l'Église latine au moyen âge, mais dans le langage vivant, destiné aux générations futures, dans cette langue, appelée peut-être à décomposer toutes les autres, et qui déjà est acceptée d'un bout de l'Europe à l'autre. Cet homme, messieurs, c'est un Français, c'est Descartes. Son premier ouvrage écrit en français est de 1637. C'est donc de 1637 que date la philosophie moderne ! Et, messieurs, quel est le titre de cet ouvrage éminemment historique? *La Méthode*. Je vous ai dit que Socrate n'avait point eu de système; je vous dirai qu'il importe assez peu que Descartes en ait eu un. La pensée de Descartes qui appartient à l'histoire, c'est celle de sa méthode. Socrate c'était la réflexion libre; Descartes c'est la réflexion libre élevée à la hauteur d'une méthode, et encore la méthode dans sa forme la plus sévère. Descartes commence par douter de tout, de l'existence de Dieu, de celle du monde, même de la sienne propre, et il ne s'arrête qu'à ce dont il ne peut douter sans cesser de douter même, savoir, ce qui doute en lui, la pensée. Messieurs, il y a entre la réflexion de Socrate et la méthode de Descartes un abîme de deux mille ans; il y a moins d'intervalle, mais autant de différence entre un certain système indien, dont je

vous entretiendrai, et la dialectique de Socrate, de Platon et d'Aristote. La dialectique grecque est bien autrement sincère, sérieuse, et profonde que celle du Niaya; mais la méthode de Descartes est supérieure aux procédés de l'esprit antique de toute la supériorité de notre civilisation sur celle de la Grèce. Descartes, messieurs, a sans doute un système; mais sa gloire principale n'est pas là; sa gloire, comme celle de Socrate, est d'avoir mis dans le monde moderne l'esprit philosophique, lequel a produit et produira mille et mille systèmes. *De la Méthode*, tel est le titre si simple aujourd'hui, mais prodigieux alors, sous lequel Descartes présenta au monde ses pensées.

C'était un gentilhomme breton, militaire, ayant au plus haut degré nos défauts et nos qualités; net, ferme, résolu, assez téméraire, pensant dans son cabinet avec la même intrépidité qu'il se battait sous les murs de Prague. Il avait fait la guerre en amateur, il philosophait de même, pour s'entendre avec lui-même, n'ayant pas la moindre ambition, ayant quitté son pays, non pas, comme on le croit, forcément, mais très-volontairement. Il était riche, parfaitement bien né. Le cardinal de Richelieu, qui aimait le grand Corneille, et qui se connaissait en hommes, lui offrit même ou lui promit une pension; il est vrai qu'il ne la toucha jamais. Enfin, avec quelques démarches de sa part, protégé comme il l'était par le père Mersenne, il aurait pu faire son chemin. Il aima mieux courir le monde, errer en Italie, causer avec Galilée, puis s'ensevelir dans un village de la Hollande, et aller laisser ses os dans le Nord, sans aucune envie de faire secte, philosophant pour philosopher, réfléchissant pour réfléchir, uniquement préoccupé du besoin de s'entendre avec lui-même, de se rendre compte de ses connaissances et de voir clair en toutes choses. Il tenait infiniment plus à sa méthode qu'à ses plus illustres découvertes; à telles enseignes que, dans un ouvrage posthume, que j'ai donné au public, Descartes plaisante ceux qui s'imaginaient que ses découvertes physiques et mathématiques étaient la grande occupation de sa vie. Il leur dit: « Vous n'entendez pas ma pensée, j'ai fait mes découvertes pour exercer ma méthode; si elles valent quelque chose, concluez que ma méthode vaut quelque chose, et appliquez-la de nouveau où vous voudrez, mathématiques ou physique, peu importe; » même l'application de l'algèbre à la géométrie, il l'a faite comme en se jouant; il tenait surtout à sa méthode, et il y revient sans cesse. C'est le dernier comme le premier mot de ses écrits.

Une fois l'esprit philosophique mis dans le monde moderne en 1637, et nous parlons ici, messieurs, en 1828, il ne s'est pas arrêté; il s'est développé avec le progrès proportionnel qui doit exister entre le mouvement du monde moderne, celui du monde grec et celui du monde oriental; et en un siècle, car ne nous datons que d'un siècle, il me semble que les systèmes philosophiques n'ont pas manqué à l'Europe. Non, ils ne lui ont pas manqué; cependant il est bien étrange qu'on accuse la philosophie moderne de se perdre dans un dédale de systèmes; c'est vraiment bien de la sévérité envers un pareil enfant. Je remarque que loin de s'être perdue dans un chaos de systèmes, sans avoir manqué de fécondité philosophique, elle n'a guère produit pourtant que deux ou trois grandes écoles; elle est encore au maillot pour ainsi dire; on peut être fier sans doute du peu qu'elle a fait, mais il faut compter beaucoup plus sur ce qu'elle fera, sur ce qu'elle est appelée à faire. Depuis le premier qui interpréta les Védas, jusqu'au dernier philosophe indo-chinois, la philosophie orientale n'a pas reculé. De Socrate à Proclus, la philosophie grecque n'a pas reculé; la philosophie moderne ne reculera pas plus de Descartes aux générations futures.

Remarquez que la philosophie moderne a son unité, comme la philosophie grecque. Son unité même me paraît jusqu'ici beaucoup plus frappante que sa diversité. Cette unité est et ne peut être que ce point commun à tous les philosophes, de faire usage de leur raison avec une liberté absolue. On dira que cet avantage n'a pas manqué aux penseurs du moyen âge. Saint Thomas, Abeilard, Érigène, étaient, il est vrai, des esprits originaux, téméraires; mais dans leur élan le plus hardi, ils avaient sans cesse les yeux sur les limites qui leur étaient tracées par l'autorité ecclésiastique; et ils s'y renfermaient, ou du moins ils prétendaient s'y renfermer. Aujourd'hui l'émancipation est complète; il règne même dans la philosophie de notre âge une sorte de scepticisme apparent, un esprit négatif excessif qui trahit à la fois et le besoin prédominant de la réflexion, et l'enfance de l'art de réfléchir. Ce phénomène n'est pas nouveau. Dans le début de la philosophie grecque, entre Périclès et Alexandre, l'esprit négatif, quoique fortement contenu par deux génies aussi profondément positifs que Platon et Aristote, était cependant à la mode; de même depuis Descartes, l'esprit négatif arrête encore, surtout en France, l'essor de la haute philosophie. Il ne faut ni s'en étonner ni s'en effrayer. Tout grand changement de l'esprit humain commence par l'hostilité; mais ce n'est là que le point de départ des grands mouvements, ce n'en est pas la fin. Les tracasseries du jour, passez-moi cette expression, contre ce qu'il y a de plus saint et de plus vénérable, feront place peu à peu au véritable esprit de notre époque. Nous déposerons ces habitudes étroites et pusillanimes dans un long usage de la liberté. Quand, au lieu d'être des affranchis, nous serons des hommes libres, il ne nous viendra pas à l'esprit de tourner cette liberté, dont nous

aurons la conscience pleine et entière, contre quoi que ce soit de noble et de grand : nous nous contenterons d'en faire usage, et la stérilité d'une critique minutieuse fera place à des vues positives, larges et fécondes.

Pensez-y, messieurs, rien ne recule, tout avance, la philosophie a gagné en passant de l'Orient à la Grèce, elle a gagné immensément en passant de la Grèce en Europe, elle ne peut que gagner dans l'avenir. J'ai essayé de vous montrer, dans ma dernière leçon, que la philosophie est, si je puis m'exprimer ainsi, le point culminant de la pensée individuelle; aujourd'hui vous avez vu s'agrandir sans cesse dans des proportions considérables le rôle qu'a joué tour à tour la philosophie dans les trois grandes époques de l'histoire du monde. Ma foi est que, dans un avenir inconnu, l'esprit philosophique s'étendra, se développera, et que tout comme il est le plus haut et le dernier développement de la nature humaine, le dernier venu dans la pensée, de même il sera le dernier venu dans l'espèce humaine, et le point culminant de l'histoire. Ainsi, dans l'Orient, sur cent créatures pensantes, et, par conséquent, en possession de la vérité, il y en avait une (je parle par chiffres pour me faire entendre) qui cherchait à se rendre compte de la vérité, et à s'entendre avec elle-même. En suivant ce calcul, en Grèce, il y en avait trois peut-être. Eh bien! aujourd'hui, même dans l'enfance de la philosophie moderne, on peut dire qu'il y en a probablement sept à huit qui cherchent à se comprendre, qui réfléchissent. Le nombre des penseurs, des esprits libres, des philosophes, s'accroîtra, s'étendra sans cesse, jusqu'à ce qu'il prédomine et devienne la majorité dans l'espèce humaine. Mais ce jour-là, messieurs, ce n'est pas demain qu'il luira sur le monde.

Messieurs, point de présomption, car nous sommes, je vous le répète, nous sommes d'hier, et nous sommes arrivés très-peu loin; mais ayons foi dans l'avenir, et par conséquent soyons patients dans le présent. Il y aura toujours des masses dans l'espèce humaine : il ne faut pas s'appliquer à les décomposer et à les dissoudre d'avance. La philosophie est dans les masses sous la forme naïve, profonde, admirable de la religion et du culte. Le christianisme, messieurs, c'est la philosophie du peuple. Celui qui porte ici la parole est sorti du peuple et du christianisme, et j'espère que vous le reconnaîtrez toujours à mon profond, à mon tendre respect pour tout ce qui est du peuple et du christianisme. La philosophie est patiente : elle sait comment les choses se sont passées dans les générations antérieures, et elle est pleine de confiance dans l'avenir : heureuse de voir les masses, le peuple, c'est-à-dire à peu près le genre humain tout entier, entre les bras du christianisme, elle se contente de lui tendre doucement la main, et de l'aider à s'élever plus haut encore. (*Attention marquée dans l'auditoire.*)

Messieurs, un homme que recommandaient de rares vertus et une haute capacité politique, du moins auprès de ceux qui ne sont pas assez aveugles pour contester à leurs adversaires, même les plus redoutables, les qualités qui les honorent, M. de Serre, en 1820, au progrès alors un peu menaçant peut-être de l'esprit de liberté, s'écriait avec un accent pathétique : « La « démocratie coule à pleins bords. » Un homme, que ne recommandaient pas des vertus moins pures et une capacité moins haute, et qui y joignait une intelligence admirable du temps présent, lui répondait : « Si par démocratie vous entendez le progrès « toujours croissant, depuis quelques siècles, de l'in« dustrie, des arts, des lois, des mœurs, des lu« mières, j'accepte une pareille démocratie; et, pour « ma part, loin de blasphémer mon siècle, je remercie « la Providence de m'avoir fait naître à une époque où « il lui a plu d'appeler un plus grand nombre de ses « créatures au partage des vertus, des mœurs, des « lumières, naguère réservées à quelques-uns. » Je vous gâte, messieurs, les belles paroles de M. Royer-Collard, en vous les citant de mémoire; mais je suis bien sûr de n'en pas fausser le sens, et d'être fidèle à sa pensée. On se plaint aussi beaucoup aujourd'hui des progrès sans cesse croissants de l'esprit philosophique, qui dissout, dit-on, et met en poussière les croyances politiques et les croyances religieuses de l'Europe moderne. D'abord, je ne vois pas cette dissolution, je n'y crois point; j'ai vu un peu l'Europe, et elle n'est pas près de se dissoudre. Il y a seulement, il y a, je le reconnais, un progrès considérable, un progrès perpétuel de l'esprit philosophique, de la réflexion appliquée à toute chose. L'espèce humaine aujourd'hui prend la robe virile; elle veut voir clair dans plus d'une chose où jadis des ténèbres respectables étaient devant elle. Eh bien! moi aussi, à ce spectacle, je remercie la Providence de m'avoir fait naître à une époque où il lui plaît d'élever peu à peu au degré le plus haut de la pensée un plus grand nombre de mes semblables.

Après avoir essayé, dans les deux premières leçons, d'absoudre la philosophie, ici par l'analyse, là par l'histoire, dans la prochaine leçon je présenterai quelques considérations sur l'histoire de la philosophie.

TROISIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Récapitulation des deux dernières leçons. Un mot sur la méthode employée. — Sujet de cette leçon : appliquer à l'histoire de la philosophie ce qui a été dit de la philosophie. — 1o Que l'histoire de la hilosophie est un élément spécial et réel de l'histoire universelle, comme l'histoire de la législation, des arts et des religions. — 2o Que l'histoire de la philosophie est plus claire que toutes les autres parties de l'histoire, et qu'elle en contient l'explication. Démonstration logique. Démonstration historique. Explication de la civilisation indienne par la philosophie. Bhagavad-Gita. Grèce. Explication du siècle de Périclès par la philosophie de Socrate. Histoire moderne. Explication du XVIe siècle par la philosophie de Descartes. Explication du XVIIIe siècle par la philosophie de Condillac et d'Helvétius. — 3o Que l'histoire de la philosophie vient la dernière dans le développement des travaux historiques, comme la philosophie est le dernier degré du développement intérieur de l'esprit, et du développement d'une époque.— Rapport de l'histoire de la philosophie à l'histoire en général. En Orient pas d'histoire, par conséquent pas d'histoire de la philosophie. — De la situation favorable de notre siècle pour l'histoire de la philosophie.

Messieurs,

Dans ma première leçon, j'ai essayé de démontrer que la philosophie est un besoin spécial, un élément incontestable de la nature humaine, et même que cet élément, aussi réel que tous les autres, leur était supérieur à tous en ce que d'abord il contient en lui toute lumière, ensuite en ce qu'il répand la lumière qui lui est propre sur tous les autres éléments, et qu'il les explique tous. Dans ma dernière leçon, appelant l'histoire au secours de l'analyse, j'ai démontré que la civilisation, image visible de la nature humaine, renferme aussi à toutes ses époques un élément philosophique, lequel soutient exactement avec les autres éléments de la civilisation le même rapport que l'élément philosophique que nous avions reconnu et signalé dans la conscience individuelle y soutient avec les autres éléments de la nature humaine. Voilà, messieurs, le point où nous sommes arrivés. Je me permets de recommander à votre attention la méthode qui nous y a conduits, car elle présidera à tout mon enseignement. Je serais heureux si je pouvais vous présenter ici quelques vérités importantes et peu répandues ; je le serais bien plus encore si je parvenais à établir dans votre esprit ce qui est au-dessus de toute vérité particulière, savoir, la méthode ; car la méthode, en vous garantissant l'exactitude des vérités que je développerai devant vous, vous donnera en même temps les moyens de rectifier les erreurs nombreuses qui m'échapperont sans doute, et de trouver vous-mêmes de nouvelles vérités. C'est ici surtout un cours de méthode ; et la méthode, je le répète, qui présidera à cet enseignement, est l'identité de la psychologie et de l'histoire.

Après avoir absous la philosophie, je viens aujourd'hui absoudre l'histoire de la philosophie ; je viens appliquer à l'histoire même de la philosophie tout ce que j'ai dit de la philosophie elle-même, vous la recommander aux mêmes titres, et démontrer aussi qu'elle soutient avec les autres branches de l'histoire universelle de l'humanité les mêmes rapports que soutient la philosophie avec les autres éléments de la civilisation et de la nature humaine. Cette leçon ne sera donc qu'un corollaire, un développement des deux premières.

D'abord il est tout simple que si la philosophie est un élément réel, un besoin fondamental de l'humanité, les diverses manières dont les hommes ont successivement satisfait ce besoin, selon les temps et selon les lieux, les développements que cet élément a reçus en passant à travers les siècles, méritent aussi d'être constatés, recueillis et reproduits ; qu'en un mot, l'histoire de la philosophie ait sa place dans l'histoire générale de l'humanité, tout comme l'histoire de l'industrie, l'histoire de la législation, l'histoire des arts, et celle des religions.

J'hésite à poursuivre, messieurs ; mais ce n'est pas moi, c'est la logique la plus vulgaire qui tire elle-même cette conséquence des prémisses que nous avons posées ; s'il est vrai, comme nous l'avons démontré, que l'élément philosophique dans la nature humaine soit supérieur à tous les autres éléments, je le dis avec un peu d'embarras, mais je suis forcé de le dire, l'histoire de la philosophie est également supérieure à toutes les autres parties de l'histoire de l'humanité : et elle leur est supérieure par les mêmes avantages qui recommandent la philosophie, savoir, qu'elle est plus claire que toutes les autres branches de l'histoire, et que si celles-ci lui prêtent leur lumière, elle leur en renvoie une autre tout autrement vive et pénétrante, qui les éclaire dans leurs dernières profondeurs, et jette un jour immense sur toutes les parties de l'histoire universelle.

Dire que l'histoire de la philosophie est plus claire que l'histoire politique, que celle des arts, que celle des religions, c'est, j'en conviens, avancer un paradoxe. Ce n'est pourtant que la suite de la proposition qui a été établie dans la première leçon, savoir, que toute clarté est dans les idées. Les abstractions philosophiques n'ont pas cette réputation, je le sais ; c'est pure ingratitude, messieurs ; car au fond nous prêtons toute créance à ces abstractions que nous accusons tant, nous ne croyons qu'à elles, nous ne comprenons qu'elles, et c'est en elles et par elles que nous com-

prenons tout. Prenons un exemple à la fois très-élevé et très-vulgaire : voici, messieurs, deux objets très-positifs, très-réels, très-déterminés, et qui n'ont rien d'abstrait, deux quantités concrètes; et en voici deux autres. En présence de ces deux groupes de quantités concrètes très-diverses, et quelles qu'elles soient, j'affirme, nous affirmons tous, que leur rapport numérique est un rapport d'égalité. Eh bien ! je vous le demande, cette vérité, ce rapport est-il dans le déterminé de ces objets, dans le concret, ou en est-il indépendant? Niez, si vous le pouvez, par exemple, que deux en soi égalent deux en soi; je vous demande si alors vous pourriez dire légitimement que ces deux quantités concrètes égalent ces deux autres quantités concrètes. Non, messieurs; donc c'est ici l'abstrait qui éclaire le concret, et qui constitue la vérité que d'abord nous y avions aperçue. Entendez-moi bien, messieurs : je ne veux pas dire que l'esprit humain débute par l'abstraction; que d'abord il ait en lui-même l'intelligence claire et parfaite des rapports abstraits des nombres, et qu'ensuite, armé de cette intelligence, il aborde les objets sensibles et les quantités concrètes, et détermine leurs rapports. Non, certes; mais je soutiens qu'à la vue de ces quantités concrètes, les sens et l'imagination sont frappés de la partie déterminée de ce phénomène extérieur et visible, mais que pour le rapport d'égalité, il échappe aux sens et à l'imagination, parce qu'il est invisible, intangible, et n'a pas d'existence concrète; et je soutiens que c'est l'esprit, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, qui, doué qu'il est de la faculté de concevoir les rapports des nombres, une fois que ces quantités concrètes ont été amenées devant les sens, et à cette condition, c'est l'esprit, dis-je, qui entrant en exercice, conçoit l'abstrait dans le concret, de sorte qu'alors, par une opération complexe, dont le mystère est le mystère même de la liaison de notre nature sensible et de notre nature intellectuelle, nous affirmons que ces deux quantités concrètes et ces deux autres quantités concrètes que voici sont numériquement égales. Or, tout comme ce qui aperçoit ce rapport est l'esprit et non le sens, de même la vérité, le rapport aperçu, est dans l'abstrait, non dans le concret; et nous n'admettons le rapport des quantités concrètes que parce que nous admettons le rapport des quantités abstraites en elles-mêmes; et aussitôt que nous avons dégagé par la réflexion les rapports abstraits des sujets déterminés qui les enveloppaient, nous savons que nous sommes arrivés en ce genre à la source même de la lumière. Ici donc toute lumière est dans l'abstraction. Prenons un autre exemple. Supposons qu'un certain phénomène ait lieu en ce moment, qu'un changement quelconque, positif, déterminé, concret, se passe sous nos yeux à l'instant où nous parlons, il n'est personne de nous qui à l'instant même ne suppose que ce changement n'est pas arrivé tout seul, c'est-à-dire qu'il a une cause quelconque, mais déterminée elle-même, positive, concrète : voilà ce que nous supposerions tous. Aussitôt qu'un phénomène nous apparaît, nous sommes faits de telle sorte que nous ne pouvons pas ne pas supposer une cause qui le fasse paraître et à laquelle nous le rapportons. Eh bien! où est, dans les choses extérieures, dans le phénomène visible, ce rapport que nous y supposons, le rapport de la cause à l'effet? Il n'est plus permis, depuis Hume, de supposer que le phénomène sensible, dans ce qu'il a de déterminé, de visible et de concret, renferme le rapport de l'effet à la cause; il est prouvé que le phénomène sensible ne donne qu'une conjonction fortuite, une connexion accidentelle; une bille, par exemple, qui est en mouvement à la suite d'une autre, un mouvement qui a lieu et un autre qui lui succède dans le temps et dans l'espace. Le rapport de la cause à l'effet y est pourtant, et le genre humain l'y met invinciblement. Il y est, mais ce n'est pas la sensibilité qui le découvre, c'est l'esprit; et réciproquement ce qui le constitue, ce n'est pas le phénomène sensible et concret, c'est précisément dans l'abstraction du principe que résident son essence et sa force; et ici encore c'est la vérité abstraite qui fonde et légitime la vérité qui se rencontre dans le concret. Encore une fois, l'abstraction n'est pas le début de l'intelligence, car l'intelligence ne débute pas par la réflexion; mais c'est l'abstraction qui, à l'insu de l'intelligence, la gouverne; et lorsque la réflexion l'a dégagée des clartés apparentes qui l'offusquaient, son évidence est telle que l'intelligence alors n'en demande et n'en admet plus aucune autre. Dans le monde visible est une arithmétique et une géométrie supérieure que le monde contient, mais qu'il ne constitue pas, une arithmétique et une géométrie tout abstraite que l'œil du vrai géomètre aperçoit, et dans laquelle il voit la nature beaucoup plus qu'il ne la voit dans la nature. Pour Aristote, le principe abstrait de la causalité, invisible et inimaginable, et purement intelligible, la catégorie de la cause dans son abstraction, est le secret de la vie intime de la nature et de ces mêmes phénomènes du mouvement qui la manifestent et qui la voilent. Toute lumière, comme toute vérité, est donc dans l'abstraction, c'est-à-dire dans la réflexion, c'est-à-dire encore dans la philosophie. Je me hâte d'arriver à l'histoire.

Dans l'histoire aussi, messieurs, dans toute époque de la civilisation, il y a deux éléments. Il y a des événements matériels, qui s'accomplissent tantôt sur les champs de bataille, tantôt dans le cabinet; il y a les mouvements plus ou moins considérables de l'industrie; il y a les chefs-d'œuvre des différents arts; il y a le règne de tel ou tel culte. C'est là l'élément

extérieur, et, pour ainsi dire, le concret d'une époque. La pensée de l'époque est là sans doute; mais elle y est sous des formes qui en la manifestant l'expriment infidèlement, puisque chacune d'elles ne l'exprime et ne peut l'exprimer qu'à sa manière, c'est-à-dire d'une manière spéciale, déterminée, et par conséquent bornée, de sorte qu'il y a contradiction nécessaire entre la pensée et la forme qui la représente. Mais la philosophie dégage la pensée de toute forme extérieure. Elle est l'identité du sujet de la pensée et de son objet, l'identité absolue de la pensée qui se prend elle-même pour terme de sa propre action. Plus de forme étrangère; par conséquent plus de forme bornée et finie; par conséquent encore, toute contradiction est levée. Enfin la philosophie, c'est la réflexion; la réflexion est la conscience la plus nette de soi-même. Ainsi c'est dans la philosophie que la pensée d'une époque arrive à se savoir elle-même; partout ailleurs elle ne se sait pas; elle est sans doute, mais elle est pour elle-même comme si elle n'était point. La philosophie est donc l'élément interne, l'élément abstrait, l'élément idéal, l'élément réfléchi, la conscience la plus vive et la plus haute d'une époque.

A toutes les époques de la civilisation, règne une pensée obscure, intime, profonde, qui se développe comme elle peut dans l'élément extérieur de cette époque, dans les lois, les arts, la religion, lesquels sont pour elle des symboles plus ou moins clairs, qu'elle traverse successivement pour revenir à elle-même, et pour acquérir de soi une conscience et une intelligence complète, après avoir épuisé son développement total. Or cette conscience et cette intelligence, elle ne l'acquiert que dans la philosophie. Parcourez les annales de la civilisation, vous trouverez que c'est toujours la philosophie d'une époque qui en renferme la pensée complète, qui la dégage de ses voiles politiques et religieux, et se charge, pour ainsi dire, de la traduire en une formule abstraite, nette et précise. Prenez à volonté telle ou telle époque de l'histoire de l'humanité; ôtez-en la philosophie, ôtez-en toutes les lumières que vous devez à vos souvenirs de la philosophie de cette époque, vous verrez combien elle s'obscurcit; au contraire, rendez-lui son élément philosophique, vous lui rendez son explication et sa lumière.

Transportez-vous, messieurs, en Orient, et, pour borner votre horizon, arrêtez-vous dans l'Inde. Jetez les yeux sur ce symbolisme universel qui éclate partout, et partout sans doute exprime quelque chose, et cherchez sincèrement ce qu'il exprime, ce que veut dire cette histoire politique à moitié mythologique, sans chronologie, comme l'éternité; ce que signifient ces monuments de l'art et de la religion, si bizarres, si démesurés, en apparence si extravagants. Il y a là-dessous une idée sans doute; mais demandez-vous quelle elle est. Si vous êtes de bonne foi, vous conviendrez que rien de bien net ne sort de ce spectacle extraordinaire. Pour moi, malgré quelques études antérieures, j'avouerai que bien souvent, en considérant de nouveau les divers monuments de cette vieille civilisation, ma pensée fléchit et se trouble. Mais je n'ai besoin que de relire quelques pages d'un ouvrage philosophique, et aussitôt l'ordre, la clarté, la précision, rentrent dans ma pensée : une lumière vaste et sûre se lève à mes yeux sur cette civilisation mystérieuse, et l'esprit de ses cultes, de ses arts, de ses lois, réfléchi tout entier sur ce seul point, s'y manifeste à découvert.

Ouvrez, par exemple, le Bhagavad-Gita; c'est un épisode très-court d'un poëme immense. Deux grandes armées, celles des Pandoos et des Kouroos, sont en présence, et près d'en venir aux mains. Un immense carnage se prépare. Dans l'une des deux armées se trouve un jeune guerrier très-brave de sa personne, mais qui, au moment de verser le sang de ses parents, de ses amis, car les deux armées sont composées d'amis et de parents, sent son courage l'abandonner. Il engage un autre personnage à avancer un peu son char au milieu de la plaine, afin de reconnaître la situation des choses; et après avoir parcouru des yeux les deux armées, le bon Ardschunas avoue à Crishna son incertitude : que lui répond Crishna? « En vérité, Ardschunas, tu es bien ridicule avec ta pitié. Que parles-tu d'amis et de parents? Que parles-tu d'hommes? Parents, amis, hommes, bêtes ou pierres, c'est tout un. Une force perpétuelle et éternelle a fait tout ce que tu vois, et le renouvelle sans cesse. Ce qui est aujourd'hui homme, hier était plante, demain, peut-être, le redeviendra. Le principe de tout cela est éternel; qu'importe le reste? Tu es, comme Schratrias, comme homme de la caste des guerriers, condamné à te battre. Fais-le donc : il en résultera un carnage épouvantable. Eh bien! le lendemain le soleil luira sur le monde, et éclairera des scènes nouvelles, et le principe éternel subsistera. Hors ce principe, tout est illusion. L'erreur fondamentale est de prendre au sérieux ce qui n'est qu'apparent; si tu attaches de la valeur à ces apparences, tu te trompes; si tu en attaches à ton action, tu te trompes encore; car comme tout n'est qu'une grande illusion, l'action, quand on la prend au sérieux, n'est qu'une illusion elle-même; la beauté, le mérite de l'action, c'est d'être faite avec une profonde indifférence aux résultats qu'elle peut produire. Il faut agir, sans doute, mais comme si on n'agissait pas. Rien n'existe que le principe éternel, l'être en soi. Il s'ensuit que la suprême sagesse est de tout laisser faire, de faire ce qu'on est forcé de faire, mais comme si on ne le faisait

pas, sans s'occuper du résultat, immobile à l'intérieur, et les yeux sans cesse fixés sur le principe absolu qui seul existe d'une véritable existence. »

Voilà, messieurs, sous une forme un peu occidentale, le résumé philosophique de ce sublime épisode. Maintenant, ce flambeau à la main, examinez ce qui d'abord vous avait paru si obscur, et ces ténèbres au moins vous deviendront visibles. Vous comprendrez comment devant ce théisme terrible et chimérique, figuré dans des symboles extravagants et gigantesques, la nature humaine a dû trembler et s'anéantir; comment l'art, dans sa tentative impuissante de représenter l'être en soi, a dû se livrer sans mesure à des créations colossales et déréglées; comment Dieu étant tout et l'homme rien, une théocratie formidable a dû peser sur l'humanité, lui ôter toute liberté, tout mouvement, tout intérêt pratique, par conséquent toute vraie moralité, et comment encore l'homme, se méprisant lui-même, n'a pu songer à recueillir la mémoire des actions qu'il ne faisait pas, comment il n'y a pas d'histoire humaine dans l'Inde, et, par conséquent, pas de chronologie.

Passez, messieurs, de l'Orient dans la Grèce. Placez-vous dans le siècle de Périclès, par exemple, et comparez-y, en fait de clarté, les événements extérieurs, les mesures législatives, les ouvrages des arts, les représentations de la religion, avec ces abstractions, en apparence inintelligibles, qu'on appelle la philosophie, et voyez de quel côté vous vient le plus de lumière sur l'esprit de ce grand siècle.

Périclès fait une loi, en vertu de laquelle tous les soldats de l'armée de terre et de mer recevront une paye. Que signifie une pareille loi? En y réfléchissant, on trouve qu'elle convenait fort à la dictature de Périclès, qui, en faisant passer une pareille loi sous son administration, s'attachait l'armée de terre et de mer. En y réfléchissant, on trouve encore d'autres manières de comprendre cette loi, et l'intention de son auteur. Mais enfin, prise en elle-même, quel grand jour jette-t-elle sur l'époque dont elle fait partie? Éclaire-t-elle beaucoup les autres éléments de cette époque? Que fait-elle pour l'histoire de l'art, et celle de la religion athénienne?

Changez l'exemple. Prenez un ouvrage d'art de cette époque; prenez cette belle statue que vous pouvez voir ici dans le musée du roi, et qui peut être rapportée au siècle de Périclès, la Pallas qu'on appelle *la Pallas de Velletri* (1). Si vous vous la représentez bien, et si vous la comparez avec les autres statues analogues que produisait le ciseau grec un siècle ou deux avant celui de Périclès, vous y trouverez une différence frappante. Dans les unes, vous voyez des bras serrés auprès du corps, des pieds joints ensemble, une roideur, une absence de mouvement et de vie, enfin un aspect général qui contraste merveilleusement avec celui qu'offre d'abord cette admirable statue. Elle est encore compacte, assez massive, grande au-dessus de la nature ordinaire, et d'un style très-sévère; mais les pieds sont déjà suffisamment séparés les uns des autres : à la rigueur, elle pourrait marcher. Les draperies marquent sans recherche les différentes parties du corps; on sent qu'un être vivant est dessous. Un bras porte l'égide, et l'autre le signe même de toute activité et de toute énergie, la lance. Dans ses traits, sur son front est une pensée calme et profonde : on voit que ce n'est pas une femme; on voit en même temps que ce n'est pas une divinité indifférente à l'humanité, une qualité essentielle de l'être, mais quelque chose de surhumain et d'humain à la fois qui a la conscience de soi, qui peut, qui sait, qui veut, qui agit. Il ne faut pas une étude bien profonde pour être frappé de ce caractère de *la Pallas,* surtout par son contraste avec les ouvrages analogues antérieurs; cependant, je ne suis pas bien sûr de n'emprunter pas à mes études philosophiques quelque chose de cette manière de concevoir *la Pallas.* Cela est si vrai, qu'on dispute encore sur cette statue, comme sur la loi de Périclès.

Examinez le culte le plus clair de tous les cultes de la Grèce, celui de la ville des lumières, le culte d'Athènes, le culte de Minerve; mettez-vous en présence, sinon des monuments, au moins des descriptions qui nous en restent. On dit que tous les ans dans les grandes panathénées, on portait en procession à l'acropolis, un vaisseau symbolique avec un voile mystérieux, sur lequel étaient figurées les actions de la déesse, par exemple, sa victoire sur les Titans, enfants de la Terre. Nous entrevoyons bien, surtout aujourd'hui, quelque chose dans ces représentations symboliques; on voit bien qu'il y a là l'idée d'une lutte entre la force morale et la force physique; que cette Pallas n'est pas un symbole astronomique, comme les divinités de l'Égypte, et que ce n'est pas ici une religion de la nature; qu'il y a des allusions à la civilisation et aux lois. On aperçoit tout cela, mais si obscurément, que dans un dialogue de Platon, Socrate déclare qu'il ne comprend absolument rien à toutes ces représentations fabuleuses; et, s'adressant à un ministre du culte, il lui demande s'il entend quelque chose à de pareils contes. Socrate l'interroge encore sur un autre culte, celui de Jupiter, où il était dit que Jupiter, pour punir quelque mauvaise action de son père Saturne, l'avait mutilé, drame mythologique d'où l'interlocuteur de Socrate, ayant à blâmer une action de son père, conclut que, pour imiter Jupiter, il ne peut mieux faire que d'ac-

(1) Musée du roi, salle de la Pallas, n° 310. Voyez la *Description des Antiques*, pag. 135.

cuser lui-même son père en justice et de demander sa mort. Voilà comment Euthyphron (1) entendait le culte de Jupiter. Socrate avait la bonne foi de déclarer qu'il n'y comprenait rien. Aujourd'hui nous y comprenons davantage. Cependant la critique symbolique a-t-elle réussi à dissiper toute obscurité à cet égard ?

Au contraire, prenez la philosophie de Socrate. Socrate n'a pas de système, mais il a des directions pour la pensée. S'il ne lui trace pas toute sa carrière, il lui assigne au moins son point de départ ; ce point de départ, c'est la réflexion appliquée à toutes choses; mais d'abord à la nature humaine. L'étude de la nature humaine, la connaissance de soi-même, tel est le vrai début de la philosophie pour Socrate. Tandis qu'avant lui les pythagoriciens mettaient toute philosophie dans la théologie, et les Ioniens dans la physique, Socrate démontra le premier que si l'homme est en rapport avec le monde et avec Dieu, c'est en vertu de sa propre nature, par les lois de sa nature; qu'ainsi, c'est cette nature qu'il faut examiner avant tout, afin de savoir quels peuvent être les vrais rapports de la créature humaine, une fois bien connue, avec ce qui n'est pas elle, avec le monde et avec Dieu ; en un mot, à la théologie et à la cosmologie, Socrate substitua ou ajouta le psychologie. Ainsi sans mystère et sans voiles, voilà l'être libre, l'être en possession du mouvement volontaire, l'être personnel, l'être social et progressif, capable de prévoir et de vouloir et d'exécuter sa volonté ; capable d'énergie et de sagesse ; voilà l'homme enfin, jusque-là négligé et inaperçu par la physique et la théologie, établi comme le point de départ et le centre de toute étude, constitué à ses propres yeux un être d'un prix infini, et le plus digne objet de la pensée. Voilà ce que dit catégoriquement la philosophie socratique dans les formules sévères et lucides de l'abstraction métaphysique. Cette abstraction est une lumière immense sur tout le siècle qui a pu la produire. Rien n'est plus clair avec elle que le siècle de Périclès. Si le travail général de l'époque a abouti à la création de la psychologie, il faut bien que l'idée même de la psychologie, savoir, l'importance de la personnalité humaine, ait présidé à la formation de cette époque et à l'organisation des divers éléments dont elle se compose. Que de choses alors vous comprendrez, qui, auparavant, étaient pour vous des énigmes indéchiffrables ! Il est clair que l'idée fondamentale du siècle qui a créé la psychologie doit avoir été l'idée de la grandeur de la personnalité sous toutes les formes, à tous les degrés, dans le ciel, comme sur la terre, dans la religion, dans les arts et dans les lois, comme dans la philosophie. Toutes les fois que la philosophie s'occupera de la personne, ajoutera une immense importance à l'étude de la personne humaine, c'est que le temps de la personnalité est venu ; alors assurez-vous que les dieux devant lesquels cette personnalité se mettra à genoux, seront des dieux plus ou moins personnels, assurez-vous que les représentations de l'art ne tomberont plus dans un grandiose extravagant, mais qu'elles auront ce caractère de mesure, de fini au sein même de l'infini, qui est précisément le caractère de la personne ; enfin, assurez-vous que la législation du temps sera une législation qui respectera la liberté, la protégera, la répandra, qu'elle sera libérale et plus ou moins démocratique. Voilà pourquoi, au lieu de faire une armée équipée à ses propres frais, par conséquent composée des meilleures familles, des riches, et des *eupatrides*, Périclès a fait une armée civique, une armée dans laquelle tout le monde, pauvres comme riches, pouvait entrer, une armée pénétrée de l'esprit du temps, et capable de le défendre. Voilà encore l'explication de la loi par laquelle Périclès donnait quelques oboles à tous les citoyens nés libres qui assisteraient aux assemblées politiques. Je ne dis pas que sans l'élément philosophique le siècle de Périclès soit incompréhensible, mais il me semble qu'il doit maintenant vous paraître incontestable que la plus haute clarté lui vient des abstractions mêmes de la philosophie socratique.

Si nous appliquons ce point de vue à l'histoire moderne, nous ne le trouverons pas moins fécond et moins lumineux. D'abord, en général, dans le progrès de la civilisation, les éléments extérieurs de chaque siècle, et si vous me permettez ce langage, les symboles de l'idée de chaque siècle, se dégagent, s'éclaircissent, révèlent sans cesse davantage l'esprit qui les anime. Ainsi l'idée du monde grec est plus transparente que celle du monde oriental ; et l'idée de l'histoire moderne l'est plus encore que celle de l'histoire ancienne. Chez nous, les arts, les lois, les événements politiques, les événements religieux, ont un caractère plus idéal et plus lumineux ; mais si lumineux que soit ce caractère, il n'est pas mal, pour le mieux comprendre encore, de s'adresser à la philosophie du temps qui s'est chargée d'en donner la formule la plus précise, la plus générale. On comprend sans doute assez aisément, surtout aujourd'hui, la pensée intérieure cachée dans les mouvements religieux du XVIe siècle, et celle des mouvements politiques de la révolution d'Angleterre. Cependant, sans insister sur ce point, je demande si on ne la comprend pas tout autrement encore, lorsqu'on la voit à la fin du XVIe siècle se résoudre dans la philosophie cartésienne. Le XVIe siècle, avec ses tendances les plus intimes, inconnues à lui-même, agrandies et idéalisées, développées jusqu'à leur dernière conséquence, s'est fait homme,

(1) Voyez le dialogue de ce nom, dans le tome premier de ma traduction de Platon, pag. 19, 20, 21.

messieurs, dans la personne de celui qui vint dire en 1637 : « Il n'y a d'autre autorité que celle de la pensée individuelle ; l'existence même a pour unique manifestation la pensée ; et je ne suis pour moi-même que parce que je pense. L'autorité de toutes les vérités possibles n'est pour moi qu'à ce titre, qu'elles soient évidentes pour moi dans ma libre pensée. » Ce n'est pas seulement l'autorité d'Aristote qui est par là récusée ; c'est toute autre autorité que celle de la pensée. Encore une fois, sans insister davantage, vous concevez quelle nouvelle lumière un pareil fait ajoute à tous les faits contemporains.

Je pourrais prendre à volonté, messieurs, un certain nombre de siècles, et vous proposer, les éléments extérieurs de chacun de ces siècles étant donnés, de déterminer devant vous la philosophie à laquelle ce siècle a dû aboutir ; ou plutôt, et avec bien plus d'assurance, la philosophie d'une époque étant donnée, de déterminer de là, d'une manière générale, le caractère de tous les éléments extérieurs de cette époque. Je me bornerai au XVIII[e] siècle. Prenez la philosophie du XVI[e] siècle, messieurs, et voyez si, cette philosophie une fois donnée, vous n'en déduisez pas immédiatement et parfaitement le siècle entier.

Supposez, messieurs, qu'au milieu d'un siècle, un homme se lève et dise : Il n'y a aucune idée qui ne vienne à l'homme par ses sens ; et supposez que cette proposition soit acceptée universellement, et qu'elle fasse la philosophie du siècle ; supposez encore qu'à côté de cet homme un autre se lève et ajoute : Comme il n'y a rien dans la pensée qui ne soit venu par les sens, et que toutes nos idées, en dernière analyse, se réduisent à des sensations ; de même, dans les motifs déterminants de nos actions, il n'y en a point qui ne puisse se ramener à un motif intéressé, à l'égoïsme. Supposez que cette doctrine ait paru si simple, si évidente, si incontestable au siècle qui l'écouta, qu'elle n'ait rencontré aucune contradiction, qu'elle se soit établie sans combat, dans tous les rangs, dans toutes les classes, et que, dans les salons de la capitale, l'immense succès de cette doctrine ait fait dire tout simplement à une personne qui représentait pour ainsi dire en petit toute l'intelligence de son époque : « Le succès du livre d'Helvétius n'est pas étonnant : c'est un homme qui a dit le secret de tout le monde. » Non certes, ce n'est pas là le secret de tout le monde ; ce n'est pas le secret de l'humanité, et de toutes les époques de l'histoire ; mais il est très-vrai que c'était le secret de celle-là, et de tout le monde à peu près au XVIII[e] siècle.

Eh bien, messieurs, je vous le demande : cette lumière une fois allumée dans le XVIII[e] siècle, ne s'oriente-t-on pas aisément dans ce siècle ; ne peut-on pas déterminer d'avance le caractère nécessaire de tous les autres éléments de ce siècle ? Quel pourra être le gouvernement à une pareille époque ? Ce ne sera pas assurément un gouvernement libre, fondé sur la connaissance et le respect des droits de l'humanité ; car comment ces droits eussent-ils pu être soupçonnés, revendiqués, conquis ? La philosophie de la sensation et de l'égoïsme a dû être contemporaine d'un ordre social sans dignité, d'un gouvernement arbitraire et absolu, mais d'un gouvernement absolu qui lui-même succombe de faiblesse et de corruption. Il répugne qu'alors la religion ait eu aucun empire sur les âmes, car toute religion, quelle qu'elle soit, inculque une toute autre doctrine que celle de la domination des sens et du plaisir. Les arts et la poésie y seront nécessairement petits et mesquins, car il impliquerait que la forme de la pensée et du sentiment fût grande là où le sentiment et la pensée manqueraient de grandeur.

Parcourez ainsi tous les éléments du XVIII[e] siècle, vous en pourrez d'avance parfaitement déterminer le caractère, en y cherchant la contre-épreuve de la philosophie de cette époque. On peut, je le répète, faire les deux opérations suivantes : ou des éléments extérieurs d'une époque aller à la philosophie de cette époque, ou de la philosophie de cette époque aller aux autres éléments contemporains, avec cette différence qu'en se plaçant dans la philosophie, on se place dans le cœur même de l'époque, tandis que si vous vous placez dans un autre élément quel qu'il soit, vous restez à l'un des points de la circonférence, et le mouvement total vous échappe.

Si ces considérations sont vraies, il s'ensuit que comme la philosophie est le point culminant de la nature humaine, l'histoire de la philosophie est aussi le point culminant de l'histoire, qu'elle est seule la vraie histoire, qu'elle est, il faut bien le dire, l'histoire de l'histoire.

L'histoire de la philosophie est aux autres parties de l'histoire de l'humanité ce que l'histoire de l'humanité est à celle de la nature extérieure. Dans la nature extérieure est aussi une pensée, mais une pensée qui s'ignore elle-même, qui, cachée et comme ensevelie dans le monde inorganique, commence à se manifester dans le monde végétal, se manifeste davantage encore dans l'animalité, et qui ne se saisit elle-même et ne dit *moi* que dans l'humanité, je veux dire dans la conscience de l'homme. Oui, messieurs, il y a aussi une histoire du monde extérieur ; car ce monde extérieur a sa base, son développement régulier et son progrès. Il y a une échelle des êtres impersonnels, que parcourt la pensée pour arriver à la conscience d'elle-même ; elle commence à se savoir dans l'humanité. Ici commence pour elle un nouveau développement, plus riche encore et tout aussi régulier que le précédent, qu'elle doit parcourir aussi pour arriver, non plus à la simple conscience, mais à la connaissance absolue d'elle-

même. Il lui faut, pour parvenir à cette connaissance pleine et entière de sa nature et des richesses qu'elle renferme, le même travail qu'il lui a fallu pour arriver de la nature inorganique à la nature personnelle. Ce travail est l'histoire entière de l'humanité, avec tous ses éléments, l'histoire industrielle et politique, l'histoire des religions, l'histoire des arts; le dernier et le plus élevé est l'histoire de la philosophie. C'est là seulement que l'humanité se connaît elle-même pleinement dans toute la richesse de son développement, et avec tous ses éléments, élevés, pour ainsi dire, à leur plus haute puissance, et placés dans leur jour le plus vrai. Comme l'histoire de l'humanité est la couronne de l'histoire de la nature, de même l'histoire de la philosophie est la couronne de l'histoire de l'humanité.

Voilà pourquoi l'histoire de la philosophie vient toujours la dernière. Quand l'histoire politique, l'histoire des arts, l'histoire des religions est faible, l'histoire de la philosophie est faible ou nulle. Lorsque grandit l'histoire, celle de la philosophie grandit dans la même proportion. Dans l'Inde, par exemple, nous avons vu qu'il n'y a point d'histoire, par la raison qu'il n'y a point de liberté, que les hommes ne se prenant au sérieux, ni eux ni leurs actions, ne songent pas à les enregistrer et à en tenir compte, et que les chefs étant des prêtres, et ces prêtres représentant leurs dieux, étant dieux eux-mêmes, la chronologie se confond dans la mythologie, et l'histoire n'a pu arriver à une existence indépendante. Or, là où il n'y a point d'histoire, ou presque point d'histoire des autres éléments de la civilisation, n'attendez pas une histoire de la philosophie. Dans la Grèce commencent avec la liberté la chronologie et l'histoire. Là les hommes étant libres, et se respectant, prennent au sérieux les actes qu'ils font, les recueillent, écrivent d'abord des chroniques, et peu à peu s'élèvent à l'histoire proprement dite. Alors, mais seulement alors, une histoire de la philosophie est possible. C'est aussi en Grèce qu'est née l'histoire de la philosophie; mais elle y est restée et devait y rester dans l'enfance. Comme l'histoire politique avait brillé seule en Grèce, et qu'il n'y avait presque pas eu d'histoire ni des arts, ni des religions, l'histoire de la philosophie a participé de cette faiblesse générale; elle est à peine sortie de la chronique; du moins il n'est venu jusqu'à nous que des espèces de chroniques de la philosophie ancienne. Dans le moyen âge il n'y a eu que des chroniques en tout genre. C'est avec la civilisation moderne que l'histoire a commencé, qu'elle est sortie de la chronique, et qu'elle est arrivée enfin à sa véritable forme. Elle a passé peu à peu de la politique dans l'art, et de l'art dans la religion. Depuis un demi-siècle des travaux considérables ont été entrepris sur les parties les plus élevées de l'histoire de l'humanité. L'histoire de la philosophie est venue à son tour et à sa place dans ce progrès général des travaux historiques. Il appartenait à l'Allemagne, cette terre classique de l'histoire en tout genre, de donner à l'histoire de la philosophie une impulsion puissante. Il est dans la force des choses, dans les destinées de la civilisation, de l'histoire et de la philosophie, que ce mouvement s'étende sans cesse. Née d'hier, un immense avenir est devant l'histoire de la philosophie. Venue la dernière, la place la plus haute lui est réservée : les destinées de la philosophie doivent être les siennes. Espérons que la France, qui déjà commence avec tant d'éclat l'histoire politique, qui a donné un successeur à Winckelmann, un interprète à Creuzer, la France, qui jadis a produit Descartes, ne sera pas infidèle à elle-même, et qu'après être rentrée dans la carrière philosophique qu'elle a ouverte aux autres peuples, elle entrera à son tour dans celle de l'histoire de la philosophie, et y marquera sa trace. Je serais heureux, messieurs, que cet enseignement pût hâter cet avenir et attirer l'attention et l'intérêt de tant d'esprits pleins d'ardeur et de force sur la philosophie et sur son histoire !

QUATRIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Que l'histoire de la philosophie est à la fois spéciale et générale. — Des qualités d'un historien de la philosophie. De l'amour de l'humanité. — De la méthode historique. Deux méthodes. Méthode empirique; qu'elle est à peu près impraticable, et ne peut donner la raison des faits. — De la méthode spéculative. — Alliance des deux méthodes en une seule, qui, partant de la raison humaine, de ses éléments, de leurs rapports et de leurs lois, chercherait le développement de tout cela dans l'histoire. Le résultat d'une pareille méthode serait l'identité du développement intérieur de la raison et de son développement historique, l'identité de la philosophie et de l'histoire de la philosophie. — Application de cette méthode. Trois points que la méthode doit embrasser : 1o L'énumération complète des éléments de la raison; 2o leur réduction; 3o leurs rapports et tous leurs rapports. — Antécédents historiques de cette recherche. Aristote et Kant. Vices de leur théorie. — 1o Énumération des éléments de la raison; 2o réduction à deux, l'unité et la variété, l'identité et la différence, la substance et le phénomène, la cause absolue et la cause relative, le fini et l'infini, la pensée pure et la pensée déterminée; 3o rapports. — Contemporanéité des deux éléments essentiels de la raison dans l'ordre de leur acquisition. — Dans l'essence, supériorité et antériorité de l'un sur l'autre. Dans le temps, coexistence nécessaire des deux. — Génération de l'un par l'autre. — Résumé.

MESSIEURS,

La philosophie est à l'humanité ce que l'humanité est à la nature; de même ce que l'histoire de l'huma-



nité est à l'histoire de la nature, l'histoire de la philosophie l'est à l'histoire de l'humanité. Une grande pensée aussi, une pensée divine est dans le monde physique, mais elle y est sans se connaître elle-même; ce n'est qu'à travers les différents règnes de la nature, et par un travail progressif, qu'elle arrive à la conscience d'elle-même dans l'homme; là, elle ne se connaît d'abord que bien imparfaitement, et c'est encore de degrés en degrés, et pour ainsi dire de règne en règne, et par le travail progressif de l'histoire qu'elle parvient non plus seulement à la conscience, mais à l'intelligence pleine et entière d'elle-même. Cette intelligence absolue et adéquate de la pensée par elle-même, c'est l'histoire de la philosophie.

La conséquence de ceci, messieurs, est que l'histoire de la philosophie est à la fois une histoire spéciale, et une histoire très-générale. Elle est spéciale, car elle retrace le développement d'un élément spécial de la nature humaine, la raison; sous ce rapport, elle a ses événements à elle, ses lois particulières, son mouvement qui lui est propre, un monde à part. Mais comme le développement de la raison présuppose le développement de tous les autres éléments de la nature humaine, l'histoire de la philosophie présuppose toutes les autres branches de l'histoire, l'histoire de l'industrie, celle de la législation, celle de l'art, celle de la religion; son mouvement réfléchit tous les mouvements qui se passent dans les sphères antérieures et secondaires; ses lois enveloppent toutes les autres lois; enfin, messieurs, elle est, comme je l'ai dit dans ma dernière leçon, l'histoire de l'histoire. On a regardé, comme une conquête importante de l'esprit historique depuis un siècle, de s'être élevé de l'intérêt jusqu'alors concentré dans quelques individus, et dans les événements diplomatiques et militaires, à l'intérêt supérieur des mœurs, de la législation, des arts, du culte dans un peuple, un pays, une époque donnée, et ç'a été là, en effet, un progrès réel de l'histoire. Mais qu'est-ce qu'un peuple, un pays, une époque dans le mouvement général de l'humanité, dans lequel se rencontrent tous les peuples, tous les pays, toutes les époques, toutes les législations, tous les systèmes d'art, toutes les religions? L'idée de reproduire ce mouvement total devait être une conquête tardive de l'histoire; elle date des dernières années du dernier siècle. Eh bien, messieurs, ce grand mouvement n'est lui-même que la base de l'histoire de la philosophie. Je n'exagère pas; je ne fais que tirer la conséquence directe de ce principe, que la raison domine toutes ses applications, qu'elle explique tout, et qu'elle ne peut être expliquée.

Une véritable histoire de la philosophie, en même temps qu'elle doit être spéciale, doit donc être universelle et se lier à l'histoire entière de l'humanité. Rien de ce qui est humain ne peut lui être étranger; car rien de ce qui est humain n'échappe à l'histoire de l'humanité, et tout le travail de l'histoire de l'humanité passe dans l'histoire de la philosophie. L'histoire entière de la civilisation n'est que le piédestal de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie est donc éminemment humaine; elle contient l'histoire des religions, l'histoire des arts, l'histoire des législations, l'histoire de la richesse, et, jusqu'à un certain point la géographie physique elle-même. Car si l'histoire de la philosophie tient à l'histoire de l'humanité, l'histoire de l'humanité tient à celle de la nature, base première et théâtre de l'humanité, à la constitution du globe, à sa division, en un mot, à la géographie physique. Considérée sous ce point de vue, l'histoire de la philosophie prend le plus haut intérêt; mais, pour arriver à cette hauteur, il lui fallait traverser bien des siècles, il fallait que la philosophie, dont elle n'est que la représentation, fût elle-même arrivée à saisir l'harmonie universelle des choses, l'harmonie de la nature et de l'humanité, et celle de toutes les parties de l'humanité entre elles, sous la domination de la raison.

Qui remplira, messieurs, cet idéal de l'histoire de la philosophie? Il faudrait un homme qui joignît les connaissances les plus diverses et l'érudition la plus étendue à des vues philosophiques supérieures, un homme qui ne fût étranger à aucun des faits dont se compose l'immense histoire de l'humanité, et qui dominât tous ces faits par la pensée, qui, en même temps qu'il pourrait les suivre dans tout leur développement extérieur, pût concevoir leurs rapports secrets, leur ordre véritable, et aller puiser cet ordre à sa source unique, dans l'intelligence des éléments constitutifs de l'humanité, et, du sein de ce monde invisible de la conscience, prophétiser en quelque sorte les événements du monde extérieur de l'histoire. Il ne faudrait pas moins que Leibnitz lui-même, c'est-à-dire l'esprit le plus grand et le savoir le plus vaste, et Leibnitz encore au sommet du dernier siècle de l'humanité.

Je détourne les yeux, messieurs, de cet idéal de l'historien de la philosophie; je n'ose envisager qu'une seule des qualités nécessaires à cet historien; mais celle-là je la regarde en face très-volontiers, parce qu'elle n'est pas une qualité de l'esprit, mais une qualité morale, presque une vertu, qu'on ne peut trop se rappeler à soi-même, afin de ne jamais la perdre de vue et dans la science et dans la vie : je veux parler de l'amour de l'humanité. Le vrai amour de l'humanité doit nous attacher à tout ce qui est de l'homme. Si vous aimez la nature humaine, il faut l'accepter telle qu'elle est, et la prendre par tous ses côtés. Or elle est tout entière dans chacun de vous. Rentrez dans votre conscience; saisissez-y toutes les parties de

l'homme, n'en retranchez aucune; acceptez également l'idée de l'utile, l'idée du juste, l'idée du beau, l'idée du saint, l'idée du vrai, du vrai en soi; c'est par là que vous vous exercerez à comprendre toutes les parties de l'histoire de l'humanité; car s'il y a dans la nature humaine un seul élément qui vous soit à charge, pour lequel vous éprouviez quelque répugnance, vous transporterez ces préjugés dans l'histoire; et comme vous aurez mutilé l'humanité en vous, de même vous la mutilerez dans l'histoire; vous succomberez à des préjugés fanatiques d'un genre ou d'un autre; vous n'apercevrez dans l'histoire que l'industrie, ou l'art, ou la religion, ou la législation, ou la philosophie. Ne séparez rien de tout cela, messieurs, acceptez tout cela, car tout cela est de l'homme. Étudiez l'humanité tout entière, en vous d'abord et dans votre conscience, puis dans cette conscience du genre humain qu'on appelle l'histoire. *Homo sum et nihil humani à me alienum puto.* Que ce soit là notre commune devise! (*Applaudissements.*) Je tâcherai de ne pas y être infidèle dans cette histoire de la philosophie, qui, dans mes principes, ne doit être qu'un résumé de l'histoire de l'humanité.

L'histoire de la philosophie que je vous présenterai sera donc, messieurs, très-générale et très-spéciale. Je n'exclurai rien, mais je dirigerai tout vers le but particulier de l'histoire de la philosophie. Je commencerai par le théâtre de l'histoire ou la géographie physique; ensuite je mettrai sous vos yeux les principaux événements qui font l'histoire ordinaire; je vous rappellerai les grandes institutions politiques, les formes diverses des gouvernements qui ont passé sur les sociétés humaines, les religions qui ont civilisé le monde, les arts qui l'ont embelli; et c'est après avoir parcouru tous ces degrés du développement humain que j'aborderai le dernier et le plus élevé de tous, la philosophie. Vous comprenez que, pressé par le temps, sans oublier aucun de ces degrés, je devrai les franchir rapidement, me contenter de marquer ma marche, et traverser plus ou moins vite les différentes sphères antérieures à la sphère philosophique, pour m'arrêter à celle-là, et y recueillir soigneusement les lumières qui doivent éclairer tout le reste et servir de flambeau à l'histoire entière.

Mais, avant de nous mettre en route, messieurs, il nous reste à traiter une question de la plus haute importance, celle de la méthode qui peut nous conduire le plus sûrement au but que nous nous proposons, et nous mettre en possession d'une véritable histoire de l'humanité et de la philosophie. Cette question se présente nécessairement à l'entrée de la carrière, et, dans ce cours particulièrement destiné à la méthode, c'est un devoir étroit pour nous de l'aborder et de chercher à la résoudre.

Il y a deux méthodes historiques, il ne peut y en avoir que deux. Celle qui se présente la première et tout naturellement à l'esprit est la méthode expérimentale. Il semble que l'histoire étant une collection de faits, et l'histoire de la philosophie n'étant elle-même qu'une collection de faits d'un genre particulier qu'on appelle des systèmes, il n'y a qu'à appliquer à ces faits la même méthode qu'on a appliquée à tous les autres, savoir l'analyse expérimentale. Il s'agirait d'abord de les constater et de les décrire, et, quand ils seraient constatés et décrits, de rechercher leurs rapports, de ces rapports de tirer des lois, et avec ces lois de déterminer l'ordre et le développement entier de l'histoire de la philosophie. Il faudrait prendre, par exemple, un certain nombre d'époques, d'écoles, de systèmes célèbres, étudier successivement ces époques, ces écoles, ces systèmes; une observation assidue donnerait peu à peu les rapports qui les séparent et qui les unissent, et les lois de leur formation générale. Rien ne paraît plus simple, plus facile et plus sage qu'une pareille marche; cependant j'en demande bien pardon à l'empirisme, cette marche est, selon moi, à peu près impraticable, et elle ne peut mener à aucun grand résultat.

Messieurs, si vous prétendez que la seule méthode historique légitime est la méthode expérimentale, soyez fidèles à cette prétention, c'est-à-dire servez-vous exclusivement de la méthode expérimentale, ne la quittez jamais, n'admettez jamais une autre méthode qui vous gouverne à votre insu, et vous conduise alors même que vous croyez et que vous prétendez n'être conduits que par l'expérience. Or voici quelles conditions vous impose l'emploi exclusif de la méthode expérimentale. D'abord, pour la méthode expérimentale qui ne suppose aucun résultat antérieur à l'observation, il n'y a point d'époques de la philosophie. Qu'est-ce, en effet, qu'une époque de la philosophie? C'est un certain nombre de systèmes et d'écoles ramenés à un point de vue général qui, aux yeux de l'historien, paraît dominer tous ces systèmes, toutes ces écoles, et en faire une unité. Vous concevez bien que tel ne peut être le point de départ de la méthode expérimentale, car il implique que l'empirisme, en abordant l'histoire, commence par y transporter des distinctions que l'empirisme n'a pas encore faites, des classifications qui ne lui viennent pas de lui-même, des résultats qui lui sont étrangers, et qui seraient pour lui de pures hypothèses. Ainsi, pour la méthode expérimentale, il n'y a point l'Orient, la Grèce, Rome, le moyen âge, les temps modernes, ou toute autre classification à laquelle aboutira peut-être l'expérience, mais de laquelle elle ne doit pas partir; autrement elle suppose ce qui est en question, elle croit marcher *à posteriori*, et au fond elle marche *à priori*,

elle fait ce qu'elle ne veut pas faire et ne sait pas ce qu'elle fait. Au lieu de classifications et de divisions historiques toutes faites, au lieu d'époques conventionnelles, il ne doit y avoir devant elle à son début que trois ou quatre mille ans remplis par des milliers d'écoles et de systèmes parmi lesquels il faut qu'elle se jette et qu'elle s'oriente comme elle pourra.

Non-seulement, messieurs, pour la méthode expérimentale, à son début, il ne doit pas y avoir d'époques, il ne doit pas non plus y avoir d'écoles. En effet, qu'est-ce qu'une école? C'est un certain nombre de systèmes plus ou moins liés dans le temps, mais liés surtout par des rapports intimes et par une certaine ressemblance de principes et de vues. C'est là sans doute une classification moins vaste que celle d'une époque, mais c'est encore une classification, c'est-à-dire un résultat qu'on ne peut trouver légitimement qu'à la suite d'un long examen, et qu'on ne rencontre pas au point de départ de la méthode expérimentale. Ainsi, il n'y a pas plus d'écoles qu'il n'y a d'époques pour cette méthode, à son point de départ.

Et qu'elle ne dise pas que si elle met à ses pieds le préjugé des époques et des écoles conventionnelles, elle prendra d'abord sur la foi du genre humain les grands systèmes qui ont fait du bruit dans le monde, et s'établira sur ce terrain solide. Cela encore est un préjugé. Le genre humain est une grande autorité, sans doute; mais il ne faut pas plus parler de l'autorité du genre humain que de toute autre, lorsqu'on ne prétend marcher qu'avec l'expérience. A la rigueur, l'empirisme n'a le droit de prononcer qu'un système mérite plus d'attention qu'un autre, que lorsqu'il a examiné et approfondi l'un et l'autre système. Il n'a pas le droit de parcourir légèrement certains systèmes, celui de Posidonius le stoïcien, par exemple, et d'accorder une longue attention à Zénon; car qui vous dit que Posidonius ne mérite pas la même attention que Zénon? Il vous faut supposer que le genre humain a bien distribué la gloire, ce qui est une hypothèse. Ainsi, l'empirisme ne doit pas étudier seulement les philosophes célèbres, il doit prendre tous les philosophes, en rechercher les fragments épars, et les reconstruire péniblement. Voilà donc l'empirisme en présence de quatre ou cinq mille ans, remplis non par des époques, par des écoles, par des systèmes célèbres, mais par des individus. Ouvrez le catalogue qu'a dressé le docte Fabricius des pythagoriciens, vous en trouverez un bien grand nombre; cependant il y en a beaucoup d'omis que nous découvrons tous les jours. Il en faut dire autant des platoniciens, des stoïciens, des péripatéticiens, des alexandrins. Eh bien, il faut étudier tout cela en détail, sous peine d'être infidèle à la méthode expérimentale. Or, comme en suivant rigoureusement cette méthode, pour arriver à des résultats généraux de quelque valeur, il faudrait une destinée de plusieurs siècles, et comme on ne peut compter sur une pareille destinée, il faudra bien s'adresser à une autre méthode.

Allons plus loin. Supposons qu'après avoir interrogé tous les systèmes isolés, épars à travers les siècles, nous soyons arrivés, par la seule observation, à une certaine reconstruction des différentes écoles, par là à une certaine reconstruction d'époques fondamentales, et que la méthode expérimentale se trouve en possession de tous les faits de l'histoire de la philosophie, distingués et classés entre eux, où en est-elle? Elle en est, messieurs, à une histoire chronologique; elle sait que l'Orient n'est pas la Grèce, que l'Orient a précédé le monde grec et romain; que celui-ci a précédé le moyen âge, lequel a précédé l'époque où nous sommes. C'est un fait, et la méthode expérimentale n'a pas le droit de sortir des faits, et des caractères réels des faits. Eh bien, ce fait vous suffit-il? Suffit-il, après avoir étudié l'histoire du genre humain, de savoir qu'en fait, telle époque a précédé telle autre, et que telle autre a suivi? Ce résultat satisfait-il à tous les besoins de la pensée? Ce résultat peut-il être pour la raison autre chose qu'un point de départ? La raison consent-elle à ne savoir ce qui fut que comme ayant été et ce qui est que comme étant? et ne veut-elle pas savoir pourquoi ce qui a précédé a précédé, pourquoi ce qui a suivi a suivi? Ne veut-elle pas savoir tout ce qu'elle sait d'une manière raisonnable, dans un ordre qui soit celui de la raison? Ne veut-elle pas se rendre compte des faits, les comprendre dans leurs causes, et les rappeler à leurs lois dernières, c'est-à-dire à quelque chose de nécessaire? A cela on a répondu, on répond encore que c'est du sein des faits qu'on tirera la nécessité des faits. Eh bien! je prie qu'on veuille bien se donner la peine d'opérer la métamorphose du fait en droit, du contingent en nécessaire, du relatif en absolu. Le jour où cette métamorphose aura été légitimement opérée, ce jour-là je croirai que si la méthode expérimentale est impraticable, comme je l'ai prouvé, il est fâcheux qu'elle le soit, car elle aurait pu satisfaire, à la longue, aux besoins de l'humanité: mais la dialectique démontre que la métamorphose est impossible; on voit ce qui est, on l'observe, on l'expérimente; mais ce qui devrait être, mais la raison des phénomènes, mais leur nécessité ne se voit pas, ne se touche pas, ne se saisit pas, ne s'observe pas, et nous sommes ici dans un monde qui ne tombe pas sous la méthode expérimentale. Il reste donc que nous nous adressions à une autre méthode. Essayons.

Pensez-y sérieusement. Qui est en jeu dans l'histoire? Quelle est l'étoffe avec laquelle se fait l'histoire? Quel est le personnage historique? Évidemment c'est l'homme, c'est la nature humaine. Il y a beaucoup

d'éléments divers dans l'histoire. Quels peuvent être ces éléments? Évidemment encore, les éléments de la nature humaine. L'histoire est donc le développement de l'humanité, et de l'humanité seule; car il n'y a que l'humanité qui se développe, parce qu'il n'y a que l'humanité qui soit libre. Maintenant quelle est la première difficulté sous laquelle succombait la méthode expérimentale? C'était le nombre infini des éléments possibles de l'histoire dans lesquels cette méthode devait s'engager et se confondait nécessairement. Mais s'il ne peut pas y avoir dans l'histoire d'autres éléments que ceux de l'humanité, et si nous pouvions d'avance, avant d'entrer dans l'histoire, être en possession de tous les éléments de l'humanité, nous aurions beaucoup gagné; car en abordant l'histoire, nous saurions qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins que tels éléments, sauf les formes diverses qu'ils auront pu revêtir. Certes, nous serions déjà fort avancés, si nous avions entre les mains toutes les pièces dont se compose la machine dont nous voulons étudier le jeu.

Il y a plus. Quand on a tous les éléments, j'entends tous les éléments essentiels, les rapports de ces éléments se découvrent comme d'eux-mêmes. C'est de la nature des éléments divers que se tirent sinon tous leurs rapports possibles, du moins leurs rapports généraux et fondamentaux. Or, qu'est-ce que les rapports généraux et fondamentaux des choses? Montesquieu l'a dit, et on l'en a beaucoup repris : Ce sont les lois des choses. *Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.* Celui qui a élevé le plus grand monument, le seul monument solide du dernier siècle, s'est bien gardé de s'adresser seulement à l'expérience, il s'est adressé à la nature des choses; et là, les éléments essentiels déterminés, il a saisi leurs rapports : ces rapports fondamentaux, il les a érigés en lois, et ces lois une fois établies, il les a appliquées à l'expérience et transportées dans l'histoire. Et, en effet, à moins que la nature des choses ne s'abdiquât elle-même en se développant, il fallait bien, bon gré mal gré, que ces éléments se retrouvassent dans l'histoire avec leurs rapports fondamentaux, c'est-à-dire avec leurs lois; et de là est résulté l'*Esprit des lois*.

Je sais quels sont les inconvénients de cette seconde méthode; je sais qu'il est possible de croire avoir saisi les éléments essentiels de la nature humaine, et de n'avoir saisi qu'un système ou trop étendu, ou trop borné, un système faux par quelque côté, et qu'alors imposer ce système faux à l'histoire, c'est fausser l'histoire avec un système. Je le sais, et je me hâte de déclarer ici que s'il n'y a pas d'autre méthode possible et raisonnable que celle que je viens d'exposer, il faut se mettre en garde contre ses séductions et ses inconvénients, en la soumettant à l'épreuve rude et laborieuse de la première méthode; et c'est à quoi j'en voulais venir.

La méthode expérimentale seule, à peine praticable, ne peut conduire à rien qu'à la connaissance de ce qui fut, sans qu'on sache pourquoi ce qui fut a été, a été ainsi, a été là et non pas autrement ni ailleurs. D'un autre côté, la méthode spéculative pourrait nous conduire à un système faux qui nous conduisît lui-même à une vue fausse de l'histoire. Mais réunissez les deux méthodes, faites comme le grand physicien qui, dans son laboratoire, conçoit et expérimente, expérimente et conçoit, et se sert à la fois et de ses sens et de sa raison. Débutez par la méthode *à priori*, et donnez-lui comme contrepoids la méthode *à posteriori*. L'identité de ces deux méthodes est à mes yeux le flambeau à l'aide duquel seulement on peut s'orienter dans le labyrinthe de l'histoire. Il faut commencer par rechercher les éléments essentiels de l'humanité; puis de la nature de ces éléments tirer leurs rapports fondamentaux; de ces rapports tirer les lois de leur développement, et ensuite, passant à l'histoire, se demander si elle confirme ou répudie ces résultats.

Si elle les confirmait, messieurs, si l'expérience ne faisait que reproduire la spéculation, il s'ensuivrait, 1° que nous serions entrés dans une route qui nous aurait menés quelque part, ce qui était impossible par la méthode expérimentale toute seule; 2° que nous n'aurions plus alors des systèmes, des écoles, des époques pour ainsi dire juxtaposées dans l'espace, successives dans le temps, de la simple chronologie; mais que nous aurions de la chronologie dans un cadre supérieur à elle. L'histoire alors ne serait plus une suite de mots incohérents, mis les uns après les autres sans qu'on sache pourquoi; ce serait une phrase intelligible dans laquelle tous les mots présentant une idée formeraient un ensemble qui lui-même représenterait une pensée complète. Ce ne serait ni un système abstrait *à priori*, ni une simple chronologie *à posteriori*; ce serait un système réalisé, l'alliance de l'idéal et du réel, quelque chose enfin de raisonnable. En effet, il implique trop que la raison humaine ait un développement déraisonnable, c'est-à-dire qui ne soit pas régulier et soumis à des lois. Comment la raison, en se développant, ne se développerait-elle pas conformément à sa nature, d'une manière régulière, avec des lois? Or la raison humaine, c'est l'élément philosophique. Les différents éléments de la raison humaine avec leurs rapports et avec leurs lois, voilà ce qu'on appelle la philosophie. Si donc tout cela en tombant dans l'histoire s'y développe d'une manière raisonnable, il s'ensuit qu'après avoir commencé par la philosophie nous finirons encore par la philosophie, et qu'ainsi nous arriverons à l'identité de la philosophie et de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la raison humaine, ou l'histoire de la

philosophie, sera quelque chose de raisonnable et de philosophique. Ce sera la philosophie elle-même avec tous ses éléments, avec tous leurs rapports, avec toutes leurs lois, c'est-à-dire la philosophie dans son développement intérieur, représentée en grand et en caractères éclatants, des mains du temps et de l'histoire, dans la marche visible de l'espèce humaine.

Il me semble qu'un tel résultat vaut la peine d'être cherché ; ce n'est pas un rêve, messieurs ; c'est le fruit de la nature même des choses. Il est nécessaire en soi que la raison humaine se développe raisonnablement, et, par conséquent qu'elle forme, dans son développement quelque chose de régulier, d'harmonique, de systématique, de philosophique. Il est nécessaire en soi que tout cela, livré au temps et passé dans l'histoire, subsiste et ne fasse que paraître davantage et sur une échelle plus grande. L'identité de la philosophie et de son histoire est certaine ; il ne s'agit que de la découvrir et de la mettre en lumière.

Pour être fidèle à la méthode que je viens de vous exposer, il faut d'abord rechercher quels sont les éléments de la raison humaine.

Quels sont les éléments de la raison humaine, c'est-à-dire, quelles sont les idées fondamentales qui président à son développement? C'est là, messieurs, la question vitale de la philosophie. La raison s'est développée bien longtemps avant qu'on ait recherché comment elle se développait ; et en philosophie comme en toute autre chose, la pratique a précédé la théorie. Tout comme on avait admiré avant de rechercher pourquoi on admirait, comme on avait fait des actes de désintéressement avant d'avoir analysé le désintéressement ; de même on avait appliqué la raison avant d'avoir interrogé sa nature, reconnu ses lois, mesuré sa portée. La philosophie ou la réflexion a commencé le jour où, au lieu de laisser la raison humaine se développer avec la vertu qui est en elle, selon les lois qui sont en elle et la libre portée de ces lois, on lui a demandé compte d'elle-même, de sa nature, de ses lois, on a discuté ses droits, on lui a demandé ses titres. La philosophie a commencé ce jour-là ; et depuis, messieurs, cette recherche a toujours été l'effort de tous les philosophes qui ont laissé leur trace dans l'histoire de la philosophie.

Cette recherche, pour être dirigée méthodiquement, doit se diviser en trois points. Il faut d'abord constater, énumérer dans leur totalité les éléments ou idées essentielles de la raison ; il faut les avoir tous, être bien sûr que nous n'en supposons aucun, que nous n'en omettons aucun ; car si nous en imaginons un seul, un élément purement hypothétique nous conduirait à des rapports hypothétiques, et de là à un système hypothétique. La première loi d'une sage méthode est donc une énumération complète. La seconde est un examen si approfondi de tous ces éléments, qu'il aboutisse à une réduction de ces éléments, et que nous finissions par avoir entre les mains le nombre déterminé d'éléments simples, irréductibles les uns aux autres, indécomposables et primitifs, qui sont la borne infranchissable de l'analyse. La troisième loi de la méthode est l'examen des différents rapports de ces éléments entre eux. Je dis des différents rapports ; car ces éléments peuvent soutenir un très-grand nombre de rapports différents ; il n'en faudrait supposer aucun, mais il n'en faudrait négliger aucun. C'est quand nous aurons tous ces éléments, quand nous les aurons réduits, quand nous aurons saisi tous leurs rapports, que nous serons en possession des fondements de la raison et de son histoire.

Messieurs, la recherche à laquelle nous allons nous livrer a déjà occupé et presque rempli un enseignement oublié sans doute, mais qui doit être un motif d'indulgence pour les résultats, que je suis forcé de vous rappeler en peu de mots. J'ai besoin de vous dire que pendant les six années dont se compose la première partie de ma carrière de professeur, d'une manière ou d'une autre, sous une forme ou sous une autre, je n'ai guère eu qu'un but, l'analyse des éléments fondamentaux de la raison humaine dans les différentes sphères où elle se manifeste, en matière de beauté, dans la morale, dans le droit, dans toutes les parties de la philosophie. Cette question a toujours été devant mes yeux, et c'est la manière dont je l'ai résolue qui fait le caractère propre de mon premier enseignement. Sans doute, messieurs, j'espère que vous ne me croirez jamais sur parole, et que vous ne me punirez point ainsi d'un tort qui n'est pas en moi, mais dans les choses, du tort d'être forcé de parcourir en quelques leçons l'histoire entière de l'humanité et de la philosophie. Mais j'espère aussi que vous croirez toujours que je n'improvise point ici, et que sous mes paroles sont de longues et de pénibles recherches. Il y a plus de douze ans que, pour la première fois dans une chaire publique, j'ai donné une énumération complète des éléments de la raison humaine, une réduction de ces éléments, et une analyse de leurs rapports. Je me contenterai aujourd'hui d'exprimer les résultats de ces travaux, laissant à vos méditations le soin de féconder ces germes, et me fiant à la vertu de l'histoire, qui, en les développant, les confirmera. J'ai l'air peut-être de hasarder beaucoup, et je ne fais que résumer les travaux de toute ma vie.

L'analyse rigoureuse et scientifique des éléments de la raison humaine a été deux fois sérieusement abordée. Il appartenait à l'un des premiers génies dont s'honore l'humanité, après avoir recherché les éléments de toutes les autres parties de la nature humaine, après avoir fondé sur la même méthode une science nouvelle

dont les progrès récents n'ont fait qu'ajouter à la gloire de son fondateur ; il appartenait, dis-je, à Aristote de pénétrer dans les profondeurs de la raison humaine, de la soumettre au même scalpel qui avait produit l'histoire des animaux, d'en constater et d'en décrire tous les éléments. Il y a environ cinquante ans que celui de tous les modernes qui pour la méthode, la pénétration et l'étendue de l'esprit, le goût et le sentiment de la réalité en toutes choses, rappelle le plus Aristote, Kant, a renouvelé cette laborieuse entreprise. Aristote avait tenté une énumération des éléments de la raison humaine, sous le titre si célèbre et si décrié de *Catégories*. Kant s'est servi à peu près du même dictionnaire. Il importe extrêmement peu qu'on appelle les idées qui président au développement de la raison humaine, catégories en grec, ou principes de la nature humaine en anglais, ou qu'on les désigne par telle autre expression correspondante en allemand ; toutes ces disputes de mots doivent être renvoyées à la scolastique. Il ne s'agit point ici des mots, il s'agit des faits. Je pense qu'après Aristote et Kant, la liste des éléments de la raison doit être fermée, et que ces deux grands analystes ont épuisé la statistique de la raison. Mais je suis loin de penser que la réduction qu'ils ont faite de ces éléments soit la borne de l'analyse, ni qu'ils aient discerné les rapports fondamentaux de ces éléments. Quels sont, messieurs, ces éléments trouvés par Aristote et par Kant? Quelle est la réduction à laquelle on peut s'arrêter? Quels sont les rapports essentiels de ces éléments? Ce sont là des questions bien graves, et que je suis forcé de parcourir en quelques minutes.

Si je procédais analytiquement, je vous énumérerais l'un après l'autre tous les éléments de la raison ; je vous démontrerais leur réalité en m'adressant à votre conscience ; et quand ils seraient dans votre conscience aussi clairement que dans la mienne, quand tous ces éléments seraient énumérés, constatés, décrits, je procéderais à leur réduction et à l'examen de leurs rapports. Mais il faut aller plus vite ; il faut vous dire brusquement que la raison humaine, de quelque manière qu'elle se développe, quoi qu'elle aborde, quoi qu'elle considère, soit qu'elle s'arrête à l'observation de cette nature qui nous entoure, soit qu'elle s'enfonce dans les profondeurs du monde intérieur, ne conçoit toutes choses que sous la raison de deux idées. Examine-t-elle les nombres et la quantité, il lui est impossible d'y voir autre chose que l'unité ou la multiplicité. Ce sont là les deux idées auxquelles toute considération relative au nombre aboutit. L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité, voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre. S'occupe-t-elle de l'espace, elle ne peut le considérer que sous deux points de vue ; elle conçoit un espace déterminé et borné, ou l'espace des espaces, l'espace absolu. S'occupe-t-elle de l'existence ; prend-elle les choses sous ce seul rapport qu'elles existent, elle ne peut concevoir que l'idée de l'existence absolue, ou l'idée de l'existence relative. Songe-t-elle au temps, elle conçoit ou un temps déterminé, le temps à proprement parler, ou le temps en soi ; le temps absolu, savoir l'éternité, comme l'espace absolu est l'immensité. Songe-t-elle aux formes, elle conçoit une forme finie, déterminée, limitée, mesurable, et quelque chose qui est le principe de cette forme, et qui n'est ni mesurable, ni limité, ni fini, l'infini en un mot. Songe-t-elle au mouvement, à l'action, elle ne peut concevoir que des actions bornées et des principes d'actions bornés, des forces, des causes bornées, relatives, secondaires, ou une force absolue, une cause première au delà de laquelle, en matière d'action, il n'est pas possible de rien rechercher et de rien trouver. Pense-t-elle à tous les phénomènes extérieurs ou intérieurs qui se développent devant elle, à cette scène mobile d'événements et d'accidents de toute espèce ; là encore elle ne peut concevoir que deux choses, la manifestation et l'apparence, comme apparence et simple manifestation, ou ce qui tout en paraissant retient quelque chose encore qui ne tombe pas dans l'apparence, c'est-à-dire l'être en soi, et, pour prendre le langage de la science, le phénomène et la substance. Dans la pensée, elle conçoit des pensées relatives à ceci, relatives à cela, qui peuvent être ou n'être pas, et elle conçoit le principe en soi de la pensée, principe qui passe sans doute dans toutes les pensées relatives, mais qui ne s'y épuise point. Dans le monde moral aperçoit-elle quelque chose de beau ou de bon ; elle y transporte invinciblement cette même catégorie du fini et de l'infini, qui devient ici l'imparfait et le parfait, le beau idéal et le beau réel, la vertu avec les misères de la réalité, ou le saint dans sa hauteur et dans sa pureté non souillée.

Je m'étendrais inutilement, messieurs ; puisque je suis forcé de fuir l'analyse, autant vaut que cette synthèse soit rapide. Voilà, selon moi, tous les éléments de la raison humaine. Monde extérieur, monde intellectuel, monde moral, tout est soumis à ces deux idées. La raison ne se développe et ne peut se développer qu'à ces deux conditions. La grande division des idées aujourd'hui acceptée est la division en idées contingentes et en idées nécessaires. Cette division est, dans un point de vue plus circonscrit, le reflet de la division à laquelle je m'arrête, et que vous pouvez vous représenter sous la formule de l'unité et de la multiplicité, de la substance et du phénomène, de la cause absolue et des causes relatives, du parfait et de l'imparfait, du fini et de l'infini.

Pensez-y, messieurs : chacune de ces propositions



a deux termes, l'un nécessaire, absolu, un, substantiel, causal, parfait, infini; l'autre imparfait, phénoménal, relatif, multiple, fini. Une analyse savante identifie entre eux tous les seconds termes et tous les premiers termes entre eux; elle identifie l'immensité, l'éternité, la substance absolue, et la cause absolue, la perfection et l'unité, d'une part; et, de l'autre, le multiple, le phénoménal, le relatif, le limité, le fini, le borné, l'imparfait.

Voilà donc toutes les propositions que nous avions énumérées réduites à une seule, à une proposition aussi vaste que la raison et le possible, à l'opposition de l'unité et de la pluralité, de la substance et du phénomène, de l'être et du paraître, de l'identité et de la différence, etc.

Arrivés à cette réduction, examinons les rapports de ces deux termes; prenons, par exemple, comme proposition exemplaire, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'unité et la multiplicité. Quels sont les rapports de ces deux termes de la même proposition? Dans quel ordre les concevons-nous, les acquérons-nous? Commençons-nous, messieurs, par concevoir et acquérir l'idée de l'unité, puis l'idée de la diversité, ou bien, concevons-nous d'abord l'idée de la diversité et puis celle de l'unité? Messieurs, recueillez-vous un instant, rentrez un instant en vous-mêmes, et dites-moi si, aussitôt que je vous parle de l'idée de la multiplicité, il vous est possible de ne pas concevoir l'idée de l'unité: si, quand je vous parle du fini, vous ne concevez pas nécessairement l'infini. Eh bien, la réciproque est également vraie. Quand je vous parle d'unité, vous ne pouvez pas ne pas penser à la variété; quand je vous parle d'infini, vous ne pouvez pas ne pas concevoir le fini. Il ne faut pas dire, messieurs, comme deux grandes écoles rivales, que l'esprit humain débute par l'unité et l'infini, ou par le fini, le contingent et le multiple; car, s'il débute par l'unité seule, je lui porte le défi d'arriver jamais à la multiplicité; ou, s'il part de la multiplicité seule, je lui porte également le défi d'arriver à l'unité; s'il partait du phénomène tout seul, et qu'il lui fût fidèle, il n'arriverait pas à la cause première, à la substance; s'il partait de la seule idée de l'imperfection, il n'arriverait pas à la perfection; s'il ne considérait que le vice et le mal comme tel, il ne trouverait jamais la vertu et le bien; et réciproquement. Les deux idées fondamentales auxquelles se réduit la raison sont donc deux idées contemporaines dans la raison, dont la raison non-seulement ne peut pas se passer, mais qui lui arrivent en même temps. L'une suppose l'autre dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances. Tout de même que nous ne débutons pas seulement par les sens et par l'expérience, et que nous ne débutons pas non plus par la pensée abstraite et par l'intelligence toute seule, et qu'il faut unir ces deux points de départ en un, de même l'esprit humain ne débute ni par l'idéalisme, ni par le réalisme, ni par l'unité, ni par la multiplicité; il débute et ne peut pas ne pas débuter par l'un et par l'autre, l'un est le contraire de l'autre, mais le contraire impliquant son contraire, l'un n'est qu'à condition que l'autre soit en même temps. Voilà leurs rapports dans l'ordre de l'acquisition de nos connaissances. Mais c'est là le rapport de ces deux idées à l'esprit, ce n'est pas là le rapport de ces deux idées en elles-mêmes.

Sans doute, l'une ne nous est pas concevable sans l'autre. Mais en même temps que nous ne concevons pas l'une sans l'autre, nous ne concevons pas non plus que dans l'ordre intrinsèque des choses, dans l'ordre en soi, la variété puisse exister sans que préalablement ait existé l'unité. L'unité, la perfection, la substance, l'éternité, l'espace absolu nous paraissent l'affirmation, le positif, l'idée supérieure et antérieure dont la diversité, le fini, l'imparfait, le momentané, le successif, ne sont que la négation. C'est donc l'unité qui préexiste à la variété, comme l'affirmation à la négation, comme dans d'autres catégories l'être précède l'apparence, la cause première précède la cause seconde, le principe de toute manifestation précède toute manifestation.

L'unité est antérieure à la variété; mais quoique l'une soit antérieure à l'autre, une fois qu'elles sont, peuvent-elles être isolées? Qu'est-ce que l'unité, prise isolément? Une unité indivisible, une unité morte, une unité qui, restant dans les profondeurs de son existence absolue, et ne se développant jamais en multiplicité, en variété et en pluralité, est pour elle-même comme si elle n'était pas. De même, qu'est-ce que la variété sans unité? C'est une variété qui n'étant pas susceptible d'unité, ne pouvant pas être rapportée à une unité, ne peut jamais être élevée à une totalité, à une collection quelconque, ne peut jamais être additionnée, ne peut pas faire une somme; c'est une suite de quantités indéfinies, de chacune desquelles on ne peut pas même dire qu'elle est telle et non pas une autre, car ce serait supposer qu'elle est une, c'est-à-dire supposer l'idée d'unité: de manière que sans unité, la variété aussi est comme si elle n'était pas. Voilà ce que produirait l'isolement de l'unité et de la variété; l'une est nécessaire à l'autre pour être, pour exister de la vraie existence, de cette existence qui n'est ni l'existence multiple, variée, mobile, fugitive et négative, ni cette existence absolue, éternelle, infinie, parfaite, qui est elle-même comme le néant de l'existence. Toute vraie existence, toute réalité, est dans l'union de ces deux éléments, quoique essentiellement l'un soit supérieur et antérieur à l'autre. Il faut qu'ils coexistent pour que de leur coexistence résulte la réalité. La variété manque de réalité sans unité: l'unité manque de réalité sans variété. La réalité ou la vie, je parle

ici de la vie raisonnable, de la vie de la raison, est la simultanéité de ces deux éléments.

Mais il y a encore un tout autre rapport que celui de la coexistence. (Je vous demande mille pardons, messieurs, de vous arrêter si longtemps, mais ce n'est pas moi, c'est la force et la liaison des choses, c'est la dialectique qui vous retient.)

Vous ne pouvez séparer la variété de l'unité, ni l'unité de la variété, la substance du phénomène ni le phénomène de la substance; l'une est antérieure à l'autre, mais n'existe pas sans l'autre; ils coexistent nécessairement. Mais comment coexistent-ils? Quel est le mystère de cette coexistence? L'unité est antérieure à la multiplicité; comment donc l'unité a-t-elle pu admettre la multiplicité? La pensée ne pourrait admettre l'une sans l'autre; mais dans l'ordre réel, nous avons vu que l'une est antérieure à l'autre; comment donc s'est fait ce mouvement de l'unité à la variété? C'est là le vice fondamental des théories anciennes et modernes; c'est là le vice de la théorie de Kant. Elle pose l'unité d'un côté, la multiplicité de l'autre, l'infini et le fini dans une opposition telle que le passage de l'un à l'autre semble impossible. Une analyse supérieure résout cette contradiction.

Nous avons identifié tous les seconds termes entre eux; nous avons identifié aussi tous les premiers termes. Et quels sont ces premiers termes? C'est l'immensité, l'éternité, l'infini, l'unité. Nous verrons un jour comment l'école d'Élée, en se plaçant exclusivement dans ce point de vue, à la cime de l'immensité, de l'éternité, de l'être en soi, de la substance infinie, a défié toutes les autres écoles de pouvoir jamais, en partant de là, arriver à l'être relatif, au fini, à la multiplicité, et s'est beaucoup moqué de ceux qui admettaient l'existence du monde, lequel n'est, après tout, qu'une grande multiplicité. L'erreur fondamentale de l'école d'Élée vient de ce que, dans tous les premiers termes que nous avons énumérés, elle en avait oublié un qui égale tous les autres en certitude, et a droit à la même autorité que tous les autres, savoir : l'idée de la cause. L'immensité ou l'unité de l'espace, l'éternité ou l'unité du temps, l'unité des nombres, l'unité de la perfection, l'idéal de toute beauté, l'infini, la substance, l'être en soi, l'absolu, c'est une cause aussi, non pas une cause relative, contingente, finie, mais une cause absolue. Or, étant une cause absolue, l'unité, la substance ne peut pas ne pas passer à l'acte, elle ne peut pas ne pas se développer. Soit donné seulement l'être en soi, la substance absolue sans causalité, le monde est impossible. Mais si l'être en soi est une cause absolue, la création n'est pas possible, elle est nécessaire, et le monde ne peut pas ne pas être. Otez la catégorie de la causalité à l'ensemble des autres catégories, l'observateur superficiel n'y aperçoit aucune importance; mais vous voyez ce qu'on fait alors : on détruit la possibilité de la création du monde, car il implique que l'unité seule passe à la variété et la substance au phénomène; il implique de tirer le relatif de l'absolu; mais l'absolu n'est pas l'*absolutum quid* de la scolastique : c'est la cause absolue qui absolument crée, absolument se manifeste, et qui, en se développant, tombe dans la condition de tout développement, entre dans la variété, dans le fini, dans l'imparfait, et produit tout ce que vous voyez autour de vous.

Reconnaissons où nous en sommes. Nous avons énuméré, constaté, décrit, ou plutôt cité tous les éléments de la raison humaine. Nous les avons réduits à deux. Nous avons trouvé que dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances l'un supposait l'autre, l'un était inséparable de l'autre. Nous avons trouvé en même temps que l'un est antérieur et supérieur à l'autre dans l'essence. Mais quoique l'un soit antérieur et supérieur à l'autre, nous avons trouvé qu'une fois qu'ils existent l'un manquerait de réalité sans l'autre, et que tous deux sont nécessaires pour constituer la vie réelle de la raison. Enfin, nous avons trouvé que l'un est le produit de l'autre, et que l'un donné, il y a non-seulement possibilité, mais nécessité du second. Ce dernier rapport est le rapport le plus essentiel de ces deux éléments. L'unité en soi, comme cause absolue, contient la puissance de la variété et de la différence; elle la contient, mais tant qu'elle ne l'a pas manifestée, c'est une unité stérile; mais aussitôt qu'elle l'a produite, ce n'est plus alors la première unité, c'est une unité riche de ses propres fruits, et dans laquelle se rencontrent la multiplicité, la variété, la vie. Il en est de même du principe de la pensée : non développé et à l'état de pure substance, c'est un principe intellectuel sans l'élément de la différence, et par conséquent sans aucune pensée; développé, c'est une vraie intelligence, riche de toutes les pensées qui sont en ses puissances et arrivée à la connaissance d'elle-même et de sa fécondité par la conscience de ses produits.

Je viens en apparence, messieurs, de tourmenter des abstractions. J'ai fait ce qu'ont fait auparavant mes maîtres. J'espère que bientôt je vous prouverai que ces prétendues abstractions sont le fond de toute vie. D'abord cette unité enveloppée en elle-même, grosse pour ainsi dire de la différence et de la multiplicité, sans les avoir produites encore; puis la variété, la multiplicité, le fini, l'action relative, développée, en possession du monde, mais détachée de l'unité; enfin cette nouvelle unité qui a ressaisi les éléments échappés de son sein, et qui alors se sait elle-même comme variété et comme unité tout ensemble, eh bien! ces catégories si abstraites et si vaines en apparence, c'est la vie de la nature, c'est notre propre conscience, c'est

la vie de l'humanité, c'est la vie de l'histoire. Tel sera le sujet de la prochaine leçon.

CINQUIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Récapitulation. Trois idées, comme lois de la raison. — Indépendance absolue des idées. — Idées, comme l'intelligence divine elle-même. — Du vrai caractère de l'intelligence. — Réponse à quelques objections. — Partage de Dieu à l'univers. De la création. — De l'univers comme manifestation de l'intelligence divine et des idées qui la constituent. Que ces idées passent dans le monde, et en font l'harmonie, la beauté et la bonté. — Expansion et attraction, etc. — Humanité. L'homme, microcosme: la psychologie, science universelle en abrégé. — Fait psychologique ou fait fondamental de conscience : trois termes encore, le fini, l'infini et leur rapport. — Tous les hommes possèdent ce fait : la seule différence possible est le plus ou moins de clarté qu'il prend avec le temps, et la prédominance de tel ou tel élément, selon l'attention plus ou moins grande qu'on lui accorde. — Qu'il en est de même du genre humain. Son identité est l'identité de trois éléments dans la conscience du genre humain. Les différences viennent de la prédominance de l'un d'eux sur les autres. Ces différences constituent les différentes époques de l'histoire.

MESSIEURS,

Rappelez-vous les conclusions de la dernière leçon. La raison, dans quelque sens qu'elle se développe, à quoi que ce soit qu'elle s'applique, quoi que ce soit qu'elle considère, ne peut rien concevoir que sous la condition de deux idées qui président à l'exercice de son activité, savoir : l'idée de l'un et du multiple, du fini et de l'infini, de l'être et du paraître, de la substance et du phénomène, de la cause absolue et des causes secondes, de l'absolu et du relatif, du nécessaire et du contingent, de l'immensité et de l'espace, de l'éternité et du temps, etc. En rapprochant toutes ces propositions, en rapprochant, par exemple, tous leurs premiers termes, une analyse approfondie les identifie; elle identifie également tous les seconds termes entre eux; de sorte que de toutes ces propositions comparées et combinées, il résulte une seule proposition, une seule formule, qui est la formule même de la pensée, et que vous pouvez exprimer, selon les cas, par l'un et le multiple, le temps et l'éternité, l'espace et l'immensité, l'unité et la variété, la substance et le phénomène, etc. Enfin, les deux termes de cette formule si compréhensive, ne constituent pas un dualisme dans lequel le premier terme est d'un côté, le second de l'autre, sans autre rapport que celui d'être aperçus en même temps par la raison; le rapport qui les lie est tout autrement essentiel; l'unité, la substance, l'être, l'immensité, l'éternité, etc.; le premier terme de la formule est cause aussi et cause absolue; et en tant que cause absolue, il ne peut pas ne point se développer dans le second terme, savoir : la multiplicité, le fini, le phénomène, le relatif, l'espace et le temps, etc. Le résultat de tout ceci est que les deux termes, ainsi que le rapport de génération qui tire le second du premier, et qui, par conséquent, l'y rapporte sans cesse, sont les trois éléments intégrants de la raison. Il n'est pas au pouvoir de cette raison, dans ses abstractions les plus hardies, de séparer aucun de ces trois termes l'un de l'autre. Essayez, par exemple, d'ôter l'unité, et la variété seule n'est plus additionnable, elle n'est plus compréhensible; d'un autre côté, essayez de retrancher la variété, et vous avez une unité immobile, une unité qui ne se manifeste point, et qui, à elle seule, n'est pas une pensée, toute pensée étant représentable par une proposition, et un seul terme ne suffisant à aucune proposition. Enfin, ôtez le rapport qui lie intimement la variété à l'unité, et vous détruisez encore le lien nécessaire des deux termes de toute proposition. Nous pouvons donc regarder comme un point incontestable que ces trois termes sont distincts, mais inséparables, et qu'ils constituent à la fois une triplicité et une unité nécessaire.

Parvenus à cette hauteur, nous avons perdu terre, messieurs, et il importe de bien reconnaître où nous en sommes; il faut reconnaître la nature de ces trois idées qui, dans leur triplicité et leur unité, nous ont paru le fond même de la raison.

Quelle est la nature des idées? Les idées sont-elles de simples signes, qui n'existent que dans le dictionnaire, de purs mots, et faut-il être nominaliste? Nullement; car les noms, les mots, les signes à l'aide desquels nous pensons, nous ne pouvons les admettre qu'à la condition de les comprendre, et nous ne pouvons les comprendre qu'à la condition générale de comprendre, de nous entendre avec nous-mêmes, c'est-à-dire précisément à la condition de ces trois idées qui gouvernent et dirigent toute opération de la pensée. Les signes sont sans doute des secours puissants pour la pensée, mais ils n'en sont pas le principe interne : il est trop clair que la pensée préexiste à son expression, que nous ne pensons pas parce que nous parlons, mais que nous parlons parce que nous pensons, et parce que nous avons quelque chose à dire. Si on repousse le nominalisme, faut-il donc être réaliste? Faut-il admettre que les idées sont des choses qui existent comme tout le reste; et, comme le dit Malebranche, que ce sont de petits êtres qui ne sont

point méprisables? Pas davantage, messieurs. Non, les idées ne sont pas des choses comme les autres. Qui est-ce qui a vu des idées? Qui est-ce qui a touché des idées? Qui est-ce qui a été en rapport avec des idées? Si, ce dont je doute fort, les réalistes ont voulu parler de l'existence extérieure des idées, ils sont tombés dans la plus évidente absurdité. Je suis tenté de ne pas la leur imputer; mais enfin on la leur prête, à tort ou à raison. Pour y échapper, nous adresserons-nous aux conceptualistes, afin de parcourir le cercle connu des trois grandes écoles françaises du moyen âge, sur la question des idées? C'est à quoi on s'est généralement arrêté. Entendons-nous, messieurs. Je suis prêt à accorder que les idées ne sont que des conceptions de la raison, de l'intelligence, de la pensée, si on veut bien s'entendre avec moi sur la nature de la raison, de l'intelligence, de la pensée. Songez-y bien : la raison est-elle humaine, à parler rigoureusement, ou bien n'est-elle humaine que par cela seulement qu'elle fait son apparition dans l'homme? La raison vous appartient-elle? Est-elle vôtre? Qu'est-ce qui vous appartient? Qu'est-ce qui est vôtre en vous? C'est, messieurs, la volonté et ses actes. Je veux mouvoir mon bras et je le meus; je prends telle résolution, cette résolution est exclusivement mienne, je ne puis l'imputer à aucun de vous; elle m'appartient, elle est ma propriété, et cela est si vrai que, s'il me plaît, à l'instant même je prends une résolution contraire, je veux autre chose, je produis un autre mouvement, parce que, c'est l'essence même de ma volonté d'être libre, de faire ou de ne pas faire, de commencer une action ou de la suspendre ou de la changer, quand et comme il me plaît. En est-il de même des perceptions de la raison? La raison conçoit une vérité mathématique : peut-elle changer cette conception comme ma volonté a changé tout à l'heure ma résolution? Peut-elle concevoir que deux et deux ne font pas quatre? Essayez, et vous n'y parviendrez point; et non-seulement en mathématiques, mais dans toutes les autres sphères de la raison, le même phénomène a lieu. En morale, essayez de concevoir que le juste n'est point obligatoire; dans les arts, essayez de concevoir que telle ou telle forme n'est pas belle; vous l'essayerez en vain, la raison vous imposera toujours la même aperception. La raison ne se modifie pas à son gré; vous ne pensez pas comme vous voulez; votre intelligence n'est pas libre. Qu'est-ce à dire, messieurs? C'est que vous ne constituez pas votre raison, et qu'elle ne vous appartient pas. Tout ce qui est libre est vôtre; ce qui n'est pas libre en vous n'est point à vous, et la liberté seule est la personnalité. On ne peut s'empêcher de sourire quand de nos jours on entend parler contre la raison en tant qu'individuelle. En vérité, c'est un grand luxe de déclamation; car il n'y a rien de moins individuel que la raison; si elle était individuelle, elle serait personnelle, elle serait volontaire et libre, nous la maîtriserions comme nous maîtrisons nos résolutions et nos volontés; nous changerions à toutes les minutes ses actes, c'est-à-dire ses conceptions. Si ces conceptions n'étaient qu'individuelles, nous ne songerions pas à les imposer à un autre individu; car imposer ses conceptions individuelles et personnelles à un autre individu, à une autre personne, serait le despotisme le plus outré et le plus extravagant. Ce qui est purement individuel en moi n'a de valeur que dans mon individu. Mais les choses ne vont pas ainsi; nous déclarons tout à fait en délire ceux qui n'admettent pas les rapports mathématiques des nombres, ceux qui n'admettent pas la différence du beau et du laid, du juste et de l'injuste. Pourquoi? Parce que nous savons que ce n'est pas l'individu qui constitue ces conceptions, ou, en d'autres termes, que la raison en soi n'est pas individuelle, mais universelle et absolue; que c'est à ce titre qu'elle oblige tous les individus, et qu'un individu, en même temps qu'il se sait obligé par elle, sait que tous les autres sont obligés par elle et au même titre. La raison n'est donc pas individuelle; donc elle n'est pas nôtre, elle ne nous appartient pas, elle n'est pas humaine; car, encore une fois, ce qui constitue l'homme et sa personnalité intrinsèque, c'est son activité volontaire et libre; tout ce qui n'est pas volontaire et libre est ajouté à l'homme, mais n'est pas partie intégrante de l'homme. Si on veut admettre ceci, j'accorderai, messieurs, que les idées sont des conceptions de cette raison universelle et absolue que nous ne nous constituons pas, mais qui apparaît en nous et qui est la loi de tous les individus; cette raison que Fénélon retrouvait toujours au bout de toutes ses recherches, dont il essayait en vain de faire abstraction sans pouvoir jamais s'en séparer, et qui, revenant sans cesse, malgré tous ses efforts, dans toutes ses pensées les plus hautes ou les plus vulgaires, lui arrachait ce soupçon sublime : « O raison, raison! n'es-tu pas « celui que je cherche? » Si on veut l'entendre ainsi, nulle difficulté, et les idées seront des conceptions, non de la raison humaine, mais de la raison en soi. Toutefois, messieurs, faites attention que cette raison, qui, en elle-même, est universelle et absolue, et par conséquent infaillible, tombée qu'elle est dans l'homme, et par là en rapport avec les sens, les passions et l'imagination, d'infaillible qu'elle était en soi devient faillible. Ce n'est pas elle qui se trompe, mais ce en quoi elle est l'égare; de là toutes ses aberrations : elles sont nombreuses; et comme elles dérivent du rapport qui, dans l'état actuel des choses, est notre condition inévitable, elles sont inévitables elles-mêmes. La vérité peut être aperçue par la raison dans son état humain, si je puis m'exprimer ainsi; mais

elle peut ne l'être pas toujours de la manière la plus fidèle ; mais alors même elle n'est ni altérée ni détruite, elle subsiste indépendamment de la raison qui ne l'aperçoit pas ou l'aperçoit mal. La vérité en elle-même est aussi indépendante de la raison, dans son état actuel, que la raison est en elle-même indépendante de l'homme en qui elle apparaît. Ainsi arrachée à la raison faillible de l'homme, il ne reste plus qu'à la rapporter à la raison non encore tombée dans l'humanité, à la raison universelle, absolue, infaillible, à la raison éternelle, hors de l'espace et du temps, et de tout contact avec le relatif, le contingent et l'erreur, à cette intelligence dont la nôtre, ou plutôt celle qui fait son apparition en nous, est un fragment, à la pensée pure et incorruptible que la nôtre réfléchit. C'est là la théorie de Platon et celle de Leibnitz, théorie que j'ai moi-même adoptée, et qu'autrefois j'ai si souvent et si longuement développée à cette chaire.

Les idées ne sont donc pas de purs mots ; ce ne sont pas non plus des êtres. Ce sont des conceptions de la raison humaine ; et même la rigueur de l'analyse force de les rapporter au principe éternel de la raison humaine, à la raison absolue ; c'est à cette raison seule qu'elles appartiennent ; elles ne sont que prêtées en quelque sorte à toutes les autres raisons. C'est là qu'elles existent ; mais de quelle manière? Il ne faut pas chercher bien loin : elles existent de l'existence de l'esprit ; elles ne sont pas autre chose que la manière d'être de la raison éternelle. Or la manière d'être de la raison éternelle et de l'esprit absolu, c'est une manière d'être tout intellectuelle et tout idéale. Ici toute discussion cesse, l'esprit ne s'explique que par lui-même ; il atteste seul et légitime seul sa manière d'exister. Et remarquez qu'en faisant des idées, avec Platon et Leibnitz, les manières d'être de l'éternelle intelligence, vous donnez à cette intelligence ce qui lui est nécessaire pour être une vraie intelligence, c'est-à-dire pour se connaître ; car le propre de l'intelligence n'est pas de pouvoir connaître, mais de connaître en effet. A quelle condition y a-t-il intelligence pour nous? Ce n'est pas à la seule condition qu'il y aura un principe d'intelligence en nous, mais à la condition que ce principe se développera, c'est-à-dire à la condition qu'il sortira de lui-même, afin de pouvoir se prendre lui-même comme objet de sa propre intelligence. La condition de l'intelligence, c'est la différence ; et il ne peut y avoir acte de connaissance que là où il y a plusieurs termes. L'unité ne suffit pas à la conception, la variété y est nécessaire ; et encore il ne faut pas seulement qu'il y ait variété, mais il faut qu'il y ait aussi un rapport intime entre le principe de l'unité et la variété, sans quoi la variété n'étant pas aperçue par l'unité, l'une est comme si elle ne pouvait apercevoir, et l'autre comme si elle ne pouvait être aperçue. Rentrez un instant en vous-mêmes, et vous verrez que ce qui constitue l'intelligence de notre faible conscience, c'est qu'il y ait plusieurs termes dont l'un aperçoit l'autre, dont le second est aperçu par le premier : c'est là se connaître, c'est là se comprendre, c'est là l'intelligence : l'intelligence sans conscience est la possibilité abstraite de l'intelligence, non l'intelligence en acte ; et la conscience implique la diversité et la différence. Transportez tout ceci de l'intelligence humaine à l'intelligence absolue, c'est-à-dire rapportez les idées à la seule intelligence à laquelle elles puissent appartenir, vous avez, si je puis m'exprimer ainsi, la vie de l'intelligence absolue, vous avez cette intelligence avec l'entier développement des éléments qui lui sont nécessaires pour être une vraie intelligence, vous avez tous les moments dont le rapport et le mouvement constituent la réalité de la connaissance.

Résumons-nous. Il y a dans la raison humaine deux éléments et leur rapport, c'est-à-dire trois éléments, trois idées. Ces trois idées ne sont pas un produit arbitraire de la raison humaine ; loin de là, dans leur triplicité et dans leur unité, elles constituent le fond même de cette raison ; elles y apparaissent pour la gouverner, comme la raison apparaît dans l'homme pour le gouverner. Ce qui était vrai dans la raison humainement considérée subsiste dans la raison considérée en soi ; ce qui faisait le fond de notre raison fait le fonds de la raison éternelle, c'est-à-dire une triplicité qui se résout en unité, et une unité qui se développe en triplicité. L'unité de cette triplicité est seule réelle, et en même temps cette unité périrait tout entière dans un seul des trois éléments qui lui sont nécessaires ; ils ont donc tous la même valeur logique, et constituent une unité indécomposable. Quelle est cette unité? L'intelligence divine elle-même. Voilà, messieurs, jusqu'où, sur les ailes des idées, pour parler comme Platon, s'élève notre intelligence : voilà le Dieu trois fois saint que reconnaît et adore le genre humain, et au nom duquel l'auteur du *Système du monde* découvrait et inclinait toujours sa tête octogénaire !

Messieurs, nous sommes bien au-dessus du monde, au-dessus de l'humanité, au-dessus de l'humaine raison. La nature et l'humanité ne sont pas encore pour nous ; nous ne sommes que dans le monde des idées. Est-il permis d'espérer que, puisqu'il n'est pas encore question de la nature ni même de l'humanité, on voudra bien ne pas traiter la théorie précédente de panthéisme? Le panthéisme est aujourd'hui l'épouvantail des imaginations faibles ; nous verrons un jour à quoi il se réduit : en attendant, j'espère qu'on ne m'accusera pas de confondre avec le monde l'éternelle intelligence qui, avant le monde et l'humanité, existe déjà de la triple existence qui est

inhérente à sa nature. Mais si, à cette hauteur, la philosophie échappe à l'accusation de panthéisme, on ne lui fera pas grâce d'une accusation tout opposée, et qu'elle accepte, celle de vouloir pénétrer dans la profondeur de l'essence divine, qui, dit-on, est incompréhensible. On veut qu'elle soit incompréhensible. Des hommes, des êtres raisonnables, dont la mission est de comprendre, et qui croient à l'existence de Dieu, n'y veulent croire que sous cette réserve expresse, que cette existence soit incompréhensible. Que veut-on dire par là, messieurs? Veut-on dire qu'elle soit absolument incompréhensible? Mais ce qui serait absolument incompréhensible n'aurait nul rapport avec notre intelligence, ne pourrait être nullement admis par elle. Un dieu qui nous est absolument incompréhensible est un dieu qui n'existe pas pour nous. En vérité, que serait-ce pour nous qu'un dieu qui n'aurait pas cru devoir donner à sa créature quelque chose de lui-même, assez d'intelligence pour que cette pauvre créature pût s'élever jusqu'à lui, le comprendre et y croire? Messieurs, qu'est-ce que croire? C'est comprendre en quelque degré. La foi, quelle que soit sa forme, quel que soit son objet, vulgaire ou sublime, la foi ne peut pas être autre chose que le consentement de la raison à ce que la raison comprend comme vrai. C'est là le fond de toute foi. Otez la possibilité de connaître, il ne reste rien à croire, et la racine de la foi est enlevée. Dira-t-on que si Dieu n'est pas entièrement incompréhensible, il l'est un peu? Soit; mais je prie qu'on veuille bien déterminer la mesure, et alors je soutiendrai que c'est précisément cette mesure de la compréhensibilité de Dieu qui sera la mesure de la foi humaine. Dieu est si peu incompréhensible, que ce qui constitue sa nature, ce sont précisément les idées, les idées dont la nature est d'être intelligibles. En effet, on a beaucoup recherché si les idées représentent ou ne représentent pas, si elles sont conformes ou non conformes à leurs objets. En vérité, la question n'est pas de savoir si les idées représentent, car les idées sont au-dessus de toutes choses: la vraie question philosophique serait plutôt de savoir si les choses représentent; car les idées ne sont pas le reflet des choses, mais les choses sont le reflet des idées. Dieu, la substance des idées, est essentiellement intelligent et essentiellement intelligible. J'irai plus loin; et à ce reproche d'un mysticisme pusillanime, je répondrai du haut de l'orthodoxie chrétienne. Car savez-vous, messieurs, quelle est la théorie que je vous ai exposée? Pas autre chose que le fond même du christianisme. Le Dieu des chrétiens est triple et un tout ensemble, et les accusations qu'on élèverait contre la doctrine que j'enseigne doivent remonter jusqu'à la Trinité chrétienne. Le dogme de la Trinité est la révélation de l'essence divine, éclairée dans toute sa profondeur, et amenée tout entière sous le regard de la pensée. Et il ne paraît pas que le christianisme croie l'essence divine inaccessible ou interdite à l'intelligence humaine, puisqu'il la fait enseigner au plus humble d'esprit, puisqu'il en fait la première des vérités qu'il inculque à ses enfants. Mais quoi, s'écriera-t-on, oubliez-vous que cette vérité est un mystère? Non, je ne l'oublie pas, mais n'oubliez pas non plus que ce mystère est une vérité. D'ailleurs, je m'expliquerai nettement à cet égard. (*Mouvement marqué d'attention.*) Mystère est un mot qui appartient non à la langue de la philosophie, mais à celle de la religion. Le mysticisme est la forme nécessaire de toute religion, en tant que religion; mais sous cette forme sont des idées qui peuvent être abordées et comprises en elles-mêmes. Et, messieurs, je ne fais que répéter ce qu'ont dit bien avant moi les plus grands docteurs de l'Église, saint Thomas, saint Anselme de Cantorbéry, et Bossuet lui-même au XVIIe siècle, à la fin de l'*Histoire universelle.* Ces grands hommes ont tenté une explication des mystères, entre autres du mystère de la très-sainte Trinité; donc ce mystère, tout saint et sacré qu'il était à leurs propres yeux, contenait des idées qu'il était possible de dégager de leur forme. La forme symbolique et mystique est inhérente à la religion; elle est, dans le cas qui nous occupe, empruntée aux relations humaines les plus intimes et les plus touchantes. Mais, encore une fois, si la forme est sainte, les idées qui sont dessous le sont aussi, et ce sont ces idées que la philosophie dégage, et qu'elle considère en elles-mêmes. Laissons à la religion la forme qui lui est inhérente: elle trouvera toujours ici le respect le plus profond et le plus vrai; mais, en même temps, sans toucher aux droits de la religion, déjà j'ai défendu et je défendrai constamment ceux de la philosophie. Or le droit comme le devoir de la philosophie, est, sous la réserve du plus profond respect pour les formes religieuses, de ne rien comprendre, de ne rien admettre qu'en tant que vrai en soi et sous la forme de l'idée. La forme de la religion et la forme de la philosophie, disons-le nettement, sont différentes; mais en même temps le contenu, si je puis m'exprimer ainsi, de la religion et de la philosophie, est le même. C'est donc une puérilité, là où il y a identité de contenu, d'insister hostilement sur la différence de la forme. La religion est la philosophie de l'espèce humaine; un petit nombre d'hommes va plus loin encore; mais en considérant l'identité essentielle de la religion et de la philosophie, ce petit nombre entoure de vénération la religion et ses formes; et il ne la révère pas, messieurs, par une sorte d'indulgence philosophique qui serait fort déplacée, il la révère sincèrement parce qu'elle est la forme de la vérité en soi. (*Applaudissements.*) Excusez, messieurs, ces

développements excessifs peut-être, car j'ai besoin de me hâter dans la longue carrière qui est devant moi.

Dieu est; il est avec tout ce qui constitue sa vraie existence, avec les trois moments nécessaires de l'existence intellectuelle. Il faut avancer, messieurs, il faut aller de Dieu à l'univers. Comment y va-t-on? et qui conduit de Dieu à l'univers? La création. Et qu'est-ce que la création? Qu'est-ce que créer? Voulez-vous la définition vulgaire? La voici : Créer, c'est faire quelque chose de rien, c'est tirer du néant; et il faut que cette définition paraisse bien satisfaisante, puisqu'on la répète encore aujourd'hui presque partout. Or, Leucippe, Épicure, Lucrèce, Bayle, Spinosa, et tous les penseurs un peu exercés, démontrent trop aisément que de rien on ne tire rien, que du néant rien ne peut sortir; d'où il suit que la création est impossible. En prenant une tout autre route, nous arriverons à cet autre résultat : que la création est, je ne dis pas possible, mais nécessaire. Mais d'abord, examinons un peu cette définition, que créer c'est tirer du néant. Le fond de la définition est dans l'idée même du néant. Mais qu'est-ce que cette idée? Une idée purement négative. C'est la puissance de l'esprit de faire toutes sortes d hypothèses, de pouvoir, par exemple, en présence de la réalité, supposer le contraire; mais il y a une véritable extravagance à aller de la possibilité d'une hypothèse à la réalité de cette hypothèse. Celle-ci a encore un malheur de plus que bien d'autres hypothèses : elle renferme une contradiction absolue. Le néant est la négation de toute existence; mais qui fait ici la négation de toute existence? Qui? La pensée, c'est-à-dire vous qui pensez; de sorte que vous qui pensez, et qui êtes en tant que vous pensez et puisque vous pensez, et qui le savez puisque vous savez que vous pensez, en niant l'existence, vous niez précisément vous, votre pensée et votre négation même. Si vous faisiez attention au principe même de votre hypothèse, ce principe la détruirait, ou l'hypothèse détruirait le principe. Ce qu'on a dit du doute, ce que Descartes a démontré relativement au doute, s'applique, et à plus forte raison, à l'idée du néant. Douter c'est croire, car douter c'est penser; celui qui doute croit-il qu'il doute, ou doute-t-il qu'il doute? S'il doute qu'il doute, il détruit par cela même son scepticisme; et s'il croit qu'il doute, il le détruit encore. De même, penser c'est être et savoir qu'on est, c'est affirmer l'existence; or, faire l'hypothèse du néant, c'est penser, donc c'est être et savoir qu'on est, donc c'est faire l'hypothèse du néant, à la condition de la supposition contraire, savoir, celle de l'existence de la pensée, et de l'existence de celui qui pense. Vainement on cherche à sortir de la pensée et de l'idée d'existence. Au fond de toute négation gît une affirmation; au fond de l'hypothèse du néant est, comme condition absolue, la supposition de l'existence, de l'existence de celui qui fait cette même supposition du néant.

Il faut donc abandonner la définition, que créer c'est tirer du néant, car le néant est une chimère et une contradiction. Or, en abandonnant la définition, il faut abandonner ses conséquences, et la conséquence immédiate de l'hypothèse du néant, comme condition de la création, est une autre hypothèse; car une fois dans la route de l'hypothèse, on marche d'hypothèse en hypothèse, on ne peut plus en sortir. Puisque Dieu ne peut créer qu'en tirant du néant, et qu'on ne tire rien de rien, et que cependant ce monde est incontestablement, et qu'il n'a pu être tiré de rien, il suit qu'il n'a pas été créé, donc il suit qu'il est indépendant de Dieu, et qu'il s'est formé en vertu de sa nature propre et des lois qui dérivent de sa nature. De là encore une autre hypothèse, celle d'un dualisme dans lequel Dieu est d'un côté, le monde de l'autre, c'est-à-dire une absurdité. Car précisément toutes les conditions de l'existence de Dieu sont des contradictions absolues de l'existence indépendante du monde. Si le monde est indépendant, il se suffit à lui-même; il est absolu, éternel, infini, tout-puissant; et Dieu, s'il est indépendant du monde, doit être absolu, éternel, tout-puissant. Voilà donc deux toutes-puissances, en contradiction l'une avec l'autre. Je ne m'enfoncerai pas davantage dans cet abîme d'hypothèses et d'absurdités.

Qu'est-ce que créer, messieurs, non d'après la méthode hypothétique, mais d'après la méthode que nous avons suivie, d'après cette méthode qui emprunte toujours à la conscience humaine ce que plus tard, par une induction supérieure, elle appliquera à l'essence divine? Créer est une chose très-peu difficile à concevoir, car c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes; en effet, nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre. Je veux, je prends une résolution, j'en prends une autre, puis une autre encore, je la modifie, je la suspens, je la poursuis. Qu'est-ce que je fais? Je produis un effet que je ne rapporte à aucun de vous, que je rapporte à moi comme cause, et comme cause unique; de manière que, relativement à l'existence de cet effet, je ne cherche rien au-dessus et au delà de moi-même. Voilà ce que c'est que créer. Nous créons un acte libre; nous le créons, dis-je, car nous ne le rapportons à aucun principe supérieur à nous; nous l'imputons à nous, et à nous exclusivement. Il n'était pas, il commence à être, par la vertu du principe de causalité propre que nous possédons. Ainsi causer c'est créer; mais avec quoi? Avec rien? Non, sans doute; tout au contraire, avec le fond même de notre existence; c'est-à-dire avec toute notre force créatrice, avec toute notre liberté, toute

notre activité volontaire, avec notre personnalité. L'homme ne tire point du néant l'action qu'il n'a pas faite encore et qu'il va faire, il la tire de la puissance qu'il a de la faire ; il la tire de lui-même. Voilà le type d'une création. La création divine est de la même nature. Dieu, s'il est une cause, peut créer; et s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas créer; et en créant l'univers, il ne le tire pas du néant, il le tire de lui-même, de cette puissance de causation et de création dont nous autres, faibles hommes, nous possédons une portion ; et toute la différence de notre création à celle de Dieu est la différence générale de Dieu à l'homme, la différence de la cause absolue à une cause relative.

Je crée, car je cause, je produis un effet, mais cet effet expire sous l'œil même de celui qui le produit; il s'étend à peine au delà de la conscience; souvent il y meurt ; jamais il ne la dépasse beaucoup ; même dans toute l'énergie de sa force créatrice l'homme trouve très-facilement des limites. Ces limites dans le monde intérieur sont mes passions, mes faiblesses; au dehors, le monde lui-même qui fait obstacle à mon mouvement. Je veux produire un mouvement, et souvent je ne produis que la volition du mouvement; le plus misérable accident paralyse mon bras, l'obstacle le plus vulgaire s'oppose à ma puissance ; et mes créations, comme ma force créatrice, sont relatives, contingentes, bornées ; mais enfin ce sont des créations, et là est le type de la conception de la création divine.

Dieu crée donc : il crée en vertu de sa puissance créatrice; il tire le monde, non du néant, qui n'est pas, mais de lui qui est l'existence absolue. Son caractère éminent étant une force créatrice absolue qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, il suit non que la création est possible, mais qu'elle est nécessaire; il suit que Dieu créant sans cesse et infiniment, la création est inépuisable et se maintient constamment. Il y a plus : Dieu, crée avec lui-même ; donc il crée avec tous les caractères que nous lui avons reconnus et qui passent nécessairement dans ses créations. Dieu est dans l'univers, comme la cause est dans son effet, comme nous-mêmes, causes faibles et bornées, nous sommes, en tant que causes, dans les effets faibles et bornés que nous produisons. Et si Dieu est pour nous l'unité de l'être, de l'intelligence et de la puissance, avec la variété qui lui est inhérente et avec le rapport tout aussi éternel et tout aussi nécessaire que les deux termes qu'il unit, il suit que tous ces caractères sont aussi dans le monde et dans l'existence visible. Donc, messieurs, la création n'est pas un mal, elle est un bien ; et ainsi nous la représentent en effet les saintes Écritures : Il vit que cela était bien. Pourquoi ? Parce que cela lui était plus ou moins conforme.

Voilà, messieurs, l'univers créé, nécessairement créé, et manifestant celui qui le crée ; mais cette manifestation, dans laquelle le principe de la manifestation fait son apparition, ne l'épuise pas. Je m'explique.

Je veux et produis une volition ; ma force volontaire paraît par cet acte et dans cet acte; elle y paraît, car c'est à elle que je rapporte cet acte. Elle y est donc. Mais comment y est-elle ? Y est-elle passée tout entière, de telle sorte qu'il n'en reste plus rien ? Non, messieurs, et cela est si vrai, qu'après avoir fait tel acte, j'en produis un nouveau, je le modifie, je le change. Le principe intérieur de la causation, tout en se développant dans ses actes, retient ce qui le fait principe et cause, et ne s'absorbe point dans ses effets. De même, si Dieu fait son apparition dans le monde, si Dieu est dans le monde, si Dieu y est avec tous les éléments qui constituent son être, il n'y est point épuisé ; et après avoir produit ce monde un et triple tout ensemble, il ne reste pas moins tout entier dans son unité et sa triplicité essentielles.

C'est, messieurs, dans ce double point de vue de la manifestation de Dieu dans ce monde, et dans la subsistance de l'essence divine en elle-même, quoiqu'elle soit manifestée dans le monde, qu'est le vrai rapport du monde à Dieu, rapport qui est à la fois un rapport de ressemblance et de différence, car il répugne que Dieu, en se manifestant, ne passe pas jusqu'à un certain point dans sa manifestation, et en même temps, il répugne que le principe d'une manifestation ne reste pas supérieur à la manifestation qu'il produit, de toute la supériorité de la cause sur l'effet. L'univers est donc un reflet imparfait, mais un reflet de l'essence divine.

Je ne puis et je ne veux point établir ici, messieurs, une théorie complète du monde extérieur, la métaphysique de la physique, et les lois intellectuelles cachées sous les lois physiques ordinaires. Mais tous les hommes, l'ignorant comme le savant, ne voient-ils pas dans l'univers une constante harmonie ? Peut-on nier qu'il n'y ait de l'harmonie dans les mouvements du monde ? Ce serait nier que le monde dure, qu'il dure deux minutes ; car s'il n'y avait pas d'harmonie dans les mouvements du monde, le monde serait détruit. Or, qu'est-ce que l'harmonie ? L'harmonie suppose l'unité. Et ne suppose-t-elle que l'unité ? Non, messieurs, car l'unité peut produire l'harmonie, mais n'est pas l'harmonie. Il y a déjà de la variété dans l'harmonie ; de plus, il y a un rapport de la variété à l'unité, il y a le mélange de l'unité et de la variété, dans une mesure parfaite; c'est là l'harmonie et la vie de l'univers. Voilà pourquoi, messieurs, vous trouvez le monde une belle chose; c'est ce rapport intime de l'unité et de la variété qui fait la beauté de ce monde ; c'est ce même rapport qui, en faisant son

existence, sa durée et sa beauté, fait aussi le caractère bienfaisant de ses lois ; car ces lois, harmoniques en elles-mêmes, produisent de tous côtés l'harmonie. Mais ce ne sont là que des généralités. Entrez dans les détails, parcourez les sphères diverses dans lesquelles la science a divisé le monde, et vous y retrouverez les mêmes caractères que vous avait offerts l'aspect général de la nature. Prenez la mécanique, l'astronomie, la physique; c'est le théâtre, c'est la base même de tous les phénomènes ultérieurs. Qu'y trouvez-vous? Deux forces à la fois opposées et liées entre elles. Vous trouvez d'abord la divisibilité à l'infini, c'est-à-dire l'expansion universelle. Or la divisibilité à l'infini n'est pas autre chose que le mouvement de l'unité à la variété, conçu sans limites. Supposez qu'il soit réellement sans limites, savez-vous ce qui en arriverait? La dissolution de toutes choses. En effet, si la divisibilité à l'infini n'a pas de contre-poids, tout se divise et se subdivise infiniment ; les éléments qui résultent de cette subdivision infinie se subdivisent eux-mêmes infiniment. Supposez que cette divisibilité ne s'épuise et ne s'arrête point ; il n'y a plus ni contiguïté dans l'espace, ni continuité dans le temps; il n'y a plus d'éléments distincts, il n'y a plus que des quantités indéfinies qui échappent à toute numération, à toute composition, à toute addition. Cette loi, cette tendance de la divisibilité à l'infini, est bien dans le monde, mais comment y est-elle ? A la condition d'une autre loi, celle de l'attraction universelle. L'attraction est le retour de la variété à l'unité, comme l'expansion est le mouvement de l'unité à la variété. Et c'est parce que ces deux lois universelles sont en rapport l'une avec l'autre, et se forment l'une à l'autre contre-poids et équilibre, en un mot c'est parce qu'elles sont en harmonie, que le monde subsiste deux minutes de suite. Montez-vous dans l'échelle de ce monde et dans les sphères diverses dont il se compose ; allez-vous de la mécanique, de l'astronomie et de la physique à la chimie, à la physiologie végétale et animale ; vous retrouvez ces deux mouvements et leur rapport ; la cohésion et son contraire, l'assimilation et son contraire encore, avec le rapport intime qui les rapproche. Je n'insiste pas, messieurs ; déjà, en France, ces grands résultats de la science de la nature commencent à se faire jour à travers les travaux de détail, et à agiter toutes les têtes pensantes. Déjà commence parmi nous une philosophie de la nature, ailleurs plus avancée peut-être, mais plus hypothétique, ici plus circonspecte, mais avec un grand avenir. Je me suis contenté de vous tracer à la hâte quelques traits de ce grand tableau, j'arrive à l'humanité.

Rien ne périt dans la vie universelle; tout se métamorphose et tout se résume. La mécanique, la physique passent dans la chimie, laquelle passe dans la physiologie végétale, laquelle a sa place aussi dans l'économie animale. Eh bien, tous ces antécédents, tous ces degrés de la vie sont dans l'humanité. L'humanité, c'est tout cela, plus la connaissance de tout cela ; ce sont les éléments constitutifs de toute existence amenés sous les yeux de la conscience.

L'étude de la conscience est l'étude de l'humanité. L'étude de la conscience, dans le dictionnaire philosophique, s'appelle *psychologie*. Or, messieurs, si l'homme résume le monde entier, comme le monde entier réfléchit Dieu, si tous les moments de l'essence divine passent dans le monde, et reviennent dans la conscience de l'homme, jugez du haut rang de l'homme dans la création et par conséquent de la psychologie dans la science. L'homme est un univers en abrégé : la psychologie est la science universelle concentrée. La psychologie contient et réfléchit tout, et ce qui est de Dieu, et ce qui est du monde, sous l'angle précis et déterminé de la conscience ; tout y est à l'étroit, mais tout y est. Dans la conscience, il y a mille et mille phénomènes sans doute comme dans le monde extérieur ; mais tout de même que le monde extérieur peut se résumer dans deux grandes lois et dans leur rapport, de même tous les faits de conscience peuvent se résumer, et se résument (je crois l'avoir démontré autrefois) dans un fait constant, permanent, universel, qui subsiste dans toutes les circonstances possibles, qui a lieu dans la conscience du pâtre comme dans celle de Leibnitz, qui est dans toute conscience à une seule condition, c'est qu'il y ait un acte de conscience. C'est le fait le plus vulgaire et le plus sublime : le plus vulgaire, en ce qu'il est dans toutes les consciences; le plus sublime, en ce qu'il renferme les plus vastes conséquences. C'est le fait même de l'humanité, aperçu par l'humanité; c'est la connaissance de l'humanité par elle-même. Il contient la psychologie tout entière.

Il y a, messieurs, un art psychologique, car la réflexion est, pour ainsi dire, contre nature, et cet art ne s'apprend pas en un jour; on ne se replie pas facilement sur soi-même sans un long exercice, une habitude soutenue, un apprentissage laborieux. Au lieu donc de me livrer ici à une analyse approfondie du fait de conscience, que l'auditoire pourrait avoir quelque peine à suivre, je me contenterai de vous présenter les caractères généraux de ce fait. Ne craignez rien, je serai court.

Tant que l'homme ne se connaît pas, ne s'aperçoit pas, n'a pas la conscience de lui-même, il ne connaît, il n'aperçoit rien ; car nous ne pouvons rien savoir, qu'autant que nous sommes pour nous-mêmes, c'est-à-dire qu'autant que nous savons que nous sommes; tout savoir quelconque implique le savoir de soi-même, non sans doute un savoir développé, mais ce savoir qui consiste du moins à savoir que nous sommes. Tant

que l'homme n'est pas pour lui-même, il est comme s'il n'était pas; mais du moment qu'il se connaît (et remarquez bien que je ne parle pas ici d'un savoir développé et scientifique), il ne se connaît qu'à la condition de savoir tout le reste, de la même manière qu'il se sait lui-même. Tout est donné dans tout, et l'homme en s'apercevant, en s'abordant lui-même, touche déjà à tout ce qu'il peut atteindre plus tard.

Quand je m'aperçois, je me discerne de tout ce qui n'est pas moi; et en me discernant de tout ce qui n'est pas moi, je fais deux choses : 1° Je m'affirme moi-même comme étant; 2° j'affirme comme étant aussi ce dont je me distingue. Je ne suis moi, je ne suis ce moi qui ne se confond avec rien d'étranger à lui, qu'à la condition de me distinguer de tout le reste; et se distinguer de quelque chose, c'est supposer que ce dont on se distingue existe. L'homme ne se trouve donc qu'en trouvant autre chose qui l'environne et par conséquent le limite. En effet, rentrez un moment en vous-même, et vous reconnaîtrez que le moi que vous êtes, est un moi limité de toutes parts par des objets étrangers. Ce moi est donc fini; et c'est même en tant que limité et fini, qu'il est moi. Mais si le monde extérieur borne le moi et lui fait obstacle en tous sens, le moi aussi agit sur le monde, le modifie, s'oppose à son action et lui imprime la sienne en quelque degré; et ce degré, si faible fût-il, devient pour le monde une borne, une limite. Ainsi le monde qui, dans son opposition au moi, est la limite du moi, ou le non-moi, est à son tour contredit, modifié, limité par le moi qui par là, en même temps qu'il est forcé de se reconnaître limité, borné et fini, marque à son tour le monde extérieur, le non moi dont il se distingue, du caractère de borné, de limité et de fini. Voilà l'opposition mutuelle dans laquelle nous nous saisissons; cette opposition est permanente dans la conscience, elle dure tant qu'il y a conscience. Mais cette opposition, pensez-y bien, messieurs, se résout en une seule et même notion, celle du fini. Ce moi que nous sommes est fini; le non-moi qui le limite est fini lui-même, et limité par le moi; ils le sont à différents degrés, mais ils le sont également; nous sommes donc encore dans la sphère du fini. N'y a-t-il pas autre chose dans la conscience?

Oui, messieurs; en même temps que la conscience saisit le moi comme fini dans son opposition au non moi fini lui-même, elle rapporte ce moi et ce non moi finis, bornés, relatifs, contingents, à une unité supérieure, absolue et nécessaire qui les contient et qui les explique, et qui a tous les caractères opposés à ceux que le moi trouve en lui-même et dans le non moi qui lui est analogue. Cette unité est absolue, comme le moi et le non moi sont relatifs. Cette unité est une substance, comme le moi et le non moi tout en étant substantiels par leur rapport à la substance, sont en eux-mêmes de simples phénomènes, modifiables comme des phénomènes, limités comme des phénomènes, s'évanouissant et reparaissant comme des phénomènes. De plus, cette unité supérieure n'est pas seulement une substance, c'est une cause aussi. En effet, le moi ne se saisit que dans ses actes, comme une cause qui agit sur le monde extérieur; et le monde extérieur n'arrive à la connaissance du moi que par les impressions qu'il fait sur lui, par les sensations que le moi éprouve et qu'il ne fait pas, et qu'il ne peut pas détruire, qu'il ne peut donc rapporter à lui-même, et qu'il rapporte alors à quelque chose d'étranger à lui comme cause : cette cause étrangère est le monde; et comme c'est une cause finie, et que le moi aussi est une cause finie, l'unité, la substance qui contiennent le moi et le non moi, étant une cause, doit être conséquemment à sa nature une cause infinie.

Messieurs, il n'est pas au pouvoir de l'homme de détruire un seul de ces trois termes du fait de la conscience. C'est là le fond de la conscience; l'étoffe avec laquelle nous faisons toutes nos idées ultérieures, toutes nos convictions. A toutes les minutes, dans toutes les circonstances les plus vulgaires de notre existence, nous croyons que nous sommes, nous croyons qu'il y a un monde extérieur qui existe aussi, et qui est comme nous limité, variable et fini, et nous rapportons et ce monde et nous-mêmes à quelque chose de meilleur, au delà de quoi il nous est impossible de rien concevoir en fait d'existence, de durée, de puissance et de sagesse. La conscience a donc aussi trois moments comme la nature, comme l'essence divine elle-même; elle achève l'une et manifeste l'autre.

L'identité de la conscience constitue l'identité de la connaissance humaine. C'est sur ce fond commun que le temps dessine toutes les différences qui distinguent l'homme de l'homme. Les trois termes de la conscience y forment une synthèse primitive plus ou moins confuse. Souvent l'homme s'y arrête, et c'est le cas de la plupart des hommes; quelquefois il en sort, il ajoute l'analyse à cette synthèse primitive, la développe par la réflexion, dégage le phénomène complexe en le soumettant à une lumière qui, en se répandant successivement sur chacun des trois termes de la conscience, les éclaire l'un par l'autre; et alors, qu'arrive-t-il? L'homme sait mieux ce qu'il savait déjà. Toute la différence possible de l'homme à l'homme est là.

Telle est, messieurs, la supériorité de la réflexion et de la science humaine sur les croyances primitives de la conscience : elle n'est pas plus grande. Ajoutez qu'il peut arriver que la réflexion qui est successive, et ne se porte que sur un des termes de la conscience à la fois, préoccupée de l'un d'eux s'y arrête exclusive-

ment et néglige les autres, mutile la conscience, substitue à la synthèse et à l'aperception confuse, mais complète, de la conscience, une analyse imparfaite, une science exclusive.

Or, ce que je dis de l'individu, je le dis du genre humain. J'ai absous l'individu et la nature humaine; j'ai rendu hommage à la Providence, en retrouvant dans la conscience du plus vulgaire des hommes les trois termes qui sont dans la réflexion scientifique la plus développée, qui sont dans la nature, qui sont dans Dieu lui-même. La seule différence de l'individu à l'individu est le plus ou moins de clarté dans la manière de se rendre compte de ces éléments, et la préoccupation qui fait dominer tel ou tel élément aux yeux de la réflexion. Il en est de même du genre humain. Le genre humain, messieurs, dans la première génération comme dans la dernière, possède, ni plus ni moins, les trois éléments que nous avons signalés. Il n'est pas au pouvoir du temps d'en faire un quatrième. C'est là l'unité et l'identité du genre humain. Mais il n'y a pas d'histoire de ce qui est un, identique à soi-même, permanent, sans changement, sans mouvement; si le genre humain était toujours identique à lui-même, s'il ne soutenait pas relativement à lui-même des différences graves, il n'aurait pas d'histoire, car il n'y a d'histoire que de ce qui change. La variété dans l'unité est l'élément de l'histoire. La puissance de la variété, entre les mains du temps et sur le théâtre de l'histoire, produit en grand ce qui se passe en petit sur le théâtre limité de la conscience individuelle. Le genre humain soutient avec lui-même, dans le cours de sa destinée, les mêmes différences que l'individu soutient relativement à lui-même dans les limites de la sienne. Le genre humain, qui a toujours en permanence les trois éléments fondamentaux de la conscience, admet aussi des différences dans le degré de clarté avec lequel il les reconnaît et dans le degré d'attention qu'il dirige tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre. Or les différences caractéristiques qui divisent le développement de la conscience de l'individu sont les différentes époques de sa vie; de même les différences que subit le genre humain dans son développement intérieur, deviennent les époques de la vie du genre humain, c'est-à-dire les époques distinctes de l'histoire.

Maintenant, quelles sont, quelles doivent être les époques différentes de l'histoire du genre humain? et dans quel ordre se succèdent ces différentes époques? Pour le savoir, il est évident qu'il faut avoir reconnu dans quel ordre se développent les différences que nous avons signalées dans la conscience du genre humain et dans celle de l'individu. Est-ce l'idée de l'infini qui préoccupe d'abord l'humanité ou l'idée du fini? et, dans ce dernier cas, lequel des deux termes du fini la frappe d'abord? C'est là, messieurs, ce qu'il s'agit de reconnaître avec précision pour pouvoir déterminer rigoureusement l'ordre nécessaire des grandes époques de l'histoire : c'est à l'examen et à la solution de ce problème que sera consacrée notre prochaine leçon.

SIXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Récapitulation.—Retour sur le fait fondamental de conscience. —Distinction de la forme réfléchie de ce fait et de sa forme spontanée. Caractère de la spontanéité.— Que c'est dans le fait de la spontanéité de la raison que se déclare l'indépendance absolue et l'impersonnalité des vérités rationnelles. — Réfutation de Kant. — Identité de la raison humaine dans la perception spontanée de la vérité. — Réflexion, élément de différence.— Nécessité et utilité de la réflexion. — Histoire, condition de tout développement : temps, condition du temps : succession ; condition de la succession : particularité, division, contradiction; nécessité et utilité de tout cela. — But de l'histoire. — De la vraie perfectibilité. — Qu'il ne peut y avoir plus de trois grandes époques historiques.

Messieurs,

Nous avons fait bien du chemin dans la dernière leçon. Partis de la raison humaine, nous nous sommes élevés jusqu'à Dieu pour descendre à la nature, et de là arriver à l'humanité. C'est le cercle des choses : c'est celui de la philosophie. Nous avons parcouru toutes les parties de la philosophie, rapidement, il est vrai, mais régulièrement, et dans l'enchaînement sévère et l'ordre même de la nécessité.

Il fallait bien, messieurs, partir de la raison humaine; c'était là le point de départ légitime, puisque c'était là le seul point de départ possible. C'est avec la raison humaine que nous faisons tout, que nous comprenons, rejetons ou admettons toutes choses; ainsi c'était d'elle qu'il fallait partir. Dans la raison humaine nous avons trouvé trois idées, qu'elle ne constitue pas, mais qui la dominent et la gouvernent dans toutes ses applications. De ces idées à Dieu, le passage n'était pas difficile, car ces idées sont Dieu même. Pour aller de la raison à Dieu, il n'est pas besoin d'un long circuit et d'intermédiaires étrangers; l'unique intermédiaire est la vérité; la vérité, qui, ne venant pas de l'homme, se rapporte d'elle-même à une source plus élevée. Il était impossible de s'arrêter là. Dieu étant une cause et une force en même temps

qu'il est une substance et une intelligence, ne pouvait pas ne pas se manifester. La manifestation de Dieu est impliquée dans l'idée même de Dieu; et de Dieu au monde, le passage était nécessaire encore. Dans le monde, dans l'effet, nous avons reconnu la cause; nous avons reconnu dans l'harmonie qui est le caractère éminent de ce monde le rapport de la variété à l'unité, c'est-à-dire le cortége entier des idées. Le mouvement intérieur des forces du monde, dans son développement nécessaire, produit de degré en degré, de règne en règne, cet être merveilleux dont l'attribut fondamental est la conscience; et dans cette conscience nous avons rencontré précisément les mêmes éléments que, sous des conditions différentes, nous avions déjà trouvés dans la nature, les mêmes éléments que nous avions reconnus dans Dieu lui-même. Le fait fondamental de la conscience est un phénomène complexe, composé de trois termes, savoir : le moi et le non-moi, bornés, limités, finis; de plus, l'idée de quelque autre chose, de l'infini, de l'unité, etc.; et de plus encore, l'idée du rapport du moi et du non-moi, c'est-à-dire du fini à l'infini qui le contient et qui l'explique; ce sont là les trois termes dont se compose le fait fondamental de conscience. Or ce fait, transporté de l'individu dans l'espèce et dans l'histoire, est la base de tous les développements ultérieurs de l'humanité. Il importe donc, messieurs, de l'examiner attentivement, et de recueillir les caractères divers qu'une analyse approfondie peut y découvrir.

Lorsqu'aujourd'hui chacun de vous se replie sur lui-même et rentre dans sa conscience, il y trouve les trois éléments que nous avons signalés. D'abord, vous vous trouvez vous-même, c'est-à-dire, un être évidemment borné, limité, fini. En possession de cette idée de limité, de borné, de fini, elle ne vous suffit pas, vous ne pouvez pas vous y arrêter, et la notion claire et déterminée de fini implique pour vous celle de l'infini. Aujourd'hui, dans l'intelligence développée, dans les langues, qui sont ce que les a faites l'intelligence, le fini suppose l'infini, comme l'infini le fini : le contraire appelle le contraire, et il en est du rapport comme des deux termes qui lui servent de base : il est tout aussi évident et tout aussi nécessaire. C'est avec ce phénomène fondamental de la conscience, constaté, décrit, développé, que vous faites ou que l'on a fait la catégorie du fini et de l'infini, du particulier et de l'universel, du contingent et du nécessaire, de la variété et de l'unité, etc. Cela est si vrai, qu'il vous est même impossible de prononcer un de ces noms sans que l'autre ne vienne immédiatement sur vos lèvres; et il ne vient sur vos lèvres que parce que l'idée qu'il représente arrive irrésistiblement dans votre conscience. Voilà comme aujourd'hui se passent les choses : mais se sont-elles toujours ainsi passées? Remarquez quel est le caractère éminent du fait que je viens de vous rappeler : c'est que, quand vous avez un des trois termes, vous avez les deux autres, vous les concevez, vous les affirmez, et que si vous essayez, par hypothèse, de les nier, vous n'y réussissez pas; il y a à vos propres yeux impossibilité de ne pas faire ce que vous faites, impossibilité de ne pas concevoir ce que vous concevez; tentative d'un doute, d'une négation, et en même temps persuasion que cette tentative est impossible. La nécessité de la conception, c'est-à-dire la négation essayée et convaincue d'impuissance, est le caractère propre du phénomène, tel qu'il se manifeste aujourd'hui dans la conscience. Mais je vous demande, messieurs, si l'intelligence commence par une négation. Je ne me donnerai pas la peine de démontrer que l'intelligence ne commence pas par une négation, attendu qu'une négation suppose une affirmation à nier, comme la réflexion suppose quelque chose d'antérieur à quoi elle s'applique. Vous ne commencez ni par la réflexion, ni par la négation; vous commencez par une opération qu'il s'agit de déterminer, et qui est la base nécessaire de la négation et de la réflexion. Mais la réflexion, qui suppose une opération antérieure, peut-elle ajouter quelques termes à ceux qui sont contenus dans cette opération que la logique nous démontre comme la base nécessaire de toute réflexion? Il implique, messieurs, que la réflexion ajoute à l'opération à laquelle elle s'applique. Réfléchir, c'est revenir sur ce qui fut; c'est, à l'aide de la mémoire, revenir sur le passé, et le rendre présent aux yeux de la conscience. La réflexion s'ajoute à ce qui fut, éclaire ce qui est, mais ne crée rien. Il s'ensuit que, si la réflexion ne crée rien, et si elle suppose une opération antérieure, dans cette opération antérieure il faudra bien qu'il y ait autant de termes que dans le phénomène, tel qu'il se passe aujourd'hui, et tel que la réflexion le découvre dans la conscience. Dans une négation vaincue, essayée et reconnue impuissante, dans la réflexion il ne peut pas y avoir autre chose que ce qui fut dans l'affirmation première, dans le phénomène auquel s'appliquait la réflexion. Voilà le résultat de la logique la plus vulgaire; mais si vous avez la force de revenir plus profondément sur vous-même, de traverser la réflexion, d'arriver à la base de toute réflexion, vous convertirez en un fait évident de conscience le résultat que vous impose la logique.

Je veux penser et je pense. Mais ne vous arrive-t-il pas quelquefois, messieurs, de penser sans avoir voulu penser? Transportez-vous de suite au premier fait de l'intelligence; car l'intelligence a dû avoir son premier fait; elle a dû avoir un certain phénomène dans lequel elle s'est manifestée pour la première fois. Avant ce premier fait, vous n'existiez pas pour vous-mêmes; ou si vous existiez pour vous-mêmes, comme l'intelli-

gence ne s'était pas encore développée en vous, vous ignoriez que vous fussiez une intelligence qui pût se développer, car l'intelligence ne se manifeste que par ses actes, par un acte au moins; et, avant cet acte, il n'était pas en votre pouvoir de la soupçonner, et vous l'ignoriez absolument. Eh bien! quand pour la première fois l'intelligence s'est manifestée, il est clair qu'elle ne s'est pas manifestée volontairement. Elle s'est manifestée pourtant, et vous en avez eu la conscience plus ou moins vive. Tâchez de vous surprendre pensant, sans l'avoir voulu, vous vous retrouvez ainsi au point de départ de l'intelligence; et là vous pouvez aujourd'hui observer avec plus ou moins de précision ce qui se passa, et dut se passer nécessairement dans le premier fait de votre intelligence, dans ce temps qui n'est plus et ne peut plus revenir. Penser, c'est affirmer; la première affirmation dans laquelle n'est point intervenue la volonté, ni par conséquent la réflexion, ne peut pas être une affirmation mêlée de négation, car on ne débute pas par une négation : c'est donc une affirmation sans négation, une aperception instinctive de la vérité, un développement tout instinctif de la pensée. La vertu propre de la pensée est de penser; que vous y interveniez ou que vous n'y interveniez pas, la pensée se développe : c'est alors une affirmation qui n'est pas mêlée de négation, une affirmation pure, une aperception pure. Or qu'y a-t-il dans cette intuition primitive? Tout ce qui sera plus tard dans la réflexion : mais si tout y est, tout y est à d'autres conditions. Nous ne commençons pas par nous chercher, car ce serait supposer que nous savons déjà que nous sommes; mais un jour, une heure, un instant, instant solennel dans l'existence, sans nous être cherchés nous nous trouvons; la pensée, dans son développement instinctif, nous découvre que nous sommes; nous nous affirmons avec une sécurité profonde, avec une sécurité telle qu'elle n'est mêlée d'aucune négation. Nous nous apercevons, mais nous ne discernons pas avec toute la netteté de la réflexion notre caractère propre, qui est d'être limités et bornés; nous ne nous distinguons pas d'une manière précise de ce monde, et nous ne discernons pas très-précisément le caractère de ce monde; nous nous trouvons et nous trouvons le monde, et nous apercevons quelque autre chose encore à quoi naturellement, instinctivement, nous rapportons et nous-mêmes et le monde; nous distinguons tout cela, mais sans le séparer bien sévèrement. L'intelligence, en se développant, aperçoit tout ce qui est, mais elle ne peut l'apercevoir d'abord d'une manière réfléchie, distincte, négative; et si elle aperçoit tout avec une parfaite certitude, elle l'aperçoit avec un peu de confusion.

Tel est, messieurs, le fait de l'affirmation primitive, antérieure à toute réflexion et pure de toute négation; c'est ce fait que le genre humain a appelé *inspiration*. L'inspiration, dans toutes les langues, est distincte de la réflexion; c'est l'aperception de la vérité, j'entends des vérités essentielles et fondamentales, sans l'intervention de la volonté et de la personnalité. L'inspiration ne nous appartient pas. Nous ne sommes là que simples spectateurs; nous ne sommes pas agents, ou toute notre action consiste à avoir la conscience de ce qui s'y fait; c'est déjà de l'activité sans doute, mais ce n'est pas l'activité réfléchie, volontaire et personnelle. L'inspiration a pour caractère l'enthousiasme; elle est accompagnée de cette émotion puissante qui arrache l'âme à son état ordinaire et subalterne, et dégage en elle la partie sublime et divine de sa nature :

Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.

Et en effet, l'homme, dans le fait merveilleux de l'inspiration et de l'enthousiasme, ne pouvant le rapporter à lui-même, le rapporte à Dieu, et appelle *révélation* l'affirmation primitive et pure. Le genre humain a-t-il tort, messieurs? Quand l'homme, avec la conscience de sa faible intervention dans l'inspiration, rapporte à Dieu les vérités qu'il n'a pas faites et qui le dominent, se trompe-t-il? Non certes, car qu'est-ce que Dieu? Je vous l'ai dit; c'est la pensée en soi, la pensée absolue avec ses moments fondamentaux, la raison éternelle, substance et cause des vérités que l'homme aperçoit. Quand donc l'homme rapporte à Dieu la vérité qu'il ne peut rapporter ni à ce monde ni à sa propre personnalité, il la rapporte à ce à quoi il doit la rapporter; et l'affirmation absolue de la vérité sans réflexion, l'inspiration, l'enthousiasme, est une révélation véritable. Voilà pourquoi, dans le berceau de la civilisation, celui qui possède à un plus haut degré que ses semblables le don merveilleux de l'inspiration passe à leurs yeux pour le confident et l'interprète de Dieu. Il l'est pour les autres, messieurs, parce qu'il l'est pour lui-même, et il l'est pour lui-même, parce qu'il l'est en effet dans un sens philosophique. Voilà l'origine sacrée des prophéties, des pontificats et des cultes.

Remarquez aussi, messieurs, un effet particulier du phénomène de l'inspiration. Quand l'homme pressé par l'aperception vive et rapide de la vérité, et transporté par l'inspiration et l'enthousiasme, tente de produire au dehors ce qui se passe en lui et de l'exprimer par des mots, il ne peut l'exprimer que par des mots qui ont le même caractère que le phénomène qu'ils essayent de rendre. La forme nécessaire, la langue de l'inspiration est la poésie, et la parole primitive est un hymne. Nous ne débutons pas par la prose, mais par la poésie, parce que nous ne débutons pas

par la réflexion, mais par l'intuition et l'affirmation absolue.

Il suit encore que nous ne débutons pas par la science, mais par la foi, par la foi dans la raison, car il n'y en a pas d'autre. En effet, dans le sens le plus strict, la foi implique une croyance sans bornes, avec cette condition que ce soit à quelque chose qui ne soit pas nous, et qui, par conséquent, devienne pour nous une autorité sacrée que nous invoquions contre les autres et contre nous-mêmes, qui devienne la mesure et la règle de notre conduite et de notre pensée. Or ce caractère de la foi, que plus tard, dans la lutte de la religion et de la philosophie, on opposera à la raison, ce caractère est précisément un caractère essentiel de la raison; car s'il est certain que nous n'avons foi qu'à ce qui n'est pas nous, et que toute autorité qui doit régner sur nous doit être impersonnelle, il est certain aussi que rien n'est moins personnel que la raison, qu'elle ne nous appartient pas en propre, et que c'est elle, et elle seule, qui, en se développant, nous révèle d'en haut des vérités qu'elle nous impose immédiatement, et que nous acceptons d'abord sans consulter la réflexion : phénomène admirable et incontestable qui identifié la raison et la foi dans l'aperception primitive, irrésistible et irréfléchie de la vérité.

J'appelle (pour abréger et pour nous entendre en peu de mots par la suite,) j'appelle spontanéité de la raison ce développement de la raison, antérieur à la réflexion, ce pouvoir que la raison a de saisir d'abord la vérité, de la comprendre, et de l'admettre sans s'en demander et s'en rendre compte.

C'est cette même raison spontanée, règle et mesure de la foi, qui, plus tard entre les mains de la réflexion, engendrera, à l'aide de l'analyse, ce que la philosophie appellera et a appelé les catégories de la raison. La pensée spontanée et instinctive, par sa seule vertu, entre en exercice et nous donne d'abord nous, le monde et Dieu, nous et le monde avec des bornes confusément aperçues, et Dieu sans bornes, le tout dans une synthèse où le clair et l'obscur sont mêlés ensemble. Peu à peu la réflexion et l'analyse transportent leur lumière dans ce phénomène complexe; alors tout s'éclaircit, se prononce et se détermine; le moi se sépare du non-moi, le moi et le non-moi dans leur opposition et dans leur rapport nous donnent l'idée claire du fini; et comme le fini ne peut pas se suffire à lui-même, il suppose et appelle l'infini, et voilà les catégories du moi et du non-moi, du fini et de l'infini, etc. Mais quelle est la source de ces catégories? L'aperception primitive : leur première forme n'était pas du tout la réflexion, mais la spontanéité; et comme il n'y a pas plus dans la réflexion que dans la spontanéité, dans l'analyse que dans la synthèse primitive, les catégories dans leur forme ultérieure, développée, scientifique, ne contiennent rien de plus que l'inspiration. Et comment avez-vous obtenu les catégories? Encore une fois vous les avez obtenues par l'analyse, c'est-à-dire par la réflexion. Or, encore une fois, la réflexion a pour élément nécessaire la volonté, et la volonté c'est la personnalité, c'est vous-même. Les catégories obtenues par la réflexion ont donc l'air, par leur rapport à la réflexion, à la volonté et à la personnalité, d'être personnelles; elles ont si bien l'air d'être personnelles, qu'on en a fait des lois de notre nature, sans trop s'expliquer sur ce que c'est que notre nature; et le plus grand analyste moderne, après avoir séparé une fois pour toutes les catégories d'avec la sensation et tout élément empirique, après les avoir énumérées et classées, et leur avoir attribué une force irrésistible, Kant les trouvant dans le fond de la conscience, où gît toute personnalité, les rapporte à la nature humaine, et conclut qu'elles ne sont que des lois de notre personne; et comme c'est nous qui formons le sujet de la conscience, Kant, dans son dictionnaire, les appelle subjectives, des lois subjectives, c'est-à-dire personnelles; de sorte que, quand nous les transportons à la nature extérieure, nous ne faisons pas autre chose que transporter, selon lui, le sujet dans l'objet, et pour parler allemand, qu'objectiver les lois subjectives de la pensée sans arriver à une objectivité légitime et véritable. Kant, après avoir arraché au sensualisme les catégories, leur a laissé ce caractère de subjectivité qu'elles ont dans la réflexion. Or, si elles sont purement subjectives, personnelles, vous n'avez pas le droit de les transporter hors de vous, hors du sujet pour lequel elles sont faites; ainsi le monde extérieur, que leur application vous donne, peut bien être pour vous une croyance invincible, mais non pas un être existant en lui-même; et Dieu aussi, Dieu peut bien pour vous être un objet de foi, mais non pas un objet de connaissance. Après avoir commencé par un peu d'idéalisme, Kant aboutit au scepticisme. Le problème contre lequel ce grand homme a fait naufrage, est le problème que la philosophie moderne trouve encore devant elle. J'en ai donné autrefois une solution que le temps n'a point ébranlée. Cette solution est la distinction de la raison spontanée et de la raison réfléchie. Si Kant, sous sa profonde analyse, avait vu la source de toute analyse, si sous la réflexion il avait vu le fait primitif et certain de l'affirmation pure, il aurait vu que rien n'est moins personnel que la raison, surtout dans le phénomène de l'affirmation pure, que par conséquent rien n'est moins subjectif, et que les vérités qui nous sont ainsi données, sont des vérités absolues, subjectives, j'en conviens, par leur rapport au moi dans le phénomène total de la conscience, mais objectives en ce qu'elles

en sont indépendantes. La vérité est absolue, indépendante de notre raison, comme ce qu'on appelle notre raison est véritablement distinct de nous-mêmes. La raison n'est pas subjective ; le sujet c'est moi, c'est la personne, la liberté, la volonté. La raison n'a aucun caractère de personnalité et de liberté. Qui a jamais dit ma vérité : votre vérité? Loin que nous puissions constituer les vérités que la raison nous découvre, c'est notre honneur, notre gloire de pouvoir en participer.

Pour nous résumer, le caractère de spontanéité dans la raison est la démonstration de l'indépendance des vérités aperçues par la raison. Oui, messieurs, quand nous parlons du monde, nous n'en parlons pas sur la foi du sujet que nous sommes, car nous en parlerions sur une autorité étrangère et incompétente, mais nous en parlons sur la foi de la raison en soi, qui domine la nature aussi bien que l'humanité. Quand nous parlons de Dieu, nous avons droit d'en parler, parce que nous en parlons d'après lui-même, d'après la raison qui le représente : nous sommes donc dans la vérité, dans l'essence et la substance des choses, nous y sommes en vertu de la raison qui elle-même, dans son principe, est la substance véritable et l'essence absolue.

Messieurs, le fait que je viens de vous signaler est universel. La réflexion, le doute, le scepticisme, appartiennent à quelques hommes ; l'aperception pure, la foi spontanée appartiennent à tous ; la spontanéité est le génie de l'humanité, comme la philosophie est le génie de quelques hommes. Dans la spontanéité il y a à peine quelque différence d'homme à homme. Sans doute il y a des natures plus ou moins heureusement douées, dans lesquelles la pensée se fait jour plus facilement et l'inspiration se manifeste avec plus d'éclat ; mais enfin, avec plus ou moins d'énergie, la pensée se développe spontanément dans tous les êtres pensants, et c'est l'identité de la spontanéité, dans la race humaine, avec l'identité de la foi absolue qu'elle engendre, qui constituent l'identité du genre humain. Quel est celui qui, en se prenant sur le fait de l'exercice spontané de son intelligence, ne croit pas à lui-même, et ne croit pas au monde? Cela est évident pour notre existence personnelle et pour celle du monde. Eh bien, il en est de même pour celle de Dieu. Leibnitz a dit : Il y a de l'être dans toute proposition. Or une proposition n'est qu'une pensée exprimée, et dans toute proposition il y a de l'être, parce qu'il y a de l'être dans toute pensée. Or l'idée de l'être, à son plus bas degré, implique une idée plus ou moins claire, mais réelle de l'être en soi, c'est-à-dire de Dieu. Penser, c'est savoir qu'on pense, c'est se fier à sa pensée, c'est se fier au principe de la pensée, c'est croire au principe de la pensée, c'est croire à l'existence de ce principe ; comme ce n'est croire ni à soi ni au monde, et comme c'est croire encore, il est clair que c'est croire, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, au principe absolu de la pensée ; de sorte que toute pensée implique une foi spontanée à Dieu, et qu'il n'y a pas d'athéisme naturel. Je ne dis pas seulement qu'il n'y a pas de langue où ce grand nom ne se trouve ; mais quand on mettrait sous mes yeux des dictionnaires vides de ce nom, je n'en serais pas troublé ; je ne demanderais qu'une chose : Un des hommes qui parlent cette langue pense-t-il et a-t-il foi dans sa pensée? Croit-il qu'il existe, par exemple? S'il croit cela, cela me suffit ; car s'il croit qu'il existe, il croit donc que cette pensée de croire qu'il existe est digne de foi ; il a donc foi au principe de la pensée ; or, là est Dieu. C'est parce que dans toute pensée est la foi au principe de la pensée, que, selon moi, toute parole prononcée avec confiance n'est pas moins qu'une profession de foi à la pensée, à la raison en soi, c'est-à-dire à Dieu. Toute parole est un acte de foi ; cela est si vrai, que dans le berceau des sociétés toute parole primitive est un hymne. Cherchez dans l'histoire des langues, des sociétés, et dans toute époque reculée, et vous n'y trouverez rien qui soit antérieur à son élément lyrique, aux hymnes, aux litanies : tant il est vrai que toute conception primitive est une aperception spontanée, empreinte de foi, une inspiration accompagnée d'enthousiasme, c'est-à-dire un mouvement religieux. Là, messieurs, je vous le répète, est l'identité du genre humain. Partout, sous sa forme instinctive et spontanée, la raison est égale à elle-même dans toutes les générations de l'humanité et dans tous les individus dont ces diverses générations se composent. Quiconque n'a pas été déshérité de la pensée n'a pas été déshérité non plus des idées que soulève son développement le plus immédiat, et que la science plus tard présente avec l'appareil et sous le titre effrayant de catégories. Sous leur forme naïve et primitive, ces idées sont partout les mêmes. C'est en quelque sorte l'état d'innocence, l'âge d'or de la pensée. Respectez donc, messieurs, respectez l'humanité, qui partout possède la vérité sous cette forme. Respectez l'humanité dans tous ses membres, car dans tous ses membres est le rayon divin de l'intelligence et une confraternité essentielle, dans l'unité des idées fondamentales, qui dérivent du développement le plus immédiat de la raison.

Cependant, messieurs, sous cette unité sont des différences ; il y a dans le genre humain, de siècle à siècle, de peuple à peuple, d'individu à individu, des différences manifestes. Il ne faut pas les nier, il faut les comprendre et rechercher d'où elles viennent. D'où peuvent-elles venir? D'une seule cause. La raison se développe de deux manières : ou spontanément, ou réflexivement. Spontanéité ou réflexion, aperception

et affirmation pure de la vérité avec une sécurité parfaite, non-seulement sans aucun mélange de doute, mais sans la supposition de la possibilité d'une négation, ou conception nécessaire de la vérité après l'essai d'une négation convaincue d'absurdité et rejetée, synthèse primitive et obscure, ou analyse claire et plus ou moins parfaite, il n'y a pas d'autre forme de la pensée. Or nous avons vu que la spontanéité n'admet guère de différences essentielles. Reste donc que les différences frappantes qui se voient dans l'espèce humaine, naissent de la réflexion. Une analyse sérieuse de la réflexion change cette induction en un fait certain.

A quelle condition, messieurs, réfléchissez-vous? A la condition de la mémoire. A quelle condition y a-t-il mémoire? A la condition du temps, c'est-à-dire de la succession. La réflexion ne considère les éléments de la pensée que successivement, et non à la fois. Si elle les considère successivement, elle les considère, pour un moment au moins, isolément; et comme chacun de ces éléments est important en lui-même, l'effet qu'il produit sur la réflexion peut être tel que la réflexion prenne cet élément particulier du phénomène complexe de la pensée, pour la pensée entière et le phénomène total. C'est là le péril de la réflexion; c'est dans cette possibilité que gît la possibilité de l'erreur, et dans cette possibilité de l'erreur que réside la possibilité de la différence. Il n'y a pas de différence dans l'aperception de la vérité, ou bien les différences sont peu importantes; c'est dans l'erreur essentiellement mobile et diverse que peut être la différence, et l'erreur naît d'une vue incomplète et partielle des choses. Là, messieurs, je le répète, est toute la possibilité de l'erreur; elle est donc, par conséquent, dans la réflexion. Mais sans la réflexion aussi il n'y aurait jamais cette haute clarté qui résulte d'un examen successif et alternatif des différents points de vue d'un fait, d'un problème, de toute chose. Sans la réflexion, l'homme ne jouerait qu'un faible rôle dans l'aperception de la vérité; il n'en prend bien possession, il ne se l'approprie que par la réflexion. C'est donc là un haut et excellent développement de la raison humaine; et il est bon que ce développement ait lieu, même à la condition de toutes les chances d'erreur.

Si toutes les chances d'erreur sont là et non ailleurs, il s'ensuit que l'erreur est et ne peut jamais être une extravagance complète, un délire total, car un délire total (hors le cas de folie réelle) est impossible. En effet, à quelle condition peut-il y avoir erreur? A la condition qu'il y ait pensée et conscience. Et à quelle condition peut-il y avoir conscience? A la condition qu'il y ait dans la conscience quelqu'un des éléments nécessaires de cette conscience. Si, au moins, vous ne croyez pas à vous-mêmes, par exemple, vous n'apercevrez rien, vous ne penserez pas, et il n'y aura aucune conscience. Ne perdez pas cela de vue. Pour qu'il y ait conscience, même avec aberration, il faut qu'il y ait au moins conscience de quelqu'un des éléments de la conscience; il faut donc qu'il y ait aperception de quelque chose de réel, c'est-à-dire de quelque vérité. Par conséquent, l'erreur n'est pas une erreur totale et absolue; car dans l'erreur totale et absolue périrait la possibilité même de la conscience. Il n'y a de possible qu'une erreur particulière. S'il n'y a de possible qu'une erreur particulière, il suit qu'à côté de l'erreur il y a toujours aperception quelconque de la vérité. Ainsi, par exemple, la réflexion, s'appliquant à la conscience et essayant l'hypothèse du doute et de la négation, réussit à ne pas admettre un des termes de cette conscience, l'infini, je suppose, et elle s'arrête au fini. Voilà l'infini nié, rejeté. Soit, mais la conscience n'est pas détruite, et tous les autres éléments subsistent: à côté de cette erreur il y aura la croyance au monde extérieur, et la croyance à soi-même. L'erreur tombe sur un point, l'aperception de la vérité tombe sur un autre; mais il y a encore, il y a toujours de la vérité dans la conscience. On m'objectera le sceptique absolu, celui qui nie tout. Je répondrai, comme dans ma dernière leçon: Nie-t-il qu'il nie? Doute-t-il qu'il doute? Je ne lui demande que cela. S'il croit qu'il doute, il affirme qu'il doute; or, s'il affirme qu'il doute, il affirme qu'il existe en tant que doutant. Il croit donc à lui-même: c'est déjà quelque chose; et je me chargerai ainsi de rétablir successivement tous les éléments de la croyance générale. La réflexion dans ses aberrations les plus bizarres est toujours ramenable, parce que ses aberrations ne sont jamais que partielles: il y a toujours de la ressource là où il y a encore quelque élément de vérité; et il ne peut pas ne pas y avoir constamment quelque élément de vérité dans la pensée, même pour le scepticisme le plus absolu en apparence. Dans des jours de crise et d'agitation, le doute et le scepticisme entrent avec la réflexion dans beaucoup d'excellents esprits qui en gémissent eux-mêmes, et s'effrayent de leur propre incrédulité. Eh bien! je prendrai leur défense contre eux-mêmes; je leur démontrerai qu'ils croient toujours à quelque chose. Prenez les choses par le bon côté, messieurs. Quand la vérité vous manque sur un point et qu'elle ne vous manque pas sur un autre, attachez-vous à cette portion de vérité que vous possédez, et agrandissez-la successivement. De même, quand vous voyez un de vos semblables qui, ne pouvant trop se nier lui-même (car c'est là un tour de force dont on s'avise assez peu), se met à douter de l'existence du monde (ce qui n'est pas non plus très-commun), et surtout de l'existence de Dieu (ce qui paraît plus facile et plus fréquent sans l'être davantage), dites-vous, répétez-vous perpétuellement

que cet être n'est point dégradé, qu'il croit encore puisqu'il affirme encore quelque chose; que, par conséquent, il a de la foi, que seulement cette foi tombe et se concentre sur un point; et au lieu de le considérer sans cesse comme un athée, comme un sceptique, et dans ce qui lui manque, considérez-le plutôt dans ce qui lui reste, et vous verrez que, dans la réflexion la plus partielle, la plus bornée, la plus sceptique, il reste toujours un élément considérable de foi et des croyances fortes et étendues. Voilà pour la réflexion. Mais sous la réflexion est encore la spontanéité; et quand le savant a nié l'existence de Dieu, écoutez l'homme, interrogez-le, surprenez-le, et vous verrez que toutes ses paroles impliquent l'idée de Dieu, et que la foi à Dieu est à son insu au fond de son cœur. Enfin, pour me résumer, la spontanéité indestructible de la pensée est toujours là qui produit et soutient toutes les vérités essentielles, même sous la réflexion la plus sceptique; et même dans la réflexion, l'erreur n'est jamais entière; elle n'est que partielle; elle vient de la succession nécessaire des éléments de la conscience et de la pensée sous l'œil pénétrant, mais borné de la réflexion.

Or, ce que je viens de vous montrer sur le théâtre limité de la conscience individuelle, transportez-le sur celui de la conscience universelle, sur le théâtre de l'histoire. L'unité du genre humain y est aussi, avec ses différences, qui grandissent en proportion de la scène, mais sans changer de nature.

Les différents éléments de la conscience du genre humain ne se développent entre les mains du temps dans l'histoire, qu'à la condition d'être successifs, par conséquent à la condition de paraître l'un après l'autre. Or, au moment où l'un de ces éléments paraît, l'autre ne paraît pas encore. Au moment où l'un paraît, le genre humain, qui spontanément croit à tout, sans rien distinguer, réflexivement se préoccupe de cet élément qui passe devant ses yeux, et dans sa faiblesse n'aperçoit que celui-là. Il a raison de croire que cet élément existe, mais il a tort de croire que celui-là seul existe. De là l'erreur. Ici encore l'erreur n'est pas extravagance; c'est seulement une vue incomplète.

Or, cet élément particulier qui passe sur le théâtre de l'histoire, en tant que partiel et circonscrit, ne peut pas suffire à l'étendue de la durée; et par conséquent, après avoir paru, il est condamné à disparaître : puisqu'il avait commencé à être, il devait finir. Cela seul qui ne commence pas à être, ne cesse pas d'être, est infini, universel, absolu; ce qui fait l'identité du genre humain, c'est-à-dire la vérité, n'a pas commencé un jour, et ne finira pas demain. Mais ce qui commence un jour et ce qui finit l'autre, ce sont les différences, c'est-à-dire les erreurs. La première différence dure un jour, commence et finit; vient une autre différence qui a la même destinée, un autre élément qui nous fait illusion au même titre et s'évanouit à son tour. Nous nous arrêtons à celui-là, comme nous nous sommes arrêtés au premier. Nous n'avons pas tort, je le répète, de croire à celui-là, mais nous avons tort de ne croire qu'à celui-là. Ainsi nouvelle vérité, et en même temps nouvelle erreur. Entendez-moi bien, messieurs, tout est vrai pris en soi, mais ce qui, pris en soi-même, est vrai, peut devenir faux si on le prend exclusivement. Toute nouvelle vérité qui paraît sur le théâtre de l'histoire, est une nouvelle erreur, et toute erreur est une vérité jusqu'à ce que de vérités incomplètes en vérités incomplètes, c'est-à-dire d'erreurs en erreurs, le cercle des vérités et des erreurs s'accomplisse, les différents éléments particuliers de la pensée se manifestent, se dégagent, s'éclaircissent, et arrivent à leur complet développement.

Au premier coup d'œil, qu'apercevez-vous dans l'histoire? Vous n'apercevez que des particularités : d'abord tel peuple, puis tel autre, telle époque, tel système, toujours et toujours des particularités. Rien n'existe réellement que sous la condition de la particularité. Toute particularité naît, et par conséquent finit. Donc, toute particularité est vaine. Donc vous n'apercevez dans l'histoire que des illusions en même temps que, sous un autre point de vue, vous n'y apercevez que des vérités. L'histoire est une succession de vérités et une succession d'erreurs; c'est là sa condition forcée; car la condition de l'histoire est la succession; la condition de la succession est la particularité; la condition de la particularité est l'erreur, la diversité de l'erreur, l'opposition, la contradiction, la misère. Ce qui était succession et division dans la réflexion individuelle, est dans l'histoire la lutte et la guerre. La guerre est le grand caractère que vous présente l'histoire, spectacle au premier coup d'œil plein de tristesse. Celui qui n'a pas le secret des mouvements de l'histoire, qui ne sait pas que toute erreur renferme une vérité dont le seul défaut est d'être incomplète, en contemplant l'histoire, croit que le genre humain est dans une erreur perpétuelle, et ne voit partout que des erreurs aux prises les unes avec les autres; et comme il n'y a pas de chances que cela finisse, et que le genre humain, après avoir été jusqu'à l'année 1828 dans un flux et un reflux perpétuels d'illusions contradictoires, arrive enfin à la vérité et à la paix, l'erreur et la discorde se répandent en quelque sorte du passé dans l'avenir, et plongent le spectateur dans une mélancolie profonde. Ce résultat est fort naturel; il est presque inévitable au début de la réflexion et des études historiques; mais il ne faut pas y succomber, il faut se dire que toute erreur n'est qu'une apparence et implique une vérité; et que l'erreur, si je puis m'ex-

primer ainsi, est la forme de la vérité dans l'histoire. Toutes ces erreurs, c'est-à-dire toutes ces vérités se succèdent; elles commencent et elles périssent, elles se contredisent et elles se détruisent; les époques se poussent et se dévorent successivement. Eh bien, cela même est un bien: pourquoi? C'est qu'à cette condition seule les éléments fondamentaux de l'humanité se développent. Savez-vous ce qu'il faut pour que vous connaissiez une chose? Savez-vous ce qu'il faut pour que vous connaissiez ce qui se passe dans votre conscience? Il faut que la réflexion s'y applique; et la condition de la réflexion, c'est de ne considérer les choses qu'une à une, et de ne pouvoir se passer du temps pour comprendre et savoir. De même, une idée ne paraît sur le théâtre de l'histoire que dans sa particularité, afin qu'elle s'y développe, afin que tous ses moments essentiels, toutes les puissances cachées qu'elle recèle dans son sein se fassent jour peu à peu et se manifestent. Toute idée dont le développement n'a pas été épuisé est encore inconnue par quelque côté; vous ne connaissez un principe qu'à condition de connaître toutes ses conséquences; je dis toutes, car s'il y en a une seule qui lui manque, il y a dans ce principe quelque chose d'essentiel que vous ignorez; il y a un coin de cette vérité qui ne vous a pas été dévoilé. Pour connaître tous les replis d'une idée, il faut la considérer toute seule, il faut la séparer de toutes les autres, il faut la prendre comme un tout, pour la considérer à son commencement, dans son milieu, et à sa fin; et c'est alors qu'exclusivement considérée, vous l'avez approfondie, vous savez ce qu'elle est; elle est sans aucun voile devant vos yeux. Ainsi fait chaque idée dans l'histoire, elle s'y déroule isolément et successivement; et quand elle a épuisé son développement, quand tous ses points de vue ont passé sous les yeux, elle a joué son rôle sur le théâtre du monde, et elle fait place à une autre, qui parcourt la même carrière. Répugnez-vous à cette mobilité, à ce perpétuel changement? Savez-vous à quoi vous répugnez? Vous répugnez à la lumière, à la connaissance, à la science. La science ne s'acquiert que laborieusement, à la sueur de notre front, à la condition du travail perpétuel de l'humanité. La spontanéité est l'innocence, l'âge d'or de la pensée, mais la vertu vaut mieux que l'innocence, et la vertu impose une lutte perpétuelle. L'histoire n'a point d'âge d'or, messieurs; elle commence au règne de fer, avec les différences et les contradictions du temps et du mouvement. Ignorer une chose, faibles que nous sommes, est pour nous la condition d'en connaître à fond une autre: une vue exclusive de tel élément est la condition de la connaissance approfondie de cet élément dans tous ses moments fondamentaux. Enfin, n'oubliez pas que si tous ces points de vue, tous ces systèmes, toutes ces époques, excellentes en elles-mêmes, mais incomplètes, se détruisent les unes les autres, il y a quelque chose qui reste, qui les a précédées, qui leur survit, savoir: l'humanité. L'humanité embrasse tout, profite de tout, avance toujours, et à travers tout. Et quand je dis l'humanité, je dis toutes les puissances qui la représentent dans l'histoire, l'industrie, l'état, la religion, l'art, la philosophie. Par exemple, en fait de philosophie, la raison avance sans cesse. Elle ne peut périr dans le mouvement de l'histoire, car elle n'en est pas née. Le platonisme a commencé et le platonisme a fini. C'est un malheur si l'on veut; mais pour qui? Pour le platonisme, et non pour l'humanité, car après Platon est venu Aristote, et l'humanité, sans perdre l'un, a acquis l'autre. Est-ce que Platon est perdu pour l'humanité? Ne pouvez-vous pas le lire? N'a-t-il pas fait son temps? N'a-t-il pas imprimé à son siècle un mouvement qui a laissé sa trace? N'a-t-il pas déposé dans l'histoire un élément mémorable? Aristote, et le péripatétisme, y ont déposé un autre élément; et c'est d'éléments en éléments, ajoutés les uns aux autres, que s'est enrichi le trésor de l'histoire. L'histoire est un jeu où tout le monde perd successivement, excepté l'humanité qui gagne à tout, à la ruine de l'un comme à la victoire de l'autre. Les révolutions ont beau se succéder, elle domine toutes les révolutions. En effet, l'humanité est supérieure à toutes ses époques. Que font toutes ses époques? Elles aspirent à équivaloir à l'humanité; elles mesurent sa durée, et essayent de la remplir; elles aspirent à donner de l'humanité une idée complète. Que font les différentes philosophies? Elles aspirent à donner de la raison une représentation complète; donc, chacune d'elles est bonne à sa place et dans son temps, et il est bien aussi que toutes se succèdent et se remplacent. De même dans l'histoire générale tout se succède, tout se détruit, tout se développe, tout tend à l'accomplissement du but de l'histoire.

Quel est ce but? Quel est le but de l'humanité et de la vie? Nous contenterons-nous, messieurs, du lieu commun ordinaire de la perfectibilité indéfinie? Mais qu'est-ce qu'une perfectibilité indéfinie? On conçoit le perfectionnement d'un être, une fois le type de perfection de cet être assigné et défini. Ce type défini, un but au perfectionnement est donné; ce perfectionnement peut avoir son plan, ses lois, son progrès régulier et mesurable, son point de départ. Mais où le but est indéfini, qui peut mesurer et déterminer la route? Et qu'est-ce que le perfectionnement pour qui ne sait pas en quoi consiste la perfection? Il faut absolument établir en quoi elle consiste; ou ne plus parler d'une perfectibilité sans but, sans mesure possible, c'est-à-dire inintelligible. Voilà à quoi on se condamne si par indéfini on entend non défini, non définissable. L'entend-on autrement? Veut-on dire que l'humanité est

perfectible d'une perfectibilité infinie? On répugne à le croire; c'est pourtant ce qu'on est forcé de conclure des déclamations qui ont cours sur cette matière. Je n'invente pas, messieurs; oui, on a dit que la perfectibilité était indéfinie, c'est-à-dire illimitée; et comme l'objection de la vie physique avec ses bornes données se présentait assez naturellement, et menaçait d'abattre l'hypothèse d'un seul coup, on a poussé la chimère de la perfectibilité au point d'assurer, je répugne à le dire, que la vie physique non-seulement s'étendra plus ou moins, mais qu'avec le progrès des sciences naturelles, et d'une sage philosophie, elle se prolongera à peu près indéfiniment, et que nous arriverons presque à l'immortalité en ce monde. C'est un peu trop espérer. Oui, l'homme est perfectible, mais dans un tout autre sens. L'humanité a son but, et par conséquent de son point de départ à ce but, elle marche, elle marche sans cesse et régulièrement : elle se perfectionne. Le perfectionnement vient du but supérieur qu'elle poursuit, et dans chaque époque donnée et dans l'ensemble de l'histoire : voilà sa perfectibilité, elle n'en a pas d'autre. Il ne faut pas s'imaginer qu'avec le temps l'homme prendra une autre nature, et que cette nature acquerra de nouveaux éléments, lesquels auront des lois nouvelles. L'homme change beaucoup, mais il ne change point fondamentalement; l'homme est donné, sa nature est donnée, son intelligence est donnée, sa constitution physique est donnée avec ses bornes nécessaires. Le développement de son intelligence n'est pas infini, il est fini, il est mesurable sur la nature même de cette intelligence et sur sa portée. Or nous avons vu qu'il ne peut y avoir dans l'intelligence humaine que trois idées. La réflexion appliquée à la conscience pourrait s'y attacher pendant des milliers de siècles, je lui porte le défi d'y voir jamais autre chose que ce qui y est, c'est-à-dire, ces trois éléments diversement combinés. Et les combinaisons ne sont point inépuisables. Une fois que vous avez les seuls termes ni plus ni moins de la combinaison à faire, vous en pouvez calculer tous les modes. Si la réflexion ne peut ajouter à la conscience un seul élément, l'histoire ne pourra pas ajouter un seul élément fondamental à la nature humaine. Elle la développe et rien de plus. Voilà sa seule puissance, et par conséquent son seul but. Le but de l'histoire et de l'humanité n'est pas autre chose que le mouvement de la pensée, qui, aspirant nécessairement à se connaître complétement, et ne pouvant se connaître complétement qu'après avoir épuisé toutes les vues incomplètes d'elle-même, tend de vue incomplète en vue incomplète, par un progrès mesurable, à la vue complète d'elle-même et de tous ses élements substantiels successivement dégagés, éclaircis par leurs contrastes, par leurs conciliations momentanées et leurs guerres nouvelles. Tel est le but général de l'histoire et de l'humanité. Ce but assigné, ce type de perfection déterminé, le mouvement de l'humanité et de l'histoire pour l'atteindre est déterminable; le perfectionnement progressif est certain, mais il est définissable, et il est fini; il a pour mesure et pour limite la nature humaine, la nature même de la pensée. Je le répète : que l'individu dure dix siècles, et que l'humanité dure des millions d'années, l'humanité ni l'individu ne se donneront pas un seul élément nouveau. L'individu naîtra; s'il naît, il mourra, quoi qu'en ait dit Condorcet. Si la raison commence à apercevoir telle idée particulière, elle l'épuisera et cessera de la considérer. Si tel peuple accomplit l'idée qu'il est appelé à réaliser, il passera après avoir réalisé cette idée. Le système de l'empirisme et de la sensation peut être fort vaste; il ne suffit pas cependant à la pensée; il naquit un jour, et il passera comme beaucoup d'autres systèmes; que dis-je! malgré l'immortalité qui lui avait été promise, il est passé déjà, ou bien obscurci; et c'est à cette condition que s'accomplit le cercle de l'histoire, qui est le cercle de la pensée. Encore une fois ce cercle est donné. En effet, combien y a-t-il d'éléments dans la pensée? Vous l'avez vu : trois, ni plus ni moins, savoir : le fini et l'infini, et le rapport du fini et de l'infini. Il me paraît donc absolument impossible qu'il y ait jamais dans le développement de la pensée et de l'humanité plus de trois grands caractères, plus de trois points de vue; par conséquent, plus de trois grandes époques. Ces trois époques, je ne les mets pas ici dans un ordre déterminé, je ne fais que les énumérer sans choix : il y aura nécessairement une époque où le genre humain sera surtout préoccupé de telle idée particulière, de l'idée du fini, par exemple, et donnera à toutes ses créations et à toutes ses conceptions ce caractère exclusif; ou frappé exclusivement de l'idée de l'infini, il donnera à tout ce seul caractère; ou enfin, après avoir connu et épuisé dans leur particularité, c'est-à-dire dans leur vérité et dans leur erreur tout ensemble, ces deux idées isolées, il cherchera, les deux termes étant bien connus, à dégager leur vrai rapport. Il ne peut y avoir que trois époques; chacune sera plus ou moins compréhensive, mais il ne peut y en avoir davantage. C'est ce qu'il s'agit de bien établir ainsi que l'ordre de ces trois époques. Ce sera le sujet de ma prochaine leçon.

SEPTIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Récapitulation de la spontanéité et de la réflexion dans l'individu et dans l'espèce humaine. — Réflexion, élément d'erreur et de différence. — Histoire : ses époques.— Trois époques, ni plus ni moins.— Ordre de ces trois époques. — Ordre de succession. — Ordre de génération.— Du plan de l'histoire comme manifestation du plan de la Providence.— Optimisme historique.

Messieurs,

L'instinct de la raison révèle à l'humanité toutes les vérités essentielles, à la fois, et par conséquent confusément : toutes les vérités nous sont données d'abord dans une unité confuse. C'est la réflexion qui, en brisant cette unité, dissipe les nuages qui enveloppent ses divers éléments et les éclaircit en les distinguant. Distinguer, c'est considérer séparément, et la réflexion a pour condition de considérer un à un tous les éléments de l'unité primitive. Le but dernier de la réflexion est, en considérant à part chacun de ces éléments, de les éclaircir tous, et d'arriver ainsi, par une décomposition et un examen successif, à la recomposition d'une unité nouvelle, dans laquelle tous les éléments primitifs se retrouvent, mais environnés de la haute lumière qui est attachée à la réflexion, et qui résulte de l'examen spécial, distinct et approfondi de chacun d'eux. La raison débute par une synthèse riche et féconde, mais obscure; vient après l'analyse qui éclaircit tout en divisant tout, et qui se résout elle-même dans une synthèse supérieure aussi compréhensive que la première et plus lumineuse. La spontanéité donne la vérité; la réflexion produit la science : l'une fournit une base large et solide aux développements de l'humanité; l'autre imprime à ces développements leur forme véritable.

Le but de la réflexion est grand et excellent, messieurs; il faut donc consentir à la seule voie qui puisse y conduire, savoir : la décomposition, l'examen spécial de chacun des éléments primitifs. Or quelle est la condition de l'examen spécial d'un élément? La négligence, l'oubli, l'ignorance de tous les autres. Quand la réflexion examine isolément un des éléments donnés de l'unité primitive, elle ne sait pas, elle ne peut pas savoir qu'il en existe un autre; car comment le saurait-elle? Elle le saurait si elle était arrivée au but dernier de la réflexion, c'est-à-dire à la recomposition du tout, ce qui est la fin, non le point de départ de la réflexion; elle le saurait si elle avait une mémoire distincte et ferme de l'unité primitive, ce qui ne peut pas être, car il n'y a de mémoire ferme et distincte qu'à la suite de la réflexion. Quand la réflexion entre en exercice, elle ne sait pas qu'avant elle avait eu lieu déjà une autre opération qui avait donné plusieurs éléments : elle ne sait pas qu'un jour, dans ses applications successives, elle aboutira à une unité nouvelle; elle commence par elle-même et par l'opération qui lui est propre, ne suppose rien en deçà, ne prévoit rien au delà. Sa fonction est de distinguer pour éclaircir : elle distingue, elle sépare, elle prend chaque élément un à un; or, quand elle prend l'un, elle n'a pas l'autre, et l'ignore entièrement; elle est donc condamnée à considérer ce qui passe présentement sous son regard comme le seul et unique élément de la pensée : elle n'en connaît pas, elle n'en peut pas connaître d'autre. De là, messieurs, non pas seulement, comme je l'ai dit dans la dernière leçon, la possibilité, mais la nécessité de l'erreur. Qu'est-ce donc que l'erreur? Un des éléments de la pensée considéré exclusivement, et pris pour la pensée tout entière. L'erreur n'est pas autre chose qu'une vérité incomplète, convertie en une vérité absolue. Il n'y a pas d'autre erreur possible. En effet, il n'est pas au pouvoir de la pensée de s'éluder elle-même; il n'est pas au pouvoir de la conscience, si elle est, d'être à une autre condition que de posséder quelqu'un des éléments qui la constituent; sans quoi, tout élément de réalité manquant, tout phénomène de conscience, toute pensée, même extravagante, serait impossible. Nous sommes donc toujours dans le vrai, messieurs, et en même temps nous sommes presque toujours dans le faux lorsque nous réfléchissons, parce que nous sommes presque toujours alors dans l'incomplet, et que l'incomplet est nécessairement de la vérité encore et déjà de l'erreur. De la nécessité de l'erreur vient la nécessité des différences des hommes entre eux, et d'un homme à lui-même. L'unité primitive, ne supposant aucune distinction, n'admet ni erreur, ni différence; mais la réflexion, en divisant les éléments de la pensée et en les considérant exclusivement l'un à l'autre, amène l'erreur; et en considérant tantôt l'un, tantôt l'autre, amène la diversité de l'erreur, et par conséquent la différence dans un seul et même individu. Ainsi l'homme qui, au fond et dans l'élan spontané de son intelligence, est identique à lui-même, ne ressemble pas à lui-même dans la réflexion, à tous les instants de son existence. De là les diverses époques de l'existence individuelle. On peut, en se repliant sur soi-même, être frappé de tel ou tel élément de sa pensée; tous étant vrais peuvent également nous préoccuper, et on se livre à cette vue exclusive, c'est-à-dire à l'erreur, précisément sur la foi de

la vérité qui est en elle. L'homme ne se livre qu'à la vérité, et il faut que l'erreur prenne la forme de la vérité pour arriver à se faire admettre. C'est parce que cet élément est réel que nous le considérons à part, que nous nous abandonnons à cette considération exclusive; mais cet élément, tout réel qu'il est, par cela seul qu'il est un élément particulier, ne suffit point à toute la capacité de la réflexion, ne l'occupe pas, ne la remplit pas constamment; après cette considération exclusive peut en venir une autre, et une autre encore après celle-là; ainsi va la vie intellectuelle et sa continuelle métamorphose. Ce ne sont pas, messieurs, les accidents extérieurs qui mesurent et partagent la vie; ce sont les accidents intérieurs, les événements de la pensée. Celui qui ne changerait jamais de point de vue, qui serait toujours sous la domination d'une seule idée, celui-là n'aurait qu'une seule et même époque pendant toute sa vie, quelque long âge qu'il atteignit, quelque mobiles et diverses que pussent être ses aventures et sa position en ce monde. On peut même dire qu'il n'y aurait pas d'accidents pour lui; car tous les accidents, ne modifiant pas sa pensée, y prendraient une couleur, un caractère uniforme. Ce qui fait époque dans la vie, c'est un changement dans les idées; voilà ce qui divise vraiment l'existence et la rend différente d'elle-même. La succession nécessaire des points de vue de la réflexion constitue les différences réelles de l'homme vis-à-vis lui-même. Il en est de même des hommes relativement les uns aux autres. Comme il est impossible que tous les hommes se donnent en quelque sorte le mot pour considérer en même temps le même élément de la pensée, il s'ensuit que dans le même temps ils diffèrent nécessairement entre eux, qu'ils ne se comprennent pas et ne peuvent pas se comprendre, et qu'ils se traitent réciproquement d'insensés et d'extravagants. Celui que préoccupe l'idée de l'unité et de l'infini, par exemple, et qui s'y tient attaché comme au tout de son être et de sa pensée, celui-là prend en pitié l'homme auquel ce monde fini et borné peut plaire, auquel la vie, dans sa variété, est agréable et chère; d'un autre côté, celui qui se trouve bien dans ce monde, dans le mouvement des affaires et des intérêts de la vie, regarde comme un fou celui qui pense et s'élève sans cesse au principe invisible de l'existence. Les hommes ne sont guère que des moitiés, des quarts d'homme qui, ne pouvant se comprendre, s'accusent les uns les autres. J'espère que les jeunes gens qui fréquenteront quelque temps cet auditoire y contracteront d'autres habitudes, et y apprendront que toute erreur renfermant une vérité mérite une profonde indulgence, que toutes ces moitiés d'homme que l'on rencontre autour de soi sont pourtant des fragments de l'humanité, et qu'en eux il faut respecter encore et la vérité et l'humanité dont ils participent. Et savez-vous à quelles conditions, messieurs, vous arriverez à cette tolérance, ou plutôt à cette sympathie universelle? A une seule : c'est d'échapper vous-mêmes à toute préoccupation exclusive, d'embrasser tous les éléments de la pensée, et de reconstruire ainsi en vous l'humanité tout entière. Alors, quel que soit celui de vos semblables qui se présente à vous, quelle que soit l'idée exclusive qui le préoccupe, celle de l'unité et de l'infini, ou celle du fini et de la variété, vous sympathiserez avec lui, car l'idée qui le subjugue ne vous manquera pas; vous amnistierez donc en lui l'humanité, car vous la comprendrez, et vous la comprendrez parce que vous la posséderez tout entière; c'est là le seul remède à la maladie du fanatisme, qui n'est pas autre chose, quel que soit son objet, que la préoccupation d'un élément de la pensée, dans l'ignorance et le dédain de tous les autres.

Messieurs, il en est du genre humain comme de l'individu. Une révélation primitive éclaire le berceau de la civilisation humaine. Toutes les traditions antiques remontent à un âge où l'homme, au sortir des mains de Dieu, en reçoit immédiatement toutes les lumières et toutes les vérités, bientôt obscurcies et corrompues par le temps et par la science incomplète des hommes. C'est l'âge d'or, c'est l'Éden que la poésie et la religion placent au début de l'histoire, image vive et sacrée du développement spontané de la raison dans son énergie native, antérieurement à son développement réfléchi.

Ce que la réflexion est à l'individu, l'histoire l'est au genre humain. L'histoire développe tous les éléments essentiels de l'humanité, et les développe au moyen du temps; or la condition du temps, nous l'avons vu, c'est la succession; et la succession implique qu'au moment où un élément se développe, les autres ne se développent pas encore ou ne se développent plus, qu'ils ne se développent point tous ensemble, car ainsi ils ne se développeraient pas. De là, la nécessité de diverses époques dans le genre humain. Une époque du genre humain n'est pas autre chose qu'un des éléments de l'humanité développé à part, et occupant sur le théâtre de l'histoire un espace de temps plus ou moins considérable, avec la mission de jouer sur ce théâtre le rôle qui lui a été assigné, d'y déployer toutes les puissances qui sont en lui, et de ne se retirer qu'après avoir livré à l'histoire tout ce qui était dans son sein. Ainsi, les époques de l'humanité diffèrent nécessairement, puisque chaque époque n'est que la prédominance d'un des éléments de l'humanité. L'histoire est diverse, puisqu'elle est successive; et la diversité est ici une contradiction, une lutte, une guerre; car une époque ne se retire pas d'elle-même et volontairement de la scène, et il faut que la nouvelle époque la contraigne, avec le fer et avec le feu, à lui céder la place. Le but de ces révolutions est le développement

complet de la civilisation, c'est-à-dire le développement complet de l'humanité; et là est à la fois, messieurs, leur nécessité et leur absolution. Toutes les époques de l'histoire, dans leur diversité, conspirent au même but. Incomplète, prise en elle-même, chaque époque, ajoutée à celle qui la précède et à celle qui la suit, concourt à la représentation complète et achevée de la nature humaine.

Or, si une époque n'est pas autre chose que la prédominance d'un des éléments de l'humanité pendant le temps nécessaire pour que cet élément parcoure tout son développement, il y a nécessairement plusieurs époques, puisqu'il y a plusieurs éléments. Reste à savoir combien il y a d'époques. Il est clair qu'il doit y avoir autant d'époques qu'il y a d'éléments; et s'il n'y a que trois éléments, il suit qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir que trois grandes époques. Pensez-y : que peut développer l'histoire, sinon l'humanité? et que peut-elle développer dans l'humanité, sinon les éléments qui la constituent? et, par conséquent, quels caractères peut-elle prendre successivement, sinon ceux des diverses idées qui sont le fond, la loi et la règle de l'esprit humain? Par exemple, l'idée du fini est-elle un élément nécessaire de la pensée, il faudra bien que cet élément ait son développement historique complet, c'est-à-dire son époque spéciale, consacrée exclusivement à la domination de l'idée du fini; car il est impossible que cette idée ait tout son développement, si elle n'est pas développée exclusivement : supposez, en effet, qu'elle soit développée en même temps que celle de l'infini, le développement de l'infini nuira au développement du fini, et vous n'arriverez jamais à savoir ce que renferme ni plus ni moins le fini. De là, la nécessité d'une époque particulière où l'humanité jette pour ainsi dire tout ce qu'elle fait et tout ce qu'elle conçoit dans le moule de l'idée du fini, et pénètre de cette idée les différentes sphères qui remplissent la vie de toute époque, de tout peuple, de tout individu; savoir, l'industrie, l'État, l'art, la religion, et la philosophie. Une époque est complète lorsqu'elle a fait passer l'idée qui lui est donnée à développer à travers toutes ces sphères. Ainsi l'époque qui doit dans l'histoire représenter l'idée du fini, l'imposera à l'industrie, à l'État, à l'art, à la religion, à la philosophie; et c'est dans l'identité de cette idée que sera l'identité de cette époque, laquelle identité se réfléchira sur toutes les sphères dont cette époque est composée. Une époque est une parce qu'elle n'a qu'un rôle à jouer; elle n'a qu'un rôle à jouer parce qu'elle est la représentation nécessairement exclusive d'un seul élément de la pensée. Voilà pourquoi tout ce qui tient à une époque donnée, une fois le caractère de cette époque bien déterminé, peut être déterminé d'avance. Assurez-vous donc que quand dans l'humanité le moment de l'idée du fini sera arrivé, elle s'y déploiera avec tout le cortége des idées qui l'accompagnent et qui ne sont qu'elle-même diversement considérée, comme l'idée du mouvement, l'idée de la variété, etc.; et elle répandra leur caractère, c'est-à-dire le sien propre, sur tout ce qui se passera dans cette époque. L'industrie n'y sera pas immobile et stationnaire, mais progressive. Elle ne se contentera pas de recevoir de la nature ce que celle-ci voudra bien lui accorder; la pêche et la vie pastorale ne lui suffiront pas; elle tourmentera la terre pour lui arracher le plus de produits possible; et de nouveau elle tourmentera ces produits pour leur donner la forme qui exprime le mieux l'idée de l'époque. Le commerce s'y développera sur une grande échelle; et toutes les nations qui joueront un rôle dans cette époque seront des nations plus ou moins commerçantes. Et comme le plus grand lien du commerce est la mer, la mer, empire du fini, de la variété et du mouvement, ce sera l'époque des grandes entreprises maritimes. N'attendez pas qu'alors l'État soit immobile, que les lois et les gouvernements y pèsent sur l'individu du poids de l'unité absolue, et y soumettent la vie sociale au joug d'une uniformité despotique. Loin de là, la variété et le mouvement passeront jusque dans les lois; l'activité individuelle y aura ses droits : ce sera l'âge de la liberté et de la démocratie. Il en sera de même de l'art; il aura plutôt le caractère du beau que celui du sublime; rien de colossal et de gigantesque; rien d'immobile et d'uniforme; il sera progressif et mobile comme l'État et l'industrie, et, comme l'État et l'industrie, il tiendra compte de la variété, il aimera le mouvement et la mesure. De tous les objets d'imitation, celui qu'il reproduira le plus, ce sera l'homme, et la figure de l'homme, c'est-à-dire l'image la plus vraie du fini, du mouvement et de la mesure. La religion ne sera pas alors la religion de l'être en soi, du Dieu invisible et inaccessible; ce sera cette religion qui transporte la terre dans le ciel, et fait le ciel à l'image de la terre, arrache la Divinité à son unité majestueuse, la divise et la répand dans les cultes les plus divers. De là le polythéisme, ou la domination de l'idée de la variété et du fini dans les représentations religieuses. En vain la philosophie a l'air, dans ses abstractions, d'être étrangère à son temps et aux idées qui le dominent; elle ne fait autre chose encore que réfléchir d'une manière plus précise et plus lumineuse le caractère de l'industrie, de l'art, de l'État, de la religion à chaque époque; elle est de son temps comme tout le reste; et dans une époque du monde où dominera l'idée du fini, soyez assurés que la philosophie dominante sera la physique et la psychologie, l'étude de la nature et surtout celle de l'homme, qui se prendra lui-même comme le centre et la mesure de toutes choses. C'est de cette manière que se déve-

loppe et s'organise une époque ; une pensée unique lui est donnée à développer, et cette pensée ne se développe qu'à la condition de parcourir toutes les différentes sphères nécessaires d'une époque. Il faut qu'une époque ait son industrie, sa législation, ses arts, sa religion, sa philosophie, et tout cela sous l'empire d'une idée commune. Quand cette idée a fait le tour de ces différentes sphères, cette époque est complète et achevée, elle n'a plus rien à faire, elle passe et fait place à une autre. L'époque qui doit représenter dans l'histoire l'idée de l'infini est-elle venue, vous aurez un spectacle absolument contraire. Là, tout étant sous la condition de l'idée de l'infini, de l'unité, de l'être en soi, de l'absolu, tout sera plus ou moins immobile. L'industrie sera faible et bornée ; le commerce limité aux relations inévitables des hommes entre eux sur une même terre ; ils tourmenteront peu cette terre, et quand ils en auront tiré quelques produits, n'attendez pas qu'ils les métamorphosent ; ils ne se hasarderont pas à changer ce que Dieu a fait, ou du moins ils ne le changeront guère. Peu de commerce intérieur, peu ou point de commerce maritime ; la mer jouera un très-faible rôle dans l'histoire de cette époque, car la mer, surtout la mer intérieure et les fleuves, c'est le mouvement. Les nations qui rempliront cette époque seront fortement attachées à leur territoire ; si elles en sortent, ce sera pour se répandre comme un torrent, mais sans fertiliser ni garder la terre sur laquelle elles se répandront momentanément. Si, dans cette époque, les sciences ont un peu de développement, ce seront les sciences mathématiques et astronomiques qui rappellent davantage à l'homme l'idéal, l'abstrait, l'infini. Ce ne sera pas cette époque qui découvrira et cultivera avec succès la physique expérimentale, la chimie, les sciences naturelles. L'État y sera le règne de la loi absolue, fixe, immobile : à peine s'il reconnaîtra et apercevra des individus. Les arts seront gigantesques et démesurés. Ils dédaigneront en quelque sorte la représentation de tout ce qui sera fini ; ils s'élanceront sans cesse vers l'infini et tenteront de le représenter. Ne pouvant le faire que sous la forme du fini, ils dénatureront cette forme, et la rendront bizarre pour lui ôter son caractère propre et contraindre la pensée de se porter vers quelque chose de démesuré et d'infini. La religion de cette époque s'attachera à l'invisible ; ce sera beaucoup plus la religion de la mort que celle de la vie. La vie est variée, mobile, diverse, active ; la religion aura moins pour but de la régler que d'en enseigner le mépris, de la faire prendre en dédain, de la montrer comme une ombre, comme une ombre sans aucun prix, une épreuve misérable, à peine même une épreuve : elle se composera presque exclusivement des représentations hypothétiques de ce qui fut avant la vie, ou de ce qui sera après elle. La philosophie ne sera pas autre chose alors que la contemplation de l'unité absolue. Enfin, messieurs, comme je vous ai montré que ces deux éléments du fini et de l'infini ne sont pas seuls dans la pensée, qu'il y en a un troisième, savoir le rapport du fini à l'infini, et de l'infini au fini, et comme ce rapport est réel et joue un grand rôle dans la pensée, il faudra que dans l'histoire il reçoive aussi son développement ; il faudra qu'une époque lui soit donnée. Alors vous n'avez qu'à concevoir un mélange des deux premières époques du fini et de l'infini, et vous aurez l'industrie, l'État, l'art, la religion et la philosophie de cette troisième époque, tous les genres d'industrie, toutes les sciences mathématiques et naturelles, la puissance territoriale et la puissance maritime, la force prépondérante de l'État et la liberté individuelle, le fini, mais avec un rapport harmonique à l'infini, dans la religion la vie présente rapportée à Dieu, mais en même temps l'application sévère du dogme religieux à la morale, cette vie prise au sérieux et ayant son prix, et un prix d'une valeur immense ; enfin dans la philosophie, le mélange de la psychologie avec l'ontologie. Telles sont les diverses époques possibles. Comme on ne peut concevoir que trois éléments dans la pensée, on ne peut concevoir que trois époques dans le développement de la pensée par l'histoire ; on ne peut concevoir qu'il puisse y avoir d'autres époques ou qu'il puisse y en avoir une de moins.

Mais entendons-nous bien, messieurs ; comme sous la réflexion est toujours la spontanéité, et que dans la réflexion les trois éléments de la pensée subsistent, sous la condition de la prédominance de l'un d'eux, de même dans chacune des époques du monde, les deux autres éléments existent sans doute, mais subordonnés et soumis à l'élément qui est appelé à la domination. Il n'y a pas d'époque où une idée règne seule, au point qu'il n'en paraisse aucune autre. Dans toutes les époques est le fini et l'infini, et le rapport de l'un à l'autre, car il n'y a de vie que dans la complexité ; mais de ce fonds commun se détache l'élément dont l'heure est venue, et qui, dans son contraste avec tous les autres éléments, et dans sa supériorité sur eux tous, donne son nom à cette époque de l'histoire, et en fait par là une époque spéciale. Ainsi, encore une fois, n'imaginez pas que, quand je parle d'une époque où l'infini domine, j'entends que l'infini y soit seul sans aucune opposition, mais concevez en même temps que dans une totalité il doit y avoir nécessairement, aussitôt que nous sommes sortis de l'unité primitive, un élément prédominant ; et c'est cet élément qui imprime son caractère à la totalité ; d'où il suit que chaque époque, dans sa complexité, est le développement d'un élément principal à travers les cinq sphères dans lesquelles nous avons partagé toute

époque. Et, comme cet élément en se développant rencontre nécessairement les autres éléments qui aspirent aussi à jouer le rôle principal, il suit que, de même que les différentes époques de l'humanité ne se succèdent qu'en se faisant la guerre, de même le développement d'un élément dans une époque particulière n'a lieu que par la guerre de cet élément avec tous les autres.

Tout est dans tout : les trois éléments sont dans chaque époque ; mais chacun d'eux, pour parcourir tout son développement, doit avoir une époque à lui. Si donc il n'y a que trois éléments, il ne peut y avoir que trois époques. Essayez de retrancher une de ces époques ; en ne faisant que deux grandes époques, vous détruisez le développement d'un des éléments de l'humanité, et vous condamnez l'humanité à ne pas se développer tout entière. Retranchez l'époque de l'infini, par exemple ; mais est-il possible que, si l'infini est un élément considérable et réel de la pensée, il n'occupe pas une époque spéciale de l'histoire? Croyez-vous qu'il faille moins d'une longue époque de l'humanité pour développer tous les moments de l'idée de l'infini, tous ses degrés, toutes ses nuances, pour savoir tout ce qu'il est et tout ce qu'il renferme ? Car vous ne pouvez savoir tout ce que contient un élément qu'en lui donnant le temps de faire son œuvre, de compléter son développement. Il lui faut donc une époque particulière. Je vous le demande, concevez-vous l'humanité sans ce côté fondamental d'elle-même, et notre histoire sans une large place accordée au développement de cette partie de notre nature? L'histoire, sans une époque entière consacrée à l'infini, ne paraît-elle pas incomplète, mutilée, boiteuse ? Retrancherez-vous l'époque où doit régner le fini? Même absurdité. L'espèce humaine ne se serait donc jamais développée dans sa liberté ! l'espèce humaine n'aurait jamais eu une époque à elle ! et, d'un autre côté, n'admettrez-vous que ces deux époques? Négligerez-vous le rapport du fini et de l'infini, et ne donnerez-vous pas une époque spéciale à l'expression de ce rapport? Vous condamnez l'humanité à aller sans cesse de l'infini au fini, ou du fini à l'infini, sans que jamais elle essaye de rapporter l'un à l'autre, et de faire cesser l'opposition qui les sépare ; vous traitez l'humanité plus mal que vous ne vous traitez vous-mêmes ; car chacun de vous entreprend de combiner en soi ces deux catégories, et vous ne voudriez pas que l'humanité passât aussi par cette combinaison ! Vous ne pouvez donc retrancher aucune des trois grandes époques dans lesquelles nous avons partagé le mouvement universel de l'histoire. Essayez maintenant d'en ajouter une quatrième ; tentez-le, messieurs ; il n'est pas au pouvoir de la pensée, je ne dis pas d'y réussir, mais de le tenter. Ici l'hypothèse même est impossible ; car avec quoi fait-on une hypothèse? Avec la faculté de faire une hypothèse, c'est-à-dire la faculté de concevoir, c'est-à-dire avec la pensée ; mais quelles sont les conditions de la pensée ? Précisément l'infini, le fini, et leur rapport. Vous ne pouvez pas sortir de ces conditions, de ces lois de la pensée ; donc vous ne pouvez rien concevoir qui les dépasse. Il est donc impossible de concevoir une quatrième époque de l'humanité, par l'impossibilité où est la pensée de rien concevoir que sous la raison du fini, de l'infini, et du rapport du fini à l'infini. Lorsqu'on veut sortir des conditions de la pensée, on arrive à des conceptions extravagantes, à de véritables monstres. C'est même par condescendance que je suppose qu'on arrive à des monstres ; on n'y arrive pas même ; car quoi que vous fassiez, je vous défie de faire autre chose que de combiner le fini et l'infini d'une manière ou d'une autre. Vous vous tromperez plus ou moins fortement ; mais il y a des extravagances impossibles, savoir : celles qui détruiraient les lois de l'esprit humain. Le cercle de l'extravagance est donné dans le cercle de l'hypothèse, et le cercle de l'hypothèse est donné dans le cercle de la pensée. Or la pensée est enchaînée aux trois idées que nous avons signalées ; tenter de la dépasser, c'est tenter de sortir de la pensée, c'est tenter ce qu'on ne peut pas même tenter.

Il n'y a donc, messieurs, que trois grandes époques ; il ne peut y en avoir que trois, et il ne peut y en avoir moins de trois ; la démonstration en est tirée du fond même de toute démonstration, savoir, de l'esprit humain et de ses lois. Cela ne vous suffit-il pas ? Voulez-vous vérifier ce genre de démonstration par un autre? Consultez le monde extérieur. Y voyez-vous autre chose que les trois éléments qui nous occupent? Son caractère éminent est l'harmonie. L'harmonie suppose de l'unité et de la variété ; et elle ne suppose pas de la diversité et de l'unité isolées l'une de l'autre, mais fondues ensemble ; elle est le rapport même de la variété et de l'unité. Enfin dans Dieu aussi nous avons reconnu ces trois mêmes éléments, une triplicité qui se développe en trois moments essentiellement identiques. Ainsi Dieu et la nature, la raison éternelle et sa manifestation extérieure nous présentent les mêmes résultats que l'étude de l'humanité. Il y a plus ; comme nous avons rapporté l'humanité à la nature et la nature à Dieu, il suit que les lois de l'histoire ne sont plus seulement les lois de l'humanité, mais celles de la nature et celles de Dieu même, celles de toutes choses. Je tiens donc comme un point incontestable, aussi bien démontré que quoi que ce soit puisse l'être, que puisqu'il n'y a que trois moments dans Dieu, dans la nature, dans l'homme, l'histoire qui est la manifestation de l'homme, ne peut avoir que trois moments, c'est-à-dire trois époques. Il n'est pas au pouvoir, je

ne dis pas de la pensée bien conduite, mais de l'imagination la plus déréglée en apparence, de franchir ces limites ou de ne pas y arriver.

Messieurs, s'il est démontré que l'histoire renferme trois grandes époques, reste à savoir dans quel ordre se succèdent ces trois époques; laquelle commence et laquelle finit. Il ne s'agit pas de s'adresser aux faits, car que nous donneraient les faits? Rien de plus qu'eux-mêmes, et ni leur raison ni leur nécessité, c'est-à-dire ce qui peut seul nous les faire comprendre. Il faut donc, selon notre méthode ordinaire, nous adresser à la pensée. Pour savoir comment les diverses époques de l'humanité se succèdent, recherchons dans quel ordre les différents éléments de la pensée se succèdent dans la réflexion. L'histoire de la réflexion est une histoire de l'humanité en abrégé; l'histoire extérieure ne fait que développer celle-là et la montrer sur un plus grand théâtre, mais elle n'en change ni la nature ni l'ordre. La question est donc celle-ci : dans la conscience nous sont donnés d'abord et confusément trois éléments; nous l'avons vu, le moi et le non-moi, ou le fini, l'infini, et leur rapport; la réflexion en s'y appliquant les divise pour les éclaircir, et les examine un à un. Quel est celui de ces éléments qui le premier la sollicite et la préoccupe? D'abord il est absolument impossible que ce soit le rapport du fini à l'infini; un rapport, pour être bien compris, suppose que ses deux termes sont bien compris; un rapport a autant de caractères, de nuances, de degrés que les deux termes qui le fondent en ont eux-mêmes. Il est clair que la réflexion ne s'attache au rapport du fini et de l'infini qu'après avoir parcouru les deux éléments; donc, dans l'histoire, l'époque réservée à la tentative de réunir les deux éléments contraires du fini et de l'infini devra venir la dernière : reste à savoir dans quel ordre se présentent, dans l'histoire, les deux époques qu'il s'agit de classer; c'est-à-dire, lequel du fini ou de l'infini prédomine d'abord dans la réflexion.

Le fini, nous l'avons vu, c'est le moi et le non-moi. Or, en premier lieu, c'est le moi qui représente éminemment le fini dans la conscience; ensuite, comme nous ne recherchons pas quelle sera l'histoire de la nature extérieure, mais celle de la nature humaine, ce n'est pas dans la conscience le terme du fini qui se rapporte au dehors, à la nature qu'il faut considérer, mais le terme qui est le fond de l'humanité, savoir, le moi. Le moi est ici le représentant unique du fini; la question ainsi réduite est de rechercher si c'est le moi ou l'infini qui prédomine d'abord dans la conscience. Ainsi posée, la question est aisément résolue. En effet, qu'est-ce que le moi? L'activité volontaire et libre. Or le moi ou la liberté a besoin d'un long exercice pour s'émanciper des liens du non-moi et du monde extérieur, et pour arriver à ce point de force et de confiance en elle-même que dans l'illusion de sa puissance, elle n'aperçoive plus qu'elle dans l'âme. Certes, ce n'est pas là l'affaire d'un jour; et la liberté, progressive de sa nature, est trop faible à son début pour absorber en elle tout autre élément. Ajoutez que ce qui dégage la liberté et le moi, c'est précisément la réflexion, la réflexion à l'aide du temps; plus la réflexion se développe, grandit et se fortifie, plus le sentiment du moi et de la liberté s'affermit et s'étend. Mais il ne faut pas supposer au début de la réflexion ce qui ne peut être le fruit que d'un tardif et laborieux développement. La réflexion naissante, à son premier acte (et c'est là le problème), est faible encore et mal assurée, comme la liberté et le moi. Elle entre en exercice, et le moi s'éveille; mais il est évident que ni la liberté ni la réflexion n'en sont pas encore à s'exagérer leur puissance. Il est donc évident que l'homme n'est pas et ne peut être, aux premiers regards mal assurés de l'homme primitif, l'objet principal et exclusif de la réflexion naissante. Pensez-y. Quelle est bien la question? Celle de l'objet qui prédomine dans la première application de la réflexion. Il faut donc prendre la réflexion à son début, à son degré le moins élevé et dans son plus faible état. Nous cherchons cela, messieurs, et nous ne cherchons pas autre chose; et nous ne devons pas supposer un état de l'âme où la réflexion soit très-développée. Or l'état plus ou moins avancé de la réflexion étant la mesure de la liberté, c'est-à-dire du moi, il suit que nous cherchons précisément l'état le plus faible du moi, et nullement celui de son plus haut développement; et il implique alors que la liberté étant dans un état de faiblesse extrême, elle puisse être le premier objet d'une considération exclusive de la part de la réflexion. Entendons-nous bien : si la liberté, si le moi n'était pas dans la conscience, s'il n'y jouait pas un certain rôle, la réflexion n'apercevrait rien. Mais il ne s'agit pas ici des éléments qui subsistent inévitablement sous la réflexion, subordonnés et négligés, mais de celui qui doit y prédominer; et cela bien établi, il est clair que ce ne peut être le moi, le moi faible, borné, limité, même dans le plus haut développement de la réflexion, et qui, à son début, est plutôt une condition et un témoin qu'un acteur dans le premier fait de réflexion. Assurément il ne peut y remplir seul la scène. Un jour il ira bien loin en fait d'illusion sur lui-même; mais il est très-modeste en commençant. Il y est bien forcé tant il est faible, petit, misérable! Le moi n'est donc pas l'élément qui prédomine d'abord dans la réflexion : reste de toute nécessité que ce soit l'infini, l'unité, Dieu.

Ici les chances de prédominance sont tout autres. D'abord l'infini, l'unité, Dieu est un sujet d'aperception tout autrement fixe et ferme en soi. Ensuite la

faiblesse de l'aperception du moi fini et borné redouble l'effet de la conception de l'être absolu et nécessaire ; l'obscurité même qui accompagne l'idée de l'infini ajoute à sa puissance sur l'âme ; tout autre sentiment languit devant celui-là, et de toute nécessité, l'idée de l'unité, de l'être absolu, est celle qui étouffe d'abord toutes les autres, absorbe en elle tous les autres éléments de la conscience, et imprime son caractère au premier acte de la réflexion, qui, frappée et dominée par cette vue sublime, n'aperçoit qu'elle, et voit en elle tout le reste, et le non-moi, et le moi, et elle-même. Il ne faut pas croire qu'à la confusion primitive de la spontanéité succède une réflexion parfaitement nette et lumineuse à son aurore. L'obscurité ne se dissipe qu'à la longue, et le premier éclair de la réflexion montrant à l'homme sa faiblesse et la grandeur de Dieu, le ravit à lui-même dans la préoccupation toute-puissante de cet infini qu'il sait bien qu'il n'a pas fait, et qui est là un, immobile, invariable, éternel. Le moi, dans sa faiblesse, ne pouvant pas s'attribuer ces caractères majestueux et terribles, s'anéantit dans cette intuition formidable ; l'humanité s'éclipse à ses propres yeux en présence de l'être qui seul est en possession de l'unité, de l'infini, de la toute-puissance, de l'éternité, de l'existence absolue. L'homme, le fini, le relatif en s'apercevant d'abord si faible, ne peut pas se prendre pour absolu ; il ne lui reste donc qu'à prendre pour absolu l'absolu lui-même, et c'est ce qu'il fait. Voilà, messieurs, comme les choses se passent psychologiquement. Nous ne débutons pas par une conception claire des rapports de Dieu et de l'homme ; il faut d'abord que nous connaissions les deux termes avant de connaître leur rapport ; et nous ne connaissons bien l'un qu'à la condition d'y absorber l'autre. Or l'homme ne débute pas par se prendre pour le Dieu de sa conscience ; il débute par une conception obscure sans doute, mais puissante et accablante de Dieu ; et sous le poids de cette grande idée, il se considère à peine comme un pâle reflet, une ombre de celui qui seul existe. Voilà comme se passent les choses dans la conscience de l'individu ; donc elles se passent de même dans l'histoire du genre humain. L'humanité, se trouvant d'abord nécessairement faible et misérable, ne se prend pas au sérieux et fait à peine attention à elle-même. A peine détachée du principe éternel des choses, ce n'est pas elle qui la préoccupe, c'est le principe auquel elle tient encore : elle est presque pour elle-même comme si elle n'était pas. Je soutiens donc que la première époque de l'humanité doit être nécessairement la prédominance de l'idée de l'infini, de l'idée de l'unité, de l'idée de l'absolu et de l'éternité. C'est une époque d'immobilité pour la race humaine. La vie, cette vie fugitive dont elle n'a pas joui encore, ne lui paraît qu'un reflet misérable de l'éternité. Comme elle est et se croit faible, elle ne produit que des choses faibles, bornées, misérables, qui ajoutent à la conscience qu'elle a de son impuissance ; et ainsi elle s'enfonce davantage dans le sentiment de sa misère et de sa faiblesse. Mais peu à peu, après avoir vécu dans ce monde comme dans un tombeau, comme dans une prison, elle s'aperçoit pourtant que ce tombeau, que cette prison est large ; elle y remue peu à peu, elle agit avec la liberté qui est en elle, et peu à peu avec la grandeur qui est inhérente à la liberté ; cette liberté, se fortifiant par l'exercice, grandit, s'accroît, produit des merveilles ; l'humanité alors se prend au sérieux ; elle conçoit son importance ; elle conçoit la beauté de la vie et du monde, la grandeur de la création ; et le charme de la création, du monde et de la vie, le sentiment enivrant de sa force lui fait oublier tout le reste ; alors arrive nécessairement l'époque de la personnalité et du fini, et vous concevez maintenant que cette époque doit être la seconde et ne peut être la première. Quand ces deux époques auront fait leur temps, il en viendra une troisième qui ne sera plus, qui ne peut plus être ni la domination de l'infini ni celle du fini ; l'humanité ne recule jamais, mais après avoir épuisé les extrêmes, se connaissant dans toute sa force et toute sa faiblesse, elle arrive à la conception tardive du rapport nécessaire du fini et de l'infini ; de là une époque qui, sans être ni la première ni la seconde, tend à une conciliation des deux, répand et marque partout dans l'industrie, dans l'état, dans l'art, dans la religion, dans la philosophie, la catégorie du rapport du fini avec l'infini, et donne dans l'histoire à cette catégorie supérieure son expression propre et son époque.

Tel est l'ordre, messieurs, dans lequel se succèdent les époques de l'humanité ; cet ordre de succession en couvre un autre plus profond encore. L'ordre de succession est purement extérieur, une simple juxtaposition, pour ainsi dire, et le mécanisme matériel de l'histoire. Or j'ai démontré comment la variété dérive de l'unité, le fini de l'infini, le phénomène de la substance ; j'ai démontré que l'unité, l'infini, la substance, l'être en soi, l'absolu, étant cause et cause absolue, ne pouvait pas ne pas produire la variété, le fini, le relatif ; de sorte que l'unité et l'infini étant donnés, vous avez déjà en germe la variété et le fini, le fini et la variété de la cause, c'est-à-dire une cause encore, quoique finie et variée, un monde animé et plein de forces, et une humanité qui est elle-même une cause, une puissance active et productive. Le rapport de la cause absolue et de la cause relative et secondaire est donc un rapport de causes et de forces, c'est-à-dire un rapport de production, non de succession. Il en est de même des époques de l'humanité ; elles ne soutiennent pas seulement l'une envers

l'autre un rapport invariable de succession; elles soutiennent l'une envers l'autre un rapport de génération. La première époque de l'humanité engendre la seconde, l'engendre au propre, c'est-à-dire que les résultats de toute espèce produits par la première, industrie, État, art, religion, philosophie, deviennent le germe de la seconde, la base sur laquelle elle travaille, et dont elle tire un développement tout différent, et que les débris féconds des deux premières époques combinés ensemble servent de berceau et de racine à la troisième. Ainsi l'histoire est une géométrie inflexible; toutes ses époques, leur nombre, leur ordre, leur développement relatif, tout cela est marqué en haut en caractères immuables; et l'histoire n'est pas seulement une géométrie sublime, c'est aussi une géométrie vivante, un tout organique dont les divers membres sont comme dans la véritable physiologie des totalités bien réelles, qui ont leur vie à part, et qui en même temps se pénètrent si intimement qu'ils conspirent tous à l'unité de la vie générale. La vérité de l'histoire est l'expression de cette vie générale, ce n'est donc pas une vérité morte que tel ou tel siècle peut apercevoir; chaque siècle l'engendre successivement; le temps seul la tire tout entière du travail harmonique des siècles, et elle n'est pas moins que l'enfantement progressif de l'humanité.

Que dis-je! l'histoire ne réfléchit pas seulement tout le mouvement de l'humanité; mais comme l'humanité est le résumé de l'univers, lequel est une manifestation de Dieu, il suit, qu'en dernière analyse, l'histoire n'est pas moins que le dernier contre-coup de l'action divine. L'ordre admirable qui y règne est un reflet de l'ordre éternel; la nécessité de ses lois a pour dernier principe Dieu lui-même, Dieu considéré dans ses rapports avec le monde, et particulièrement avec l'humanité qui est le dernier mot du monde. Or, Dieu considéré dans son action perpétuelle sur le monde et sur l'humanité, c'est la Providence. C'est parce que Dieu ou la Providence est dans la nature que la nature a ses lois nécessaires, que le vulgaire appelle la fatalité; c'est parce que la Providence est dans l'humanité et dans l'histoire, que l'humanité a ses lois nécessaires, et l'histoire sa nécessité. Cette nécessité, que le vulgaire accuse, et qu'il confond avec la fatalité extérieure et physique qui n'existe pas, et par laquelle il désigne et défigure la sagesse divine appliquée au monde, cette nécessité est la démonstration sans réplique de l'intervention de la Providence dans les affaires humaines, la démonstration d'un gouvernement du monde moral. Les grands faits de l'histoire sont les arrêts de ce gouvernement, révélés à l'humanité par sa propre histoire, et promulgués par la voix du temps. L'histoire est la manifestation des vues providentielles de Dieu sur l'humanité; les jugements de l'histoire sont les jugements de Dieu même. Si l'humanité a trois époques, c'est que la Providence l'a ainsi déterminé. Si les époques de l'humanité se développent dans tel ordre, c'est encore par un effet des lois de la Providence. La Providence n'a pas seulement permis, elle a ordonné (car la nécessité est le caractère propre et essentiel qui partout la manifeste) que l'humanité eût un développement régulier pour que ce développement réfléchît quelque chose d'elle-même, quelque chose d'intellectuel et d'intelligible; parce que la Providence, parce que Dieu est l'intelligence dans son essence et son mouvement éternel, et dans ses moments fondamentaux. Si l'histoire est le gouvernement de Dieu, rendu visible, tout est à sa place dans l'histoire; et si tout y est à sa place, tout y est bien, car tout mène au but marqué par une puissance bienfaisante. De là, messieurs, ce haut optimisme historique que je m'honore de professer, et qui n'est pas autre chose que la civilisation mise en rapport avec son premier et son dernier principe, avec celui qui l'a faite en faisant l'humanité, et qui a tout fait avec poids et mesure, pour le plus grand bien de toutes choses. Ou l'histoire est une fantasmagorie insignifiante, et par conséquent une dérision amère et cruelle, ou elle est raisonnable. Si elle est raisonnable, elle a des lois, et des lois nécessaires et bienfaisantes, car toute loi doit avoir ces deux caractères. Soutenir le contraire est un blasphème contre l'existence et son auteur.

Je regarde l'idée de l'optimisme historique, l'idée d'un plan général de l'histoire, comme la plus haute idée à laquelle la philosophie soit encore parvenue. Seule elle rend possible une philosophie de l'histoire. Elle est la conquête de notre âge: elle suffit pour lui donner le caractère de supériorité que doit avoir le dernier venu dans l'espèce humaine; elle suffirait pour nous faire remercier la Providence de nous avoir fait naître à une époque où enfin on commence à comprendre et à amnistier l'existence à tous les points de sa durée, et, par conséquent, à comprendre et à révérer davantage celui qui l'a faite.

HUITIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Retour sur le système historique esquissé dans la dernière leçon. Méthode qui l'a donné. Beauté de l'histoire ainsi conçue ; sa moralité ; son caractère scientifique. — Injuste mépris des philosophes pour l'histoire. Réfutation de Malebranche. — Des règles de l'histoire. Règle fondamentale : rien d'insignifiant, tout a un sens, tout se rapporte à quelque idée. — Application de cette règle à la géographie physique. Tout lieu pris en grand représente une idée, une des trois idées auxquelles toutes les idées ont été ramenées. — Question générale du rapport des lieux à l'homme et par conséquent à tout ce qui est de l'homme.—Question des climats. — Défense et explication de l'opinion de Montesquieu. — Détermination des lieux et des climats qui conviennent aux trois grandes époques de l'histoire.

Messieurs,

Dans la dernière leçon j'ai énuméré et classé toutes les époques de l'histoire ; j'ai démontré qu'il y avait trois époques, ni plus ni moins, dans l'histoire ; que ces trois époques soutenaient l'une envers l'autre un rapport invariable de succession ; et même que ce rapport de succession en couvrait un autre plus profond et plus intime, le rapport de génération ; de sorte que l'histoire entière de l'humanité se résout en un grand mouvement composé de trois moments qui non-seulement se succèdent, mais qui s'engendrent les uns les autres. Tel est, messieurs, le système de l'histoire ; et ce système, je ne l'ai point emprunté à des vues en l'air et à des combinaisons chimériques : je l'ai emprunté au principe même et à la seule mesure possible de l'histoire, savoir, l'humanité. La méthode que j'ai suivie n'est pas autre chose en dernière analyse que la méthode d'observation et d'induction. En effet, vous l'avez vu, j'ai tout emprunté à la conscience de l'humanité. Or, là aussi nous étions sur le terrain des faits ; mais de quels faits? De faits qui, outre l'avantage d'être observables comme les faits extérieurs, ont encore celui d'être entourés d'une lumière immédiate, et de porter leur autorité avec eux-mêmes, puisqu'ils ne sont que la manifestation, le développement de la raison dans le cercle étroit mais lumineux de la conscience individuelle. C'est là le point ferme et fixe dont nous sommes partis ; c'est sur cette base et avec l'unique levier, l'unique instrument de l'induction, que nous avons opéré sur l'histoire. Et sur quoi repose l'induction? Vous le savez ; dans les sciences physiques, l'induction repose sur la supposition de la constance des lois de la nature. Voilà pour le monde extérieur. Il me semble que nous nous entendons à demi-mot, messieurs. Un fait a lieu, et vous l'induisez, vous le transportez dans les temps à venir, vous prévoyez des faits identiques, vous affirmez que ce qui a lieu aujourd'hui aura lieu demain, que le soleil qui s'est levé aujourd'hui luira demain sur le monde. Quel est le fondement de cette induction? La supposition inévitable de l'esprit que les lois de la nature sont constantes à elles-mêmes. De même ici l'induction que j'ai faite de l'humanité à l'histoire repose sur une seule supposition, celle de la constance des lois de l'humanité. Si l'humaine nature est constante à elle-même, il n'y a dans son développement historique que ce qui est dans son développement psychologique : l'un est la mesure de l'autre. Or, dans la conscience il y a trois termes dans un certain ordre. Donc *à priori*, il ne peut y avoir dans l'histoire que trois termes, dans le même ordre que celui que nous a donné la conscience. Ce n'est pas là, messieurs, de la scolastique, c'est de l'histoire faite avec la nature humaine : ce n'est pas un système abstrait, comme on dit, c'est un système très-réel, puisqu'il est appuyé au centre même de toute pensée réelle, savoir, la conscience. La conscience est la réalité la plus immédiate et la plus certaine pour nous ; et quand nous la transportons dans le temps, nous ne faisons autre chose que suivre le principe de toute réalité partout où il nous conduit.

Rien n'est donc plus réel que le système de l'histoire que je vous ai exposé, car ce n'est pas autre chose que l'humanité elle-même avec ses éléments incontestables, fidèlement et constamment développés. Il y a plus ; de même que l'histoire a été rapportée à la nature humaine, de même l'humanité a été rapportée à la nature extérieure, au sein de laquelle elle fait son apparition. L'homme n'est pas l'effet et la nature la cause, nous l'avons vu ; mais il y a entre la nature et l'homme une harmonie manifeste de caractères généraux, de lois générales. Il y a plus encore ; tout comme nous avions rapporté l'humanité à la nature, de même, force nous a été de rapporter cette nature extérieure et la nature humaine, avec leurs caractères et leurs lois générales, au principe commun dont la nature et l'homme dérivent ; et dans le principe nous avons retrouvé, nous avons dû nécessairement retrouver en germe, sous la forme de puissances substantielles et non développées, tous les éléments qui plus tard, tombés dans le temps et dans l'espace, constitueront les forces, et les lois de la nature, les forces et les lois de l'humanité. Donc, messieurs, l'histoire de notre espèce, l'histoire de cet être particulier, limité et borné, qu'on appelle l'homme, cette histoire bien faite se lie à ce vaste univers, et par ce vaste univers à l'auteur de toutes choses. Il s'ensuit que l'existence uni-

verselle passe tout entière dans le développement historique de l'humanité, et que ce développement historique est gros pour ainsi dire de tout ce que contiennent les degrés antérieurs de l'existence.

Ainsi l'histoire n'est point une anomalie dans l'ordre général ; elle est vérifiable à tous ses degrés par tous les degrés de l'existence universelle, comme ces degrés sont vérifiables les uns par les autres. Doutez-vous des caractères essentiels de la Divinité ? Adressez-vous au monde, car il implique que l'effet ne réfléchisse pas plus ou moins la cause. Doutez-vous des caractères de ce monde ? Adressez-vous à l'humanité, car il impliquerait encore que l'humanité, qui fait son apparition au sein de ce monde, ne le réfléchit pas de quelque manière. Doutez-vous de la légitimité de vos résultats historiques ; hésitez-vous sur l'ordre et la marche du développement de l'histoire ? Adressez-vous à la fois et à l'humanité et à la nature et à la Divinité. Éprouvez sans cesse tous ces degrés de l'ordre général les uns par les autres ; cette vérification vous donnera constamment le même résultat. Vous y verrez que l'histoire reproduit les mouvements successifs de l'existence universelle dans la succession de ses époques, et qu'elle est pleine d'harmonie d'elle-même à elle-même dans les divers moments de son mouvement total, et d'elle-même à tout le reste. L'histoire ainsi conçue, dans cette harmonie universelle, est donc éminemment belle ; elle est une poésie admirable, le drame ou l'épopée du genre humain.

Non-seulement l'histoire ainsi conçue est belle, mais alors, et seulement alors, elle a une haute moralité. En effet, messieurs, niez ou énervez le système de l'histoire, niez ou énervez ses lois et son plan nécessaire et invariable, vous rompez ou vous relâchez le lien qui rattache l'histoire à l'humanité et au monde, et par là à Dieu. Vous ne faites pas moins que nier la divine providence. Considérez Dieu sans rapport avec le monde et l'humanité ; et Dieu sans doute est encore et tout entier dans les profondeurs de son essence, invisible, inaccessible, incompréhensible ; mais ce n'est plus là le Dieu du monde et le Dieu de l'humanité ; ce n'est plus un Dieu qui ait des vues et des desseins sur son ouvrage, ce n'est pas là le Dieu que les hommes adorent et bénissent sous le nom de Providence. A quelle condition y a-t-il providence ? A la condition que Dieu passe, sans s'y épuiser, il est vrai, dans le monde et dans l'humanité, et par conséquent dans l'histoire, qu'il y dépose quelque chose de lui-même, y mette de la sagesse, de la justice et de l'ordre, un ordre invariable comme son auteur. La Providence est engagée dans la question de la nécessité des lois de l'histoire. Nier l'une, c'est ébranler l'autre, c'est renverser ou obscurcir le gouvernement moral et divin des choses humaines. Si donc, on osait donner à notre système les noms de panthéisme et de fatalisme, c'est-à-dire indirectement, ou plutôt très-directement d'athéisme, il faudrait bien, pour nous défendre, renvoyer à notre tour cette aimable accusation à ceux qui la font : car le vrai Dieu pour nous, c'est un Dieu en rapport avec l'humanité, une Providence ; et la Providence ne peut être exilée de l'histoire, car ses desseins sur l'humanité ont besoin du développement de l'humanité dans l'histoire. Or, si la Providence est dans l'histoire, il faut bien qu'elle y soit avec un plan, avec un plan fixe, c'est-à-dire avec des lois nécessaires. La nécessité des lois de l'histoire avec leur haut caractère de sagesse et de justice, est la forme visible de la Providence dans l'histoire.

Ainsi le système que je vous ai développé est seul moral, en même temps que seul il est beau ; j'ajoute que seul il est scientifique. En effet, ce qui constitue la science, c'est la suppression de toute anomalie, l'ordre substitué à l'arbitraire, la réalité à l'apparence, la raison aux sens et à l'imagination, les phénomènes particuliers rappelés et élevés à leurs lois générales.

L'histoire est donc belle, morale, scientifique. Considérée sous ce point de vue, elle se présente au regard du philosophe comme un digne objet d'étude et de méditation.

Messieurs, un jour le père Malebranche entrant chez un jeune homme, qui fut depuis l'illustre chancelier d'Aguesseau, le trouva occupé à lire Thucydide ; sur quoi le bon et doux Malebranche se mit un peu en colère, et reprocha à son jeune ami de ne chercher que des amusements pour son imagination, de s'arrêter comme un enfant à des faits accidentels, qui avaient pu arriver ou n'arriver pas, au lieu de s'occuper de lui-même, de l'homme, de sa destinée, de Dieu, enfin d'idées et de philosophie. Je ne me souviens plus de ce que fit d'Aguesseau : je crois qu'il quitta Thucydide pour Descartes. Si j'avais été à sa place, j'aurais sans doute pris Descartes bien volontiers, mais j'aurais gardé Thucydide, et cela en vertu même du système de Malebranche. J'aurais pu dire à Malebranche : « Comment se fait-il que vous, philosophe, dédaigniez ainsi l'histoire ? Vous voyez tout en Dieu, et vous avez raison, avec quelque explication. Mais si tout est en Dieu, il semble que Dieu doit être dans tout, qu'il doit être dans ce monde, et surtout dans l'humanité ; il semble donc qu'il doit être dans tout ce qui est de l'humanité, et par conséquent dans son histoire. Si, de votre aveu, rien n'existe qu'à la condition de se rapporter à Dieu et aux idées qui le manifestent, il s'ensuit qu'il n'y a rien dans l'histoire qui n'ait sa raison d'être, son idée, son principe, sa loi : donc l'histoire est éminemment philosophique. »

Je ne sais pas ce que dans ses principes Malebranche

eût pu répondre à cela. Je considère l'histoire comme la contre-épreuve de la philosophie, comme une philosophie tout entière ; et c'est de ce point de vue que je tire la règle essentielle de l'histoire.

Si tout a sa raison d'être, si tout a son idée, son principe, sa loi, rien n'est insignifiant, tout a un sens ; c'est ce sens qu'il s'agit de déchiffrer, c'est ce sens que l'historien philosophe a la tâche et la mission de discerner, de dégager, de mettre en lumière. Le monde des idées est caché dans le monde des faits. Les faits en eux-mêmes et par leur côté extérieur sont insignifiants; mais fécondés par la raison, ils manifestent l'idée qu'ils enveloppent, deviennent raisonnables, intelligibles; ce ne sont plus alors de simples faits qui tombent sous nos sens, ce sont des idées que la raison comprend et combine. Sans doute on fait très-bien de recueillir les faits comme ils se passent ; mais ce sont là plutôt des matériaux pour l'histoire que l'histoire elle-même. L'histoire proprement dite, l'histoire par excellence, l'histoire digne de ce nom [de *ἱστωρία* de *ἵσημι*, *ἐπίσταμαι*, savoir], la science de ce qui fut, ne se trouve que dans le rapport des faits aux idées. Le premier devoir de l'historien philosophe est donc de demander aux faits ce qu'ils signifient, l'idée qu'ils expriment, le rapport qu'ils soutiennent avec l'esprit de l'époque du monde au sein de laquelle ils font leur apparition. Rappeler tout fait, même le plus particulier, à sa loi générale, à la loi qui seule le fait être, examiner son rapport avec les autres faits élevés aussi à leur loi, et de rapports en rapports arriver jusqu'à saisir celui de la particularité la plus fugitive à l'idée la plus générale d'une époque, c'est là la règle éminente de l'histoire. Cette règle se divise en autant de règles particulières que l'esprit général d'une époque peut avoir de grandes manifestations. Or à quelles conditions se manifeste l'esprit d'une époque? A trois conditions. D'abord il faut que l'esprit d'une époque, pour être visible, prenne possession de l'espace, s'y établisse, et occupe une portion quelconque plus ou moins considérable de ce monde ; il faut qu'il ait son lieu, son théâtre : c'est là la condition même du drame de l'histoire. Mais sur ce théâtre il faut que quelqu'un paraisse pour jouer la pièce : ce quelqu'un, c'est l'humanité, c'est-à-dire les masses. Les masses sont le fonds de l'humanité ; c'est avec elles, en elles et pour elles que tout se fait ; elles remplissent la scène de l'histoire, mais elles y figurent seulement ; elles n'y ont qu'un rôle muet, et laissent, pour ainsi dire, le soin des gestes et des paroles à quelques individus éminents qui les représentent. En effet, les peuples ne paraissent pas dans l'histoire ; leurs chefs seuls y paraissent. Et par chefs je n'entends pas ceux qui commandent en apparence, j'entends ceux qui commandent en réalité, ceux que les peuples suivent en tout genre, parce qu'ils ont foi en eux et qu'ils les considèrent comme leurs interprètes et leurs organes, et parce qu'ils le sont en effet. Les lieux, les peuples, les grands hommes, voilà les trois choses par lesquelles l'esprit d'une époque se manifeste nécessairement, et sans lesquelles il ne pourrait pas se manifester ; ce sont donc là les trois points importants auxquels l'historien doit s'attacher. Si tout exprime quelque idée, comme nous l'avons démontré, lieux, peuples, individus, tout cela n'est qu'une manifestation quelconque d'idées cachées que la philosophie de l'histoire doit dégager et mettre en lumière. Parcourons successivement ces trois points.

Je commencerai brusquement nos recherches sur le premier point par la formule qui devrait les terminer. Je vous dirai, messieurs, que tout lieu, tout territoire représente nécessairement une idée, et par conséquent une des trois idées auxquelles nous avons ramené toutes les idées. Un lieu représente ou l'infini ou le fini, ou le rapport du fini à l'infini ; telle est la formule que la philosophie de l'histoire impose à tout lieu ; telle est la formule que je me charge de faire sortir de tout lieu donné : ou il faudrait que ce lieu fût comme s'il n'était pas, qu'il fût insignifiant, c'est-à-dire qu'il manquât de raison d'être, qu'il n'eût ni nécessité ni loi. Or, je ne sache rien au monde qui n'ait sa raison d'être, sa nécessité, sa loi ; et toute loi est exprimable sous une formule philosophique. Les formules philosophiques effrayent; mais savez-vous ce qu'elles effrayent? Les sens, l'imagination et ces ombres d'idées qu'engendrent les associations des sens et de l'imagination, et qui usurpent l'apparence du sens commun. Je suis pénétré du plus profond respect pour le bon sens, car le bon sens n'est autre chose que la raison elle-même prise à son plus bas degré, dans son côté le plus populaire ; mais je ne confonds pas avec le bon sens les fantômes, d'autant plus faux qu'ils sont plus fidèles, de l'imagination et de la sensibilité. La philosophie est l'expression de la raison, non des sens et de l'imagination. Les formules de la philosophie ne sont légitimes qu'à la condition précisément de rompre avec les habitudes des sens et de l'imagination. Ces formules, si effrayantes dans leur première apparition, ne sont que la raison dans toute sa rigueur, et par conséquent le bon sens élevé à sa plus haute puissance. En effet, ce que je viens de vous dire en formules métaphysiques, vous vous l'êtes dit cent fois à vous-même ; tout le monde le sait et le répète ; et la formule paradoxale de la science se résout ici dans un préjugé du sens commun.

En effet, ôtez les mots, ne considérez que les idées. Quel est celui de vous qui pense que les lieux, la terre qu'il habite, l'air qu'il respire, les montagnes ou les fleuves qui l'avoisinent, le climat, le chaud, le froid,

toutes les impressions qui en résultent; en un mot, que le monde extérieur lui est indifférent et n'exerce sur lui aucune influence? Ce serait, messieurs, de votre part un idéalisme un peu extraordinaire, et j'imagine que vous croyez avec tout le monde que l'âme est distincte, mais non pas absolument indépendante du corps, et que, par conséquent, la nature extérieure a une influence indirecte, mais très-réelle sur l'homme, et par conséquent encore sur tout ce qui est de l'homme. Pensez-vous, pense-t-on, quelqu'un peut-il penser, quelqu'un a-t-il jamais pensé que l'homme des montagnes ait et puisse avoir les mêmes habitudes, le même caractère, les mêmes idées, et soit appelé à jouer dans le monde le même rôle que l'homme de la plaine, que le riverain, que l'insulaire? Croyez-vous, par exemple, que l'homme que consument les feux de la zone torride, soit appelé à la même destinée que celui qui habite les déserts glacés de la Sibérie? Le croyez-vous? Eh bien! ce qui est vrai des deux extrémités de la zone glacée et de la zone torride doit l'être également des lieux intermédiaires, et de toutes les latitudes.

Jusqu'ici la raison a l'avantage de s'accorder avec le préjugé, et c'est beaucoup pour elle. Oui, messieurs, donnez-moi la carte d'un pays, sa configuration, son climat, ses eaux, ses vents, et toute sa géographie physique; donnez-moi ses productions naturelles, sa flore, sa zoologie, etc., et je me charge de vous dire *à priori* quel sera l'homme de ce pays et quel rôle ce pays jouera dans l'histoire, non pas accidentellement, mais nécessairement, non pas à telle époque, mais dans toutes, enfin l'idée qu'il est appelé à représenter. Un homme qu'on n'accusera pas de s'être perdu dans des rêveries métaphysiques, mais qui joignait à l'esprit le plus positif ces grandes vues où le vulgaire des penseurs ne voit qu'une imagination ardente, et qui ne sont pas moins que le regard rapide et perçant du génie; un homme qui ne jouera pas un grand rôle dans les annales de la métaphysique, le vainqueur d'Arcole et de Marengo, rendant compte à la postérité de ses desseins vrais ou simulés sur cette Italie qui devait lui être chère à plus d'un titre, commence par une description du territoire italien dont il tire toute l'histoire passée de l'Italie, et le seul plan raisonnable qui ait jamais été tracé pour sa grandeur et sa prospérité. Je sais peu de pages historiques plus belles que celles-là. A cette autorité je joindrai celle de Montesquieu, c'est-à-dire de l'homme de notre pays qui a le mieux compris l'histoire, et qui le premier a donné l'exemple de la véritable méthode historique. L'auteur de l'*Esprit des lois*, après avoir établi nettement et profondément que tout a sa raison d'être, que tout a sa nécessité, que tout a sa loi, tout, à commencer par Dieu même, n'hésite pas à attribuer au climat une influence immense sur la créature humaine. Mais Montesquieu n'était pas homme à s'arrêter à cette généralité; il la développe et l'applique en détail. J'invite les esprits élégants qui aiment assez la philosophie, pourvu qu'elle ne leur cause aucune fatigue, et qui l'abandonnent aussitôt qu'elle entre dans le fond des choses, c'est-à-dire dans le rapport qui lie les plus petites particularités aux plus hautes généralités, je les invite à se donner ici le spectacle du génie de Montesquieu, et à voir comment il procède; comment, le principe général admis, Montesquieu le suit dans ses plus étroites conséquences; comment, descendant des hauteurs de l'idée générale, il l'applique à toutes les institutions humaines, politiques, civiles, religieuses, militaires, aux lois les plus petites comme aux plus grandes. C'est là le triomphe de l'esprit philosophique. En effet, il n'y a pas de lacunes dans les choses; tout se tient et se lie. Il commence à se répandre parmi nous de salon en salon, sur les ruines de la philosophie de la sensation mal combattue et mal détruite, je ne sais quel spiritualisme sentimental et pusillanime, bon pour des enfants et pour des femmes, et qui ne serait pas moins fatal à la science que le matérialisme. Je combattrai l'un avec autant de fermeté que j'ai combattu l'autre. Sans doute, messieurs, le rapport de l'homme et de la nature n'est pas un rapport de l'effet à la cause, mais c'est un rapport intime et profond dont la raison est très-simple, savoir : que l'homme et la nature sont deux grands effets qui, venant de la même cause, portent les mêmes caractères; de sorte qu'il est absolument nécessaire que les lois de la nature se retrouvent dans l'humanité, et que par conséquent la terre et celui qui l'habite, l'homme et la nature soient en harmonie, puisque tous deux manifestent la même unité. C'est ainsi, messieurs, et c'est seulement ainsi qu'il faut entendre et que j'admets l'idée de Montesquieu.

Tel climat donné, tel peuple suit avec. Or, si tel lieu demande tel peuple et non tel autre; si vous ne pouvez supposer sous des lieux très-différents le même développement moral, j'en conclus, messieurs, et après avoir été du paradoxe au préjugé vous trouverez peut-être que je retourne du préjugé au paradoxe, je conclus que les lieux divers représentent des idées diverses, et que, par conséquent, si nous voulons chercher dans ce vaste univers le théâtre des trois grandes époques dans lesquelles nous avons divisé le développement nécessaire de l'humanité, nous ne pourrons placer dans un même lieu et sous le même climat ces trois époques si dissemblables. Trois époques différentes, donc trois théâtres différents pour ces trois époques; cela est nécessaire, messieurs, à moins qu'on ne me dise que ce qui se passe sous la zone torride peut se passer sous la zone glacée, qu'on peut

à volonté mettre tel ou tel peuple sous telle ou telle latitude, et sous cette latitude lui faire jouer le même rôle. Or rappelez-vous où nous en sommes : nous avons trouvé trois époques, savoir : l'époque de l'infini, celle du fini et celle du rapport de l'infini et du fini. Eh bien! où placerons-nous la première, cette époque de l'humanité qui doit avoir pour but de représenter l'infini, l'unité, l'immobilité? Cherchons pour cette époque de l'histoire ainsi déterminée un théâtre; essayons, messieurs.

Je vous propose de donner pour théâtre à l'époque de l'infini, si vous me permettez de m'exprimer ainsi, des pays de côtes, les bords de grands fleuves, le littoral de mers intérieures assez considérables pour exciter le courage, pas assez vastes pour le rebuter et le lasser. Un bras de mer est moins une barrière, comme on le croit ordinairement, qu'un lien entre différents peuples qu'il a l'air de séparer et qu'il rapproche sans les confondre. Supposez que ce pays de côtes, s'étendant à une certaine distance dans les terres, se forme en collines, en montagnes assez élevées pour nuancer le pays et y opérer des diversités, pas assez élevées pour y former des barrières. Voilà des côtes étendues, des fleuves considérables; une mer intérieure, peu de montagnes très-élevées; je demande si c'est à ces lieux que vous confierez le développement de l'époque de l'infini. Quoi! tout sera immobile sur ce théâtre du mouvement! Quoi! l'espèce humaine sera stationnaire où la nature s'agite et l'agite sans cesse! Peu d'industrie et de commerce en présence de cette mer qui invite l'homme, en face de ces bords opposés qui l'appellent à des échanges perpétuels! Le goût du gigantesque dans une nature où tout est circonscrit et varié! Quoi! l'homme et ses ouvrages auront le caractère de l'unité absolue et de l'uniformité, là où tout tend à la division, où tout inspire le sentiment de la variété et de la vie! Je demande si la raison peut consentir à une pareille hypothèse. Variez l'hypothèse : cherchez un théâtre pour l'époque de l'histoire qui doit représenter l'idée du fini, et par conséquent du mouvement, de l'activité, de la liberté, de l'individualité dans l'espèce humaine. Je vous demande si vous assoirez cette époque dans un immense continent, enceint d'un océan immense qui, au lieu d'attirer l'homme, le décourage, parce que derrière ces abîmes il n'aperçoit rien et n'espère rien, que nul vestige d'homme ne se montre, et que l'homme va seulement où il croit trouver son semblable : assoirez-vous cette époque dans un continent très-compacte, extrêmement étendu en longueur et en largeur, et formant une masse dans laquelle il y aura peu de fleuves, peu de lacs, aucune mer intérieure, dans laquelle il y aura (nous faisons une hypothèse) de vastes déserts, des chaînes immenses de montagnes élevées qui sépareront les populations et exigeront d'elles de longues années et d'immenses efforts avant qu'elles puissent se donner la main? Une pareille terre ne produira que des animaux énormes. Supposez-la encore brûlée par le soleil, et je demande si c'est là que vous mettrez l'époque qui doit représenter le fini, le mouvement, l'activité, l'individualité, la liberté dans l'histoire. Enfin, mettrez-vous l'époque du monde qui doit représenter le rapport du fini à l'infini, la mettrez-vous dans une petite île, où il n'y eût pas assez de terrain, assez d'étendue en longueur et en largeur pour que l'unité, la durée, la fixité puissent y avoir leur place; où tout devra être insulaire, étroit, borné, exclusif; où évidemment il n'y aura pas de jeu pour tous les extrêmes, et pour tous les rapports de tous les extrêmes?

Je demande si vous pouvez accepter ces hypothèses, si vous pouvez concevoir qu'une petite île soit à la fois une grande puissance territoriale et maritime; je vous demande si c'est sur des pays de côtes que vous mettrez l'immobilité, et sur le plateau d'immenses montagnes le siége du mouvement. Tout cela est impossible; la raison y résiste absolument. Donc les lieux ont aussi leurs lois, et quand un lieu porte tel caractère, il amène irrésistiblement tel développement humain, ou, pour m'exprimer plus exactement, il coïncide nécessairement avec tel développement humain. Si donc vous avez trois époques dans le rapport de succession qui a été déterminé, l'époque de l'infini aura pour théâtre un immense continent dont toutes les parties seront compactes, immobiles et indivisibles comme l'unité; et comme il faudra bien qu'il aboutisse à quelque mer, il aboutira à l'Océan et renfermera avec des déserts immenses des montagnes presque infranchissables; tout au contraire, l'époque du fini occupera des pays de côtes, les bords de quelque mer intérieure; car les mers intérieures, représentant la crise et la fermentation de la nature, sont le centre naturel, le lien et le rendez-vous des grands mouvements de la civilisation et de l'humanité; enfin, soyez sûrs que l'époque qui devra représenter dans l'histoire le rapport du fini à l'infini sera un continent considérable, assez et pas trop compacte, d'une longueur et d'une largeur bien proportionnée qui, tout en confinant l'Océan, aura aussi des mers intérieures, de grands fleuves qui le traversent en tous sens, de telle sorte que le mouvement et l'immobilité, que la durée et le temps, que le fini et l'infini puissent y trouver leur place, que rien n'y demeure dans une unité glacée et que rien ne s'y dissolve, que tout dure et en même temps que tout se développe, que tous les extrêmes y soient et avec leur harmonie.

Trois époques de civilisation, donc trois théâtres différents pour ces trois époques; et si ces époques se succèdent, comme nous l'avons montré, il faudra que

la civilisation aille aussi d'un théâtre à un autre, et fasse le tour du monde en suivant le mouvement physique des terrains et des climats, correspondant à celui des époques tel que nous l'avons déterminé. L'histoire s'ouvre par l'époque de l'infini et de l'unité; donc la civilisation a dû commencer sur un continent haut et immense pour se répandre à travers les plaines, et arriver au centre du mouvement et de la fermentation du monde, puis sortir de ce tourbillon de l'histoire et du globe, si je puis m'exprimer ainsi, non pour retourner sur les montagnes d'où elle est descendue, car l'humanité ne retourne jamais en arrière, l'humanité ne recule jamais, mais pour marcher en avant, dans des régions inconnues, et, riche des deux éléments qu'elle a recueillis sur sa route, venir les déposer enfin dans un autre continent qui, par sa configuration, par sa température exquise, par le mélange de mers et de terres, de montagnes et de plaines, soit propice au développement complet et harmonique de l'humanité.

Telle est, messieurs, la marche nécessaire de la civilisation à travers le monde; le théâtre est préparé; voilà ce globe fait pour l'homme et uniquement pour l'homme, merveilleusement arrangé et distribué pour recevoir celui qui est appelé à y jouer un si grand rôle. Dans la prochaine leçon, sur cette scène ainsi préparée, nous suivrons les peuples et ces grands individus qui les représentent, et qu'on appelle les héros.

NEUVIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Sujet de la leçon. De la philosophie de l'histoire appliquée à l'étude des peuples. Écarter la question d'un peuple primitif. — Rechercher : 1° l'idée d'un peuple ; 2° le développement de cette idée; 3° dans tous les éléments constitutifs d'un peuple, et d'abord dans l'industrie, les lois, l'art et la religion. — Saisir les rapports de ces éléments entre eux, leurs rapports d'antériorité ou de postériorité, de supériorité ou d'infériorité, surtout leur harmonie dans l'unité du peuple ; 4° dans la philosophie. La philosophie réfléchissant tous les éléments d'un peuple est l'expression dernière de ce peuple. — Des peuples différents d'une même époque entre eux considérés dans leurs ressemblances. Que l'expression dernière de cette époque, dans son unité, est empruntée à la philosophie. — Des différences des différents peuples d'une époque. Idée de la guerre. Sa nécessité. Son utilité. — Motifs de la célébrité des grandes batailles. Que la guerre a ses lois et n'est pas un jeu incertain. — Moralité de la victoire. — Importance historique de la guerre, de l'état militaire d'un peuple, même de la stratégie. — Conclusion.

MESSIEURS,

Dans la dernière leçon j'ai indiqué rapidement les rapports généraux qui lient les climats, les lieux, toute la géographie physique à l'histoire ; il s'agit aujourd'hui, sur cette scène du monde ainsi préparée, d'observer l'action des peuples, et de déterminer les aspects généraux sous lesquels les peuples se présentent et se recommandent à la philosophie de l'histoire.

N'y a-t-il qu'un peuple primitif, c'est-à-dire une seule race, et par conséquent une seule langue, une seule religion, une seule philosophie, qui, sorties d'un seul centre et d'un foyer unique, se répandent successivement sur toute la face du globe, de telle sorte que la civilisation se fasse par voie de communication, et que l'histoire entière ne soit qu'une tradition ; ou bien, l'histoire n'a-t-elle d'autre fond que la nature humaine, la nature qui nous est commune à tous, et qui, partout la même, mais partout modifiée, se développe partout avec ses harmonies et ses différences? Telle est la première question que rencontre sur son chemin la philosophie de l'histoire ; selon moi, cette question est encore plus embarrassante qu'importante. En effet, messieurs, soit que d'une source unique partent des peuples différents et une civilisation variée, soit que cette variété ait pour racine unique la nature humaine, toujours est-il que ce peuple primitif ou cette nature commune à tous aboutissent à des développements divers ; or ce sont ces développements divers qui tombent seuls dans l'histoire. Dans l'histoire il n'est pas question de la nature humaine dans l'abstraction de son identité, ni d'un peuple primitif sans aucun développement ; car si ce peuple primitif et cette nature humaine restaient toujours à l'état d'identité et sans développements, il n'y aurait pas d'histoire. Supposez quoi que ce soit qui durât absolument identique à soi-même, sans soutenir ni vis-à-vis soi-même ni vis-à-vis les autres aucun rapport de diversité, il est trop clair que cet être, quel qu'il fût, n'aurait pas d'histoire. L'élément historique, nous l'avons déjà vu, c'est l'élément de la différence. Supposez donc à volonté un peuple primitif ou une nature partout identique, comme le fond de l'histoire, vous ne pouvez vous en tenir là, il faut bien que vous arriviez à des développements, c'est-à-dire à des différences pour arriver à l'histoire. Or, comme il y a trois époques différentes dans l'histoire, il s'ensuit que pour ces trois époques essentiellement différentes, il faut en laissant intacte la question du fond commun de l'histoire et des peuples, il faut, dis-je, nécessairement trois ordres très-distincts de populations. Je dis trois ordres de populations, et non pas trois peuples. Pourquoi? Parce que nous avons vu que si chaque époque est une en ce sens que dans toute époque il y a un élément de la nature humaine qui prévaut sur les autres, une idée qui, dominant sur toutes les autres idées, les enveloppe toutes et leur donne à toutes son caractère propre, il n'en est pas moins vrai

qu'il existe à côté ou au-dessous de cette idée prédominante d'autres idées, d'autres éléments qui jouent dans cette même époque des rôles secondaires, mais réels. Il n'y a pas une idée seule dans une époque, car cette époque ne serait qu'une abstraction ; tout ce qui est réel, tout ce qui vit est complexe, mélangé, divers, plein de différences. Si donc il y a nécessairement dans toute époque, comme nous l'avons vu, différentes idées, sous la domination d'une seule, il faut bien qu'il y ait dans chaque époque plusieurs peuples pour représenter les diverses idées qui constituent la vie réelle de cette époque, ou les nuances importantes, les modes fondamentaux de l'idée prédominante ; car toute idée ou toute grande nuance d'idée doit avoir sa représentation spéciale dans l'histoire.

Ainsi trois époques distinctes de l'histoire, donc trois ordres de populations qui auront les ressemblances nécessaires que les différents éléments d'une époque doivent avoir entre eux dans l'unité de cette époque, et qui, en même temps, auront toutes les différences que les différents éléments d'une époque doivent soutenir avec eux-mêmes pour constituer les différences et la vie réelle de cette époque.

La philosophie de l'histoire, pour bien comprendre une époque et les différents peuples de cette époque, les divise d'abord, prend chaque peuple à part, l'examine et l'interroge. Que demande-t-elle à chaque peuple? Sous combien d'aspects le considère-t-elle et l'étudie-t-elle pour le bien connaître? Parmi les divers points de vue sous lesquels la philosophie de l'histoire peut considérer un peuple, il en est quatre, selon moi, qui, par leur importance, réclament une attention spéciale, et que doit parcourir et épuiser successivement la philosophie de l'histoire pour savoir à peu près sur un peuple tout ce qu'elle peut en savoir. J'indiquerai rapidement ces quatre points de vue.

La philosophie de l'histoire en présence d'un peuple doit reconnaître avant tout pourquoi ce peuple est venu dans le monde, ce qu'il a à y faire, quel but il poursuit, quel rôle il vient jouer, quelle est sa destinée, quelle idée il représente. Remarquez que si ce peuple ne représente point une idée, son existence est tout simplement inintelligible; les événements par lesquels il se developpe, n'ayant pas de but commun n'ont pas de mesure commune, et forment alors une diversité perpétuelle sans aucune unité, c'est-à-dire sans aucune possibilité d'être compris. Il faut, pour comprendre les divers événements qui se passent dans un peuple, et qui composent son histoire, pouvoir les rattacher à une idée commune, et cette idée est celle que ce peuple est appelé à représenter sur la scène du monde. Ainsi, demander à un peuple donné ce qu'il vient faire en ce monde, quelle destinée il doit accomplir, quelle idée il représente, telle est la première règle de la philosophie de l'histoire. Voici la seconde.

Si tout peuple est appelé à représenter une idée, il suit que les événements dont se compose la vie de ce peuple aspirent et aboutissent à la représentation complète de cette idée, d'où il suit encore que l'ordre de succession dans lequel ces événements se présentent d'abord, couvre un ordre tout autrement profond, tout entièrement régulier, un véritable ordre de progression; c'est ce progrès qu'il faut reconnaître et suivre, sous peine encore de ne pas comprendre grand'chose à l'histoire de ce peuple. Je suppose, par exemple, que vous ne sachiez pas que le peuple romain était appelé à représenter sur la terre telle ou telle idée, à atteindre tel ou tel but, et par conséquent à le poursuivre et à s'en rapprocher progressivement ; quand vous en êtes aux guerres de Sylla et de Marius, vous ne savez pas si vous êtes au commencement, au milieu ou à la fin de l'histoire romaine ; vous ne pouvez le savoir et vous orienter dans cette histoire, autrement qu'en regardant le numéro du volume et le haut des pages. Un but donné, l'histoire d'un peuple est un progrès perpétuel. C'est là qu'est toute lumière, j'ajoute et tout intérêt ; car l'intérêt véritable est dans l'enchaînement et le développement des choses ; or tout développement est progrès. Et il ne faut pas s'arrêter à l'idée vague de perfectionnement ; car, comme nous l'avons démontré, la perfection ne peut mesurer le perfectionnement qu'autant qu'on a déterminé le type de cette perfection. Eh bien, le type de la perfection relative d'un peuple, c'est l'idée que ce peuple doit accomplir. Tout nous ramène donc à la recherche de l'idée de chaque peuple, et au mouvement progressif de ce peuple vers l'accomplissement de cette idée.

Maintenant, comment un peuple développe-t-il progressivement l'idée qui lui est confiée? Messieurs, il faut, pour que le développement soit complet, qu'il traverse tous les éléments constitutifs d'un peuple, sans en excepter un seul. Et quels sont les éléments constitutifs d'un peuple ? Ils sont les mêmes pour un peuple et pour un individu. Un individu n'est pas complet s'il n'a développé en lui, dans la mesure de ses forces, l'idée de l'utile, du juste, du beau, du saint, du vrai. Un peuple n'est pas complet s'il n'a fait passer pour ainsi dire l'idée qu'il est appelé à représenter par l'industrie, l'État, l'art, la religion et la philosophie : le développement d'un peuple n'est complet que quand il a épuisé toutes ces sphères. Donc la philosophie de l'histoire, si elle veut bien connaître un peuple, après avoir déterminé l'idée de ce peuple et s'être bien pénétrée du principe que ce peuple accomplit cette idée progressivement, doit rechercher et suivre ce mouvement progressif dans chacun des cinq éléments que je viens de rappeler, et d'abord dans l'industrie, dans les lois, dans l'art et dans la religion.

Et il ne doit pas suffire à la philosophie de l'histoire d'examiner ces quatre éléments les uns après les autres, d'interroger chacun d'eux, de lui demander ce qu'il signifie, et de suivre son développement progressif, il faut encore qu'elle compare ces éléments entre eux pour en saisir les rapports, car ces rapports sont loin d'être indifférents. Il faut qu'elle reconnaisse si ces éléments n'ont pas d'autre rapport que celui de coexistence, ou si tel ou tel élément précède les autres ou les suit, lequel domine ou lequel est subordonné. Il faut qu'elle recherche surtout le rapport de l'élément religieux et de l'élément politique, si, par exemple, la religion précède et domine les autres éléments, qui alors se groupent en quelque sorte et se fondent autour d'elle, ou si au contraire, dans le développement relatif de ces éléments, c'est l'élément politique qui domine d'abord ou qui finit par dominer tous les autres.

Au reste, soit que ces éléments coexistent entre eux dans une importance égale, soit que l'un d'eux domine tous les autres, il est certain qu'ils se développent harmoniquement, et qu'à tous les degrés de l'existence d'un peuple ils présentent tous le même caractère; et il le faut bien, car en dernière analyse tout peuple est un.

C'est en considérant un peuple sous ces points de vue divers, et qui pourtant se tiennent intimement, que la philosophie de l'histoire évitera les vues partielles et bornées qui l'ont si souvent égarée. Souvent l'historien, préoccupé d'un intérêt particulier, par exemple de l'intérêt politique, considère dans un peuple presque exclusivement l'élément politique; ou, préoccupé de l'idée de la religion, il considère presque exclusivement encore l'élément religieux; et alors ou il néglige tous les autres éléments et mutile l'histoire, ou, sans les négliger, il leur impose à tous le caractère qu'il emprunte à l'élément exclusif qu'il considère, et s'il ne mutile pas l'histoire, il la fausse. L'histoire alors est très-claire, car je ne sache pas de plus sûr moyen de clarté que la prédominance d'une idée particulière. La philosophie de l'histoire doit tout embrasser, industrie, lois, arts, religion; mais on conçoit qu'alors son dernier résultat, c'est-à-dire la formule dernière sous laquelle elle résume un peuple, ne réfléchissant plus le caractère exclusif d'un seul élément particulier, mais les caractères à la fois harmoniques et variés de plusieurs, ne peut avoir la simplicité qui accompagne aisément les formules exclusives. Ne considérez-vous un peuple que par le côté politique; ici la formule même la plus élevée n'est pas fort embarrassante. Il est plus difficile de comprendre et de représenter les idées fondamentales de la religion d'un peuple, et nous entrons déjà dans des routes plus sombres. Nous n'entrons pas dans des routes moins obscures quand nous voulons pénétrer le sens intime et mystérieux des monuments des arts. Ordinairement on ne considère l'histoire d'un peuple que par son côté politique : comme ce côté politique est le plus superficiel, il est aussi le plus clair de tous, et l'histoire exclusivement politique, toute fière de sa clarté, accuse la philosophie de l'histoire d'être inintelligible. En effet, la philosophie de l'histoire dans ses vastes et profondes recherches, obligée de combiner plusieurs éléments dont quelques-uns se cachent dans les replis les plus délicats de la pensée et de l'histoire, et, de leurs rapports divers péniblement constatés, de déduire, par la généralisation la plus laborieuse, une formule assez compréhensive pour embrasser à la fois l'industrie, les lois, les arts et la religion, ne peut et ne doit pas prétendre à une popularité incompatible avec toute vraie philosophie. Et cependant la philosophie de l'histoire n'a pas encore abordé l'élément de la vie d'un peuple le plus important peut-être, mais sans contredit le plus difficile à saisir, et le plus obscur en apparence, quoique toute lumière véritable soit en lui.

Messieurs, s'il y avait dans le développement nécessaire d'un peuple un élément qui eût la singulière propriété d'être particulier comme tous les autres, et en même temps d'avoir pour condition de son développement la forme de la généralité; si cet élément avait encore pour caractère historique de ne jamais précéder les autres et de les suivre toujours; si d'ailleurs il était certain que cet élément réfléchît et résumât tous les autres; et si encore cet élément en apparence profondément obscur, puisqu'il est le plus élevé de tous, puisqu'il est général et réfléchi, était en réalité éminemment clair par les raisons qui font son obscurité apparente, clair de toute la clarté supérieure de la généralité sur la particularité, de l'abstraction sur ce qui est concret, de la réflexion sur le mouvement instinctif et spontané de la pensée; si, dis-je, il existait un tel élément, et si la philosophie de l'histoire jusqu'ici l'avait totalement négligé, je vous demande ce qu'il faudrait penser de ce qu'a été jusqu'ici la philosophie de l'histoire : cet élément, messieurs, c'est la métaphysique.

La pensée de l'homme se développe de différentes manières; mais elle n'arrive à se comprendre elle-même, que quand sur tout ce qu'elle a conçu elle se demande : Tout cela est-il vrai en soi? Quel est le fond de tout cela? Quels sont les principes secrets, c'est-à-dire les idées générales qu'enveloppent toutes ces choses? Et ces principes n'en supposent-ils pas d'autres? Est-il impossible d'élever ces généralités à un plus haut degré de généralité encore? car il ne faut s'arrêter qu'aux bornes infranchissables de la pensée, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus général, à la plus haute abstraction, à la plus haute simplicité : idée

générale, idée abstraite, idée simple; toutes expressions synonymes. Ces questions, messieurs, sont l'âme de la métaphysique. Là, sans doute, tout est obscur pour les sens et pour l'imagination, pour les enfants et pour les femmes; mais là aussi est toute lumière pour la réflexion, pour celui qui se demande un compte viril de ce qu'il pense. Sur chaque matière, tant qu'on n'est pas arrivé aux idées élémentaires de cette matière, à sa métaphysique, on n'est arrivé au fond de rien, on ignore le dernier mot de toute chose.

Mais de quoi s'occupe spécialement la métaphysique? De quoi elle s'occupe? Prenez les livres de métaphysique, messieurs; et je ne vous dis pas : Prenez tel ou tel, mais prenez qui vous voudrez, prenez Platon ou Aristote, prenez Malebranche ou Leibnitz; faites mieux : ouvrez Condillac; certainement il n'est pas incompréhensible de profondeur. Or, quels sont les problèmes qu'il agite? De quoi parle-t-il? Que dit-il? Qu'il n'y a dans la pensée que des idées sensibles généralisées, c'est-à-dire des idées particulières ajoutées les unes aux autres, c'est-à-dire des idées contingentes. Selon Condillac, tout est contingent, variable, fini. Condillac nie l'infini, l'unité, la substance, etc., et réduit tout à l'indéfini, au fini multiplié par lui-même, à une simple collection de quantités et d'accidents, etc. Je n'invente pas, je raconte. D'un autre côté, prenez l'idéalisme : il admet à grand'peine le contingent, le multiple, le fini, et s'enfonce dans les profondeurs de la cause, de l'un, du nécessaire, de l'absolu, de l'être en soi. Voilà le terrain de la métaphysique, et voilà sa langue. Pensez-y, messieurs; ce n'est pas moi qui ai créé ces problèmes, ce n'est pas moi qui ai fait ces dénominations; j'accepte les unes avec les autres de la main des siècles; et quand de beaux esprits, dans des scrupules d'élégance qu'ils prennent pour une sage circonspection, accusent ces formules, qu'ils accusent donc la philosophie elle-même; car depuis qu'elle est née, elle n'a pas d'autre matière, elle n'a pas un autre langage. Depuis l'auteur du *Nuaia* jusqu'à Aristote, depuis Aristote jusqu'à Leibnitz et Kant, la matière et la langue de la métaphysique n'ont pas changé, car le but de la métaphysique est resté le même, savoir, de rappeler la pensée à ses éléments essentiels; et ces éléments, toujours à peu près les mêmes, affectent toujours à peu près les mêmes expressions. La langue de la métaphysique est donnée; il faut en prendre son parti.

Voyez, messieurs : excluez la philosophie de l'histoire, et soutenez alors que dans toute époque donnée la philosophie est arbitraire et insignifiante; que les philosophes sont des oisifs qui tirent au hasard de leurs rêveries un certain nombre de systèmes, sans rapport avec l'esprit du temps, ni avec les autres éléments de la civilisation. Ou si vous n'osez pas le soutenir, si vous accordez que la philosophie est en rapport avec l'époque qui la produit, je vous demanderai si ce rapport est un simple rapport de coïncidence, où si ce n'est pas un rapport de supériorité, un rapport de prédominance; je vous demanderai si la philosophie ne réfléchit pas toute la civilisation contemporaine sous la forme la plus générale, la plus abstraite, la plus simple, et par conséquent la plus claire en réalité. Toutes nos leçons antérieures aboutissent à ce résultat. L'accordez-vous? Alors voici la conclusion que le raisonnement vous impose : c'est que les formules métaphysiques sont l'expression dernière d'une époque, et que, quand on caractérise avec elles une époque, on ne fait que tirer du fond d'une époque ce qui y était contenu, ce qui, se développant d'abord naïvement dans la forme extérieure de l'art, de la religion, de l'industrie et de la politique, revient sur soi-même dans sa généralité et sa profondeur, sous la forme philosophique. Or quelles sont les formules philosophiques? Nous l'avons vu, c'est le contingent et le nécessaire, c'est la substance et la cause, l'absolu et le relatif, l'être et le phénomène, l'infini et le fini. Donc irrésistiblement, messieurs, et non pas au nom de l'imagination, mais de la raison, de la nécessité et de la dialectique, les formules métaphysiques sont l'expression générale, légitime, et seule légitime, de la vie d'un peuple. Ainsi ces formules effrayantes par lesquelles la philosophie débute, l'historien les retrouve à la suite de ses recherches comme la dernière conclusion de l'histoire, et il les retrouve nécessairement. Que ce soit là ma réponse aux bons jeunes gens qui, dans notre excellent pays, après quelques mois d'études, sans comprendre, du moins sans avoir étudié ni la métaphysique ni l'histoire, se hâtent de prononcer des arrêts historiques et philosophiques, et nous accusent d'imposer des formules métaphysiques à l'histoire. La philosophie de l'histoire a contre elle, je le sais, bien des préjugés; car elle est d'hier, elle est venue la dernière, elle est venue en son temps, comme la raison vient après l'imagination; mais elle est venue enfin, rien ne peut la détruire; or sa mission est de comprendre l'histoire, et non de s'arrêter à ses jeux extérieurs, à ces images à la fois brillantes et obscures dans lesquelles ordinairement on la contemple.

Tels sont, messieurs, les différents aspects sous lesquels la philosophie de l'histoire doit considérer un peuple. Y en a-t-il d'autres? Connaissez-vous dans la vie d'un peuple quelque autre élément que ceux que nous avons énumérés? Dans ce cas, c'est le devoir de la philosophie de l'histoire d'examiner ce nouvel élément et de le mettre en rapport ou en contradiction avec les autres. Mais il n'y en a pas, il ne peut y en avoir d'autres. La métaphysique est nécessairement le développement le plus élevé de la vie d'un peuple, son

dernier développement, car que peut-il y avoir par delà la réflexion dans la vie intellectuelle? Que peut-il y avoir pour la pensée au delà de l'étude des lois essentielles et des formes les plus simples de la pensée?

Voilà donc un peuple bien connu, examiné sous toutes ses faces, approfondi et épuisé pour ainsi dire dans tous ses éléments. Mais nous n'avons considéré ce peuple que relativement à lui-même; il faut le mettre en rapport avec les autres peuples qui sont renfermés dans la même époque du monde. Toute époque du monde est une dans son idée fondamentale, et en même temps elle est diverse par les diverses idées qui doivent aussi y jouer leur rôle; pour représenter différentes idées, elle doit avoir différents peuples; il faut donc examiner les rapports de ces différents peuples d'une même époque entre eux. Ils ont nécessairement des différences puisqu'ils représentent des idées diverses. Je néglige en ce moment ces différences, et je m'arrête à ceci, qu'ils doivent avoir des ressemblances plus grandes que leurs différences, puisque tous sont renfermés dans une seule et même époque. Comme un peuple est un, de même une époque est une. Les peuples qui sont renfermés dans une même époque, en jouant des rôles différents, jouent pourtant des rôles analogues. La philosophie de l'histoire devra saisir ces ressemblances. Mais elle ne doit pas s'arrêter à des ressemblances vagues et générales; elle doit tout approfondir, et rechercher en détail quels sont dans ces différents peuples les caractères correspondants de l'industrie, des lois, des arts, des religions, des systèmes philosophiques. Or, lorsque la philosophie de l'histoire aura étudié ainsi l'industrie, les lois, les arts, les religions, les systèmes philosophiques des différents peuples d'une époque, pour en saisir toutes les ressemblances essentielles, alors elle verra que tous ces éléments sont harmoniques entre eux chez ces différents peuples, parce qu'ils se rencontrent dans une seule et même époque. Les résultats obtenus par l'examen approfondi d'un peuple particulier ne seront pas changés, ils ne seront qu'agrandis. Plus dans un peuple il y a d'éléments à étudier, et plus l'idée générale que représente ce peuple est facile à dégager; de même, plus l'idée d'une époque a d'organes différents dans les différents peuples dont se compose cette époque, plus il est aisé de la reconnaître. L'idée reste la même, seulement son développement, son horizon est plus étendu; c'est-à-dire que si vous étiez arrivés à une formule déjà assez générale pour un peuple particulier, la formule dernière qui représentera tous les peuples d'une époque, toute une époque du monde, sera beaucoup plus générale et plus compréhensive. Or, c'est la philosophie d'un peuple qui a donné son caractère propre à tout le développement de ce peuple. Donc, dans une époque, ce sont les philosophies des différents peuples de cette époque, comparées, rapprochées et résumées dans leurs ressemblances, élevées à une idée commune, c'est l'idée philosophique qui résulte de cette généralisation qui devient l'idée de l'époque.

En effet, il est certain que dans toute époque (il ne s'agit plus d'un seul peuple), avec la variété nécessaire à la réalité de l'unité, avec une assez grande diversité d'écoles philosophiques, il n'y a qu'un seul et même esprit philosophique, car il n'y a qu'un seul et même esprit dans toute époque. De plus, cet esprit, nous l'avons vu, est toujours exclusif, particulier, borné, puisqu'il doit paraître et disparaître; car il n'y a pas qu'une époque dans le monde, il faut qu'il y en ait plusieurs; la formule métaphysique d'une époque, puisqu'elle doit paraître et qu'elle doit disparaître, sera donc exclusive, et, quoique très-générale en elle-même, elle sera très-particulière relativement aux autres formules des autres époques, précédentes ou ultérieures. Il suit de là que la formule de la philosophie d'une époque sera particulière, c'est-à-dire qu'elle ne sera pas à la fois le fini et l'infini et le rapport du fini à l'infini, mais qu'elle sera l'une ou l'autre de ces trois formules auxquelles nous avons ramené toutes les idées qui peuvent entrer dans l'intelligence humaine. Voilà donc les formules nécessaires de la pensée devenues les résultats nécessaires de toute époque. Or, qu'est-ce que le résultat d'une époque? Ce n'est pas moins que le principe même de cette époque arrivée à son complet développement; et ce principe est une idée incertaine et vague à son origine, et qui, développée d'abord obscurément sous l'apparente clarté des quatre éléments que je vous ai signalés, et revenue à elle-même sous l'apparente obscurité de la métaphysique, se résout en une formule égale à l'une des trois grandes formules de la pensée, en une formule qui seule peut comprendre les formules diverses des autres éléments, parce que seule elle est universelle par sa nature. Essayeriez-vous d'imposer à la philosophie, à l'art, à l'État, à l'industrie, la formule religieuse? Vous ne le pouvez pas; car la philosophie, par exemple, n'est pas subordonnée à la religion; il implique que la réflexion soit subordonnée au symbole, le plus général à ce qui l'est moins. Essayeriez-vous d'imposer à toute une époque la formule de l'élément politique? Encore moins, car tous les autres éléments résistent à la loi, surtout la philosophie qui comprend la loi, mais qui n'y est point comprise. La seule formule légitime d'une époque est donc la formule métaphysique, précisément parce qu'elle est métaphysique, parce qu'elle est assez compréhensive pour embrasser et dominer la formule dernière du développement de tous les autres éléments.

Messieurs, nous n'avons considéré jusqu'ici que les rapports de ressemblance des différents peuples dont se compose une époque; en effet, toute époque étant

une, les différents peuples qui la composent doivent se ressembler entre eux; mais ces différents peuples sont différents, donc ils doivent soutenir entre eux des rapports de différence. La philosophie de l'histoire doit envisager aussi ces différences, les embrasser dans leurs causes et dans leurs effets, et les suivre dans toute l'étendue de leur action.

Il y a dans une époque différents peuples, parce que dans une époque il y a différentes idées. Chaque peuple représente une idée et non pas une autre. Cette idée, générale en elle-même, est particulière relativement à celle que représentent les autres peuples de la même époque; elle est particulière, elle est elle et non pas une autre, et à ce titre elle exclut toute autre qu'elle; elle l'exclut en ce que ou elle l'ignore ou elle la repousse. En effet, toute idée qui domine dans un peuple y domine comme l'idée unique qui représente pour ce peuple la vérité tout entière; et pourtant, loin qu'elle soit la vérité tout entière, elle ne la représente que par un côté, et d'une manière imparfaite, comme ce qui est particulier, borné, exclusif, peut représenter la vérité universelle et absolue.

Maintenant ces différences des différents peuples, comment vivent-elles ensemble? Ne peuvent-elles pas coexister en paix? Non, car à quelle condition une idée incomplète, exclusive, peut-elle coexister en paix à côté d'une autre idée exclusive et incomplète? C'est à la condition d'être reconnue par la philosophie comme incomplète et exclusive, et en même temps absoute par la philosophie, comme contenant une portion de vérité. La philosophie trouve toutes les idées exclusives fausses par un côté et vraies par un autre; elle les accepte toutes, les combine et les réconcilie dans le sein d'un vaste système où chacune trouve sa place. Ce que fait une sage philosophie, l'histoire le fait aussi, à l'aide des siècles, dans son mouvement universel et dans l'ample système qu'elle engendre et déroule successivement. Mais, messieurs, il n'en est pas ainsi pour un peuple; un peuple n'est ni un philosophe éclectique, ni l'humanité tout entière; ce n'est qu'un peuple particulier; il accepte donc comme vrai en soi ce qui n'est vrai que relativement; il accepte comme la vérité absolue ce qui, n'étant qu'une vérité relative avec la prétention d'être la vérité absolue, n'est qu'une erreur.

Or les idées particulières des différents peuples d'une même époque, ne se sachant pas comme des idées particulières, c'est-à-dire exclusives et fausses, mais se prenant pour vraies, c'est-à-dire complètes et absolues, aspirent par conséquent à la domination, et se rencontrent dans cette prétention commune d'être seules vraies, abolument vraies, et seules dignes de la domination. Là, messieurs, est la racine indestructible de la guerre. Ce qui aux yeux de la philosophie n'est que distinct, entre les mains du temps est ennemi, et les diversités et les différences deviennent, sur le théâtre de l'histoire, des oppositions, des contradictions, des luttes. Cela n'est pas moins vrai dans la vie intérieure d'un peuple que dans les relations extérieures des peuples entre eux. Nous avons distingué comme éléments de la vie d'un peuple, l'industrie, l'État, l'art, la religion et la philosophie; nous avons parlé de leurs rapports de coexistence, de leurs rapports de prédominance ou de subordination, et nous avons décrit ces rapports avec le calme de la philosophie. Mais ces différents éléments ne le prennent point ainsi; nul ne veut se subordonner; il ne leur suffit pas même de coexister avec indépendance, harmonie, ils tendent à se vaincre et à s'absorber l'un l'autre. Ainsi l'industrie, tout occupée de l'utile, voudrait y réduire tout le reste; l'État empiète sans cesse et attire tout dans sa sphère; la Religion, fille du ciel, ne peut consentir à abdiquer l'empire, et elle se croit le droit de donner des lois à l'industrie, à l'État, et à l'art, qui de son côté sacrifie tout au sentiment de la beauté et à son but particulier. La philosophie est très-paisible, surtout dans l'histoire, dans Diogène de Laërte et dans Brucker. Mais en réalité, lorsque l'État, ou lorsque la religion veut la réduire à l'état de servante (*ancilla theologiæ*), elle résiste, quelquefois elle attaque, et de là des luttes qui peuvent être et qui souvent ont été sanglantes. Cet état de guerre suit de la diversité essentielle des éléments; la guerre, comme la diversité des éléments, est nécessaire à la vie; les combats des partis, dans les limites de la constitution donnée d'un peuple politique, font la vie de ce peuple. Il en est de même à l'extérieur. Les luttes des peuples d'une époque entre eux font la vie d'une époque; nulle ne s'est écoulée sans guerre, nulle ne le pouvait.

La guerre a sa racine dans la nature des idées des différents peuples, qui étant nécessairement partielles, bornées, exclusives, sont nécessairement hostiles, agressives, tyranniques: donc la guerre est nécessaire.

Voyons maintenant quels sont ses effets. Si la guerre n'est autre chose que la rencontre violente, le choc des idées exclusives des différents peuples, il s'ensuit que dans ce choc l'idée qui sera plus faible sera détruite par la plus forte, c'est-à-dire sera absorbée et assimilée par elle; or la plus forte idée dans une époque est nécessairement celle qui est le plus en rapport avec l'esprit même de cette époque. Chaque peuple représente une idée; les peuples différents d'une même époque représentent différentes idées; le peuple de l'époque qui représente l'idée le plus en rapport avec l'esprit général de l'époque, est le peuple appelé dans cette époque à la domination. Quand l'idée d'un peuple a fait son temps, ce peuple dispa-

rait; mais il ne cède pas facilement la place, il faut qu'un autre peuple la lui dispute et la lui arrache; de là la guerre. Défaite du peuple qui a fait son temps, victoire du peuple qui a le sien à faire et qui est appelé à l'empire, voilà l'effet certain et incontestable de la guerre : donc la guerre est utile.

Messieurs, je ne viens pas ici faire l'apologie de la guerre; la philosophie n'est d'aucun parti en ce monde; elle ne fait l'apologie de rien, comme elle n'accuse rien; elle aspire à comprendre tout. Je ne fais pas l'apologie de la guerre, je l'explique. Sa racine, vous la connaissez, elle est indestructible; ses effets, vous les connaissez, ils sont bienfaisants.

En effet, si ce sont les idées qui sont aux prises dans une guerre, et si celle qui l'emporte est nécessairement celle qui a le plus d'avenir, il fallait que celle-là l'emportât, et par conséquent qu'il y eût guerre; à moins que vous ne vouliez empêcher l'avenir, arrêter la civilisation, à moins que vous ne vouliez que l'espèce humaine soit immobile et stationnaire. L'hypothèse d'un état de paix perpétuel dans l'espèce humaine est l'hypothèse de l'immobilité absolue. Otez toute guerre, et au lieu de trois époques il n'y en aura qu'une; car s'il n'y a pas destruction d'une époque et victoire de l'autre, il est clair que l'une ne cédera point la place à l'autre, et qu'il n'y aura jamais qu'une seule et même époque. Bien plus, non-seulement il n'y aura pas trois époques, mais même dans une époque donnée il n'y aura aucun progrès; car les différences ne se fondront pas, et les différents peuples resteront éternellement dans l'abrutissement de l'idée exclusive qui les subjugue, et qui, bonne pour un temps, si elle ne se modifiait jamais, serait la condamnation de ce peuple à une erreur perpétuelle. Ainsi un peuple n'est progressif qu'à la condition de la guerre. Ce n'est pas moi qui le dis, c'est l'histoire : la guerre n'est pas autre chose qu'un échange sanglant d'idées, à coups d'épée et à coups de canon; une bataille n'est pas autre chose que le combat de l'erreur et de la vérité; je dis vérité, parce que dans une époque donnée une moindre erreur est vérité relativement à une erreur plus grande ou à une erreur qui a fait son temps; la victoire et la conquête ne sont pas autre chose que la victoire de la vérité du jour sur la vérité de la veille devenue l'erreur d'aujourd'hui.

Aussi, messieurs, quand deux armées sont en présence, il se passe un bien plus grand spectacle que celui dont la philanthropie détourne les yeux. Elle ne voit que des milliers d'hommes qui vont s'égorger, ce qui est assurément un grand malheur. Mais d'abord la mort est un phénomène qui n'a pas lieu seulement sur les champs de bataille; et après tout, comme on l'a dit, la guerre change assez peu les tables de mortalité. Et puis, ce n'est pas la mort qui est déplorable en soi; c'est la mort injuste, injustement donnée ou reçue. Que mille cœurs qui battaient tout à l'heure cessent de battre, c'est un fait bien triste; mais qu'une goutte de sang innocent soit versée, c'est plus qu'un fait pénible, c'est un mal et un mal horrible. Un innocent qui périt doit mille fois plus exciter la douleur amère de l'humanité, que des armées de héros qui savent qu'ils vont à la mort, et qui y vont librement pour une cause juste à leurs yeux et qui leur est chère. Il n'y a point d'iniquité dans les grandes batailles, il ne peut même y en avoir; car ce ne sont pas les hommes ni leurs passions qui sont aux prises, ce sont des causes, ce sont les esprits opposés d'une époque, ce sont les différentes idées qui, dans un siècle, animent et agitent l'humanité. Voilà ce que la philanthropie ne voit pas, et ce qui a donné tant d'importance, tant d'intérêt, tant de célébrité aux batailles. Connaissez-vous quelque chose qui ait plus de réputation que Platée et Salamine? Pourquoi? L'humanité est fort personnelle, messieurs, je lui en demande pardon ou plutôt je l'en félicite; car dans l'histoire il ne s'agit que d'elle; c'était elle qui était en cause à Platée et à Salamine : de là la haute renommée de ces deux journées. J'avoue que je serais très-médiocrement disposé à m'émouvoir beaucoup parce qu'un certain nombre d'hommes partis d'un pays, et arrivés dans un autre, ont été battus par un petit nombre d'indigènes, ou ont écrasé ce petit nombre. Mettez tout cela dans le moyen âge, aux mêmes lieux, entre les mêmes hommes; il n'y a plus aucune importance. Qu'est ceci, messieurs? C'est qu'il ne s'agissait à Platée ni des lieux ni des hommes, mais de la cause. Et il ne faut pas croire que cette cause soit celle du despotisme et de la liberté; cet honorable lieu commun n'est que l'enveloppe d'une idée tout autrement profonde. Alexandre réduisit les Thébains, cela est certain; Thèbes passa de la liberté à l'esclavage; qui s'en soucie? Ce n'est donc pas seulement de la liberté, de la liberté de quelques milliers de paysans de l'Attique, qu'il était question à Platée; la cause était tout autrement grande : ce n'étaient pas seulement la liberté et le despotisme qui étaient engagés, c'étaient le passé et l'avenir du monde, c'étaient l'esprit ancien et l'esprit nouveau qui se rencontraient d'une manière sanglante. La victoire est restée à l'esprit nouveau. Voilà pourquoi ce nom de Platée est si solennel. Il en est de même d'Arbelles : il ne s'y agissait point de la famille de Darius et de la dynastie macédonienne, car l'humanité se serait fort peu intéressée à l'une et à l'autre; mais à Arbelles, et c'est peut-être là, messieurs, la plus grande journée du monde, il a été déclaré que non-seulement le nouvel esprit pouvait résister à l'ancien, comme il avait été vu à Marathon et à Platée, mais il a été démontré que l'esprit nouveau était plus fort

que l'ancien ; qu'il était en état de lui rendre ses visites, et de les lui faire un peu plus longues. En effet, les résultats d'Arbelles ont duré deux siècles. Deux cents ans après Arbelles, les traces d'Alexandre, une civilisation grecque, un empire tout grec, étaient encore dans la Bactriane et la Sogdiane, et sur les bords de l'Indus. Le même motif attache le même intérêt au nom de Pharsale. J'aime et j'honore assurément le dernier des Brutus, mais il représentait l'esprit ancien, et l'esprit nouveau était du côté de César ; cette longue lutte que M. Niebuhr a si bien discernée et décrite dans l'histoire romaine dès ses origines, entre les patriciens et les plébéiens, cette lutte de plusieurs siècles finit à Pharsale. César était Cornélien par sa famille, non par son esprit ; il succédait, non à Sylla, mais à Marius, lequel succédait aux Gracches. L'esprit nouveau demandait une plus grande place ; il la gagna à Pharsale ; ce ne fut pas le jour de la liberté romaine, messieurs, mais celui de la démocratie, car démocratie et liberté ne sont pas synonymes ; toute démocratie, pour durer, veut un maître qui la gouverne ; ce jour-là elle en prit un, le plus magnanime et le plus sage dans la personne de César. Il en est de même de toutes les grandes batailles. Je ne peux pas vous faire ici, messieurs, un cours de batailles : prenez-les toutes les unes après les autres ; prenez Poitiers, prenez Lépante, prenez Lutzen, etc. ; toutes sont célèbres, parce que dans toutes ce ne sont pas des hommes qui sont en cause, mais des idées ; elles intéressent l'humanité, parce que l'humanité comprend à merveille que c'est elle qui est engagée sur le champ de bataille.

Messieurs, on parle sans cesse des hasards de la guerre, et il n'est question que de la fortune diverse des combats ; pour moi, je crois que c'est un jeu très-peu chanceux, un jeu à coup sûr : les dés y sont pipés, ce semble, car je porte le défi qu'on me cite une seule partie perdue par l'humanité. De fait, il n'y a pas une grande bataille qui ait tourné au détriment de la civilisation. La civilisation peut bien recevoir quelque échec, les armes sont journalières ; mais définitivement l'avantage, le gain et l'honneur de la campagne lui restent ; et il implique qu'il en soit autrement. Admettez-vous que la civilisation avance sans cesse ? Admettez-vous qu'une idée qui a de l'avenir doit l'emporter sur une idée qui n'en a plus, c'est-à-dire dont toute la puissance est usée ? L'admettez-vous ? Et vous ne pouvez pas ne pas l'admettre. Donc il s'ensuit que toutes les fois que l'esprit du passé et l'esprit de l'avenir se trouveront aux prises, l'avantage restera nécessairement à l'esprit nouveau. Nous avons vu que l'histoire a ses lois ; si l'histoire a ses lois, la guerre, qui joue un si grand rôle dans l'histoire, qui en représente tous les grands mouvements et pour ainsi dire les crises, la guerre doit avoir aussi ses lois, et ses lois nécessaires ; et si, comme je l'ai démontré, l'histoire avec ses grands événements n'est pas autre chose que le jugement de Dieu sur l'humanité, on peut dire que la guerre n'est pas autre chose que le prononcé de ce jugement, et que les batailles en sont la promulgation éclatante ; les défaites et les victoires sont les arrêts de la civilisation et de Dieu même sur un peuple, lesquels déclarent ce peuple au-dessous du temps présent, en opposition avec le progrès nécessaire du monde, et par conséquent retranché du livre de vie.

J'ai prouvé que la guerre et les batailles sont premièrement inévitables, secondement bienfaisantes. J'ai absous la victoire comme nécessaire et utile ; j'entreprends maintenant de l'absoudre comme juste, dans le sens le plus étroit du mot ; j'entreprends de démontrer la moralité du succès. On ne voit ordinairement dans le succès que le triomphe de la force, et une sorte de sympathie sentimentale nous entraîne vers le vaincu ; j'espère avoir démontré que, puisqu'il faut bien qu'il y ait toujours un vaincu, et que le vaincu est toujours celui qui doit l'être, accuser le vainqueur et prendre parti contre la victoire, c'est prendre parti contre l'humanité et se plaindre du progrès de la civilisation. Il faut aller plus loin, il faut prouver que le vaincu doit être vaincu et a mérité de l'être ; il faut prouver que le vainqueur non-seulement sert la civilisation, mais qu'il est meilleur, plus moral, et que c'est pour cela qu'il est vainqueur. S'il n'en était pas ainsi, il y aurait contradiction entre la moralité et la civilisation, ce qui est impossible, l'une et l'autre n'étant que deux côtés, deux éléments distincts mais harmoniques de la même idée.

Messieurs, tout est parfaitement juste en ce monde ; le bonheur et le malheur sont répartis comme ils doivent l'être ; le bonheur n'est donné qu'à la vertu, le malheur n'est imposé qu'au vice. Je parle en grand, sauf les exceptions, s'il y en a. Vertu et bonheur, malheur et vice, toutes choses qui sont dans une harmonie nécessaire. Et quel est le principe de cette conviction consolante ? C'est la pensée humaine elle-même, qui ne peut pas ne pas rattacher invinciblement l'idée de mérite et de démérite à l'idée de juste et d'injuste. En fait, dans la pensée humaine l'idée de mal moral et de bien moral est liée à l'idée de mal physique et de bien physique, c'est-à-dire au bonheur et au malheur. Celui qui a bien fait croit et sait qu'il lui est dû une récompense proportionnée à son mérite. Le spectateur désintéressé et sans passion porte le même jugement. Les bénédictions s'adressent naturellement à la vertu, les malédictions au crime réel ou supposé. L'harmonie nécessaire du bonheur et de la vertu, du malheur et du vice, est une croyance du genre humain qui, sous une forme ou sous une autre, éclate dans ses actions et dans ses paroles, dans ses sympathies comme dans ses colères, dans ses craintes

et dans ses espérances. Maintenant, sans faire ici une théorie ni une classification des vertus, je me contente de vous rappeler que la prudence et le courage sont les deux vertus qui contiennent à peu près toutes les autres. La prudence est une vertu, messieurs, et voilà pourquoi, entre autres raisons, elle est un élément de succès; l'imprudence est un vice, et voilà pourquoi elle ne réussit guère; le courage est une vertu qui a droit à la récompense de la victoire; la faiblesse est un vice, partant elle est toujours punie et battue. Non-seulement les actions imprudentes et les actions lâches, mais les pensées, les désirs, les mouvements coupables qu'on nourrit et qu'on caresse dans l'intérieur de l'âme, sous la réserve qu'on ne les laissera pas dégénérer en actes; ces désirs, ces pensées, ces mouvements coupables, en tant que coupables, auront leur punition. Il n'y a pas une action, une pensée, un désir, un sentiment vicieux, qui ne soit puni tôt ou tard et presque toujours immédiatement, en sa juste mesure; et la réciproque est vraie de toute action, de toute pensée, de toute résolution, de tout sentiment vertueux. Tout sacrifice emporte sa récompense, toute concession à la faiblesse sa punition. Telle est la loi; elle est de fer et d'airain (1), elle est nécessaire et universelle, elle s'applique aux peuples comme aux individus. Aussi je professe cette maxime que les peuples ont toujours ce qu'ils méritent, comme les individus. On peut plaindre si l'on veut les peuples, mais il ne faut pas accuser leur destinée, car ce sont toujours eux qui la font. Supposez un peuple généreux qui prît au sérieux ses idées, qui fût prêt à périr pour elles, et qui, au lieu d'attendre le jour du combat dans une sécurité imprudente et coupable, prévoyant l'attaque, s'y prépare de longue main, en entretenant en lui l'esprit guerrier, en fondant de grandes institutions militaires, en se formant à une discipline sévère, en préférant à des jouissances frivoles les soins mâles et virils dans lesquels se trempe le caractère des individus et des peuples; ce peuple-là, lorsqu'il paraîtra sur le champ de bataille, n'aura commis aucune faute; donc toutes les chances seront pour lui. Supposez à ce peuple un ennemi imprudent ou lâche, ayant des idées sans doute, mais ne les ayant pas assez à cœur pour leur faire les sacrifices qu'exigerait leur défense ou leur propagation, brave mais sans un état militaire bien entretenu et sans habitudes guerrières, ou avec une organisation militaire en apparence assez forte, mais sans résolution et sans énergie. Mettez en présence ces deux peuples; n'est-il pas évident que l'un étant plus moral est meilleur que l'autre, plus prévoyant, plus sage, plus courageux, méritera de l'emporter et l'emportera par conséquent? Voyez, par exemple, Constantinople au XII[e] siècle; c'était un empire en possession d'une civilisation assez avancée, un peuple qui avait des idées (et les premières de toutes, des idées religieuses), qui s'en occupait vivement, qui se passionnait pour elles, au point d'être constamment sur les places publiques, de disputer sans cesse, et d'en venir à de véritables mêlées. Ce peuple était instruit, savant, ingénieux, ardent; mais en même temps il n'avait d'énergie que pour la dispute et les tracasseries intérieures; il ne savait pas obéir; il n'avait aucun soin de l'avenir, pas d'esprit militaire, aucune grande institution, aucun apprentissage de la guerre, nulle mâle habitude, nulle énergie morale, nulle vertu. Donc il passera, et il mérite de passer sous les Fourches Caudines de la conquête. En face étaient des adversaires que les lettrés de Byzance ont appelés des barbares, mais qui ne l'étaient pas du tout; car ils avaient aussi leurs idées, ils les chérissaient, et ils étaient prêts à mourir pour elles; ils cherchaient à faire des conquêtes à leurs idées au prix de leur sang; et ils en ont fait parce qu'ils méritaient d'en faire. Aussi Constantinople a été bientôt emportée : l'Europe a poussé un cri de douleur, honorable pour l'Europe, accablant pour Constantinople; car, héritière d'une immense puissance, si Constantinople avait été digne d'elle, non-seulement elle l'aurait conservée, mais elle l'aurait agrandie, elle lui aurait fait faire des conquêtes sur la barbarie. Au lieu de cela, Constantinople a disputé, ergoté, subtilisé, et elle a succombé; elle a eu le sort qu'elle méritait : elle n'était plus digne de la puissance, et la puissance lui a été ôtée. Et il ne faut pas dire que, dans mon admiration pour les conquérants, j'enlève tout intérêt pour les victimes; je n'entends point ce langage. Il faut choisir entre un peuple corrompu, vicieux, dégradé, indigne d'exister puisqu'il ne sait pas défendre son existence et l'humanité qui n'avance et ne peut avancer que par le retranchement de ses éléments corrompus. Puisqu'on parle de victimes, qu'on sache donc qu'ici le sacrificateur qu'on accuse, ce n'est pas le vainqueur, mais ce qui lui a donné la victoire, c'est-à-dire la Providence. Il est temps, messieurs, que la philosophie de l'histoire mette à ses pieds les déclamations de la philanthropie, qu'elle amnistie la guerre, puisque la guerre est nécessaire, et l'étudie avec soin; car la guerre est l'action en grand, et l'action est l'épreuve décisive de ce que vaut un peuple ou un individu. C'est une expérience dans laquelle se montrent à découvert tous les éléments cachés de l'âme; l'âme passe tout entière avec ses puissances dans l'action. Voulez-vous savoir ce que vaut un homme? Voyez-le agir, il met là tout ce qu'il vaut; de même toute la vertu d'un peuple comparaît sur le champ de bataille; il est là tout entier avec tout ce qui est de lui. La philosophie de l'histoire doit l'y suivre.

(1) *Voyez* mon argument du *Gorgias*, traduction de Platon, tom III, et les *Fragments philosophiques*, pag. 98.

Selon moi, l'état militaire d'un peuple est avec sa philosophie le dernier mot de ce peuple; c'est donc avec la philosophie l'état militaire d'un peuple que l'histoire doit le plus examiner; après avoir ajouté à ses recherches ce qu'elle avait jusqu'ici oublié, la philosophie, l'histoire doit y faire entrer aussi les institutions militaires des peuples et leur manière de faire la guerre. Donnez-moi l'histoire militaire d'un peuple, je me charge de retrouver tous les autres éléments de son histoire, car tout tient à tout et tout se résout dans la pensée comme principe et dans l'action comme effet, dans la métaphysique et dans la guerre. Ainsi l'organisation des armées, la stratégie même, importe à l'histoire. Vous avez tous lu Thucydide. Voyez la manière de combattre des Athéniens et des Lacédémoniens : Athènes et Lacédémone sont là tout entières. Vous rappelez-vous l'organisation de cette petite armée grecque de trente mille hommes, qui, sous la conduite d'un jeune homme (car ce sont presque toujours les jeunes hommes qui sont les héros de l'histoire), s'avança en Orient jusqu'au delà de la Bactriane? C'était cette redoutable phalange macédonienne dont la configuration seule est le symbole de l'expansion rapide et puissante de la civilisation grecque, et représente tout ce qu'il y avait d'impétuosité, de célérité et d'ardeur indomptable dans l'esprit grec et dans celui d'Alexandre. La phalange macédonienne était organisée pour la conquête rapide, pour tout percer, pour tout envahir. Elle est faite pour une pointe avantageuse, pour l'attaque bien plus que pour la défense; elle a un élan, un mouvement irrésistible; peu de force interne, de poids et de durée. Mais regardez la légion romaine : Rome y est tout entière. Une légion c'est un grand tout, une masse énorme qui, en s'ébranlant, écrase tout sur son passage, sans menacer de se dissoudre, tant elle est compacte, vaste, et pleine de ressources en elle-même. A l'aspect d'une légion on sent que l'on est devant une puissance irrésistible, et en même temps devant une puissance durable qui balaye l'ennemi et qui le remplace, occupe le sol, s'y établit et y prend racine. La légion romaine c'est une ville, c'est un empire, c'est un petit monde qui se suffit à lui-même, car il y avait de tout dans son organisation. En un mot, la légion était une armée organisée non-seulement pour soumettre le monde, mais pour le garder; son caractère est l'ensemble, le poids, la durée, la fixité, c'est-à-dire l'esprit de Rome.

S'il me plaisait, messieurs, je prendrais ainsi les institutions militaires de chaque grand peuple, et je vous montrerais l'esprit de ce peuple dans celui de ces institutions. Mais sans prolonger cette discussion, vous devez concevoir maintenant que la philosophie de l'histoire ne peut pas ne pas considérer l'état militaire, l'organisation des armées, la stratégie même. Tout se rapporte à la civilisation, messieurs, tout la mesure, tout la représente à sa manière. La philosophie de l'histoire ne doit donc rien mépriser. Il faut qu'elle considère dans un peuple tous ses éléments intérieurs, le commerce, l'industrie, l'art, la religion, l'état et la philosophie, et qu'elle saisisse l'idée que tous ces éléments renferment et développent; ensuite il faut qu'elle suive cette idée dans son action, en dehors d'elle-même, en relation avec les autres idées contemporaines qu'elle attaque ou qui l'attaquent, c'est-à-dire dans son action militaire. Tout peuple vraiment historique a une idée à réaliser; il la réalise en lui-même, et, quand il l'a suffisamment réalisée en lui, il l'exporte en quelque sorte par la guerre, il lui fait faire le tour de l'époque du monde; il est conquérant, inévitablement conquérant; toute civilisation qui avance, avance par la conquête. Tout peuple historique est donc pendant quelque temps conquérant; enfin après avoir été conquérant, après s'être déployé tout entier, après avoir montré et donné au monde tout ce qu'il avait en lui, après avoir joué son rôle et rempli sa destination, il s'épuise, il a fait son temps, il est conquis lui-même; ce jour-là il quitte la scène du monde, et la philosophie de l'histoire l'abandonne, parce qu'alors il est devenu inutile à l'humanité.

DIXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Récapitulation de la dernière leçon. Sujet de celle-ci : les grands hommes.— Leur nécessité et leur caractère propre. — Les grands hommes résument les peuples, les époques, toute l'humanité, la nature et l'ordre universel. — Histoire du grand homme. Naît et meurt à propos. Son signe est succès. — Théorie de la puissance. — Théorie de la gloire. — Les grands hommes considérés comme de simples individus dans leurs intentions et leurs qualités personnelles. Petitesse des plus grands hommes. — Quelles sont les époques les plus favorables au développement des grands hommes? — Quels sont les genres les plus favorables au développement des grands hommes? — De la guerre et de la philosophie. — Lutte des grands hommes dans la guerre et dans la philosophie. — Absolution du vainqueur.

MESSIEURS,

Après avoir été des grandes époques de l'histoire aux lieux qui en sont le théâtre, et des lieux aux peuples qui les habitent, nous irons aujourd'hui des peuples à ces individus éminents qui les représentent dans l'histoire, et qu'on appelle des grands hommes.

J'espère que la dernière leçon a dû vous laisser la conviction qu'un peuple n'est pas seulement une collection plus ou moins considérable d'individus réunis accidentellement entre eux par le lien d'une force extérieure prépondérante. Il doit vous être évident qu'un peuple n'est un véritable peuple qu'à la condition d'exprimer une idée qui, passant dans tous les éléments dont se compose la vie intérieure de ce peuple, dans sa langue, dans sa religion, dans ses mœurs, dans ses arts, dans ses lois, dans sa philosophie, donne à ce peuple un caractère commun, une physionomie distincte dans l'histoire. Que de millions d'hommes ont vécu, senti, souffert, agi dans le centre de l'Asie et de l'Afrique, dont l'histoire ne fait pas mention, parce que ces populations n'exprimant aucune idée, n'avaient et ne pouvaient avoir aucun sens, et, par conséquent, aucun intérêt pour l'histoire! L'existence historique d'un peuple est donc tout entière dans son rapport avec l'idée qu'il représente, c'est-à-dire dans son esprit. Cet esprit est sa substance. Otez à chacun des individus dans lesquels se divise extérieurement un peuple, l'identité de langue, de mœurs, de religion, d'art, de littérature, d'idées, vous leur enlevez, avec le lien qui les unit, le fonds même sur lequel ils vivent et qui les fait être ce qu'ils sont. Et l'esprit d'un peuple n'est pas une substance morte, c'est un principe de développement et d'action, c'est une force à laquelle un peuple emprunte la sienne, qui le meut et le soutient tant qu'il dure, et qui, lorsqu'elle se retire, après que son développement est accompli et épuisé, l'abandonne et le livre à la première conquête. C'est cet esprit encore qui constitue la patrie. La patrie, messieurs, n'est pas seulement le sol en lui-même, ni telle ou telle institution particulière, c'est l'esprit commun à tous les citoyens, c'est l'idée qu'expriment pour tous et le sol qu'ils habitent, et les institutions, les lois, la religion, les mœurs, etc., dont ils participent. Le patriotisme n'est autre chose que la sympathie puissante de tous avec tous dans un même esprit, dans un même ordre d'idées. Otez cette unité d'esprit et d'idées, c'en est fait de la patrie et du patriotisme.

Or, si tout peuple, je dis tout peuple véritable, tout peuple historique, est nécessairement un dans l'unité de l'esprit qui le fait être et agir et dans l'unité de l'idée qu'il représente, il suit que tout individu qui fait partie de ce peuple participe nécessairement de son esprit. Un individu qui, dans un temps et dans un pays donné, ne serait qu'un individu serait un monstre. Mais il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de pur individu, et tous les hommes qui habitent un même territoire, qui sont du même temps, qui parlent la même langue, qui ont la même religion et les mêmes mœurs, participent tous de la même idée et du même esprit.

Ainsi tous les individus dont se compose un peuple représentent tous l'esprit de ce peuple. Mais comment le représentent-ils? Un peuple est un dans son esprit; mais c'est une foule dans sa composition extérieure, c'est-à-dire que c'est une grande multiplicité. Or quelle est la loi de toute multiplicité? C'est d'être diverse, et par conséquent susceptible du plus et du moins. Hors de l'unité absolue tout tombe dans la différence, dans le plus et dans le moins. Il est impossible que dans une foule donnée, telle qu'un peuple qui a, comme il a été démontré, un type commun, il n'y ait pas des individus qui représentent plus ou moins ce type. Comme il y en a qui le représentent moins, moins clairement, plus confusément, de même il y en a qui le représentent plus, plus clairement, moins confusément. De là une ligne de démarcation entre tous les individus d'un même peuple. Mais ceux qui sont sur le premier plan et représentent davantage l'esprit de leur peuple, composent encore une foule, un grand nombre, tombent encore sous le plus et le moins; donc là est encore une nouvelle élite d'individus qui représente éminemment l'esprit de leur peuple. Il est impossible qu'il en soit autrement. De là deux choses : 1° la nécessité des grands hommes; 2° leur caractère propre. Le grand homme n'est point une créature arbitraire qui puisse être ou n'être pas. Il n'est pas seulement un individu, mais il se rapporte à une idée générale qui lui communique une puissance supérieure, en même temps qu'il lui donne la forme déterminée et réelle de l'individualité. Trop et trop peu d'individualité tue également le grand homme. D'un côté l'individualité en soi est un élément de misère et de petitesse; car la particularité, le contingent, le fini, tendent sans cesse à la division, à la dissolution, au néant. D'une autre part, toute généralité se rattachant à l'universalité et à l'infini, tend à l'unité et à l'unité absolue; elle a de la grandeur, mais elle risque de se perdre dans une abstraction chimérique. Le grand homme est l'harmonie de la particularité et de la généralité; il n'est grand homme qu'à ce prix, à cette double condition de représenter l'esprit général de son peuple; et c'est par son rapport à cette généralité qu'il est grand; et en même temps de représenter cette généralité qui lui confère sa grandeur, dans sa personne, sous la forme de la réalité, c'est-à-dire sous une forme finie, positive, visible, déterminée; de telle sorte que la généralité n'accable pas la particularité, et que la particularité ne dissolve pas la généralité; que la particularité et la généralité, l'infini et le fini, se fondent dans cette mesure qui est la vraie grandeur humaine.

Cette mesure, qui fait la vraie grandeur, fait aussi la vraie beauté. Les objets de la nature qui ont un caractère de généralité, d'universalité, d'immensité,

d'infini, comme les montagnes, les mers, les abîmes du ciel, tous ces objets ont ce genre de beauté qu'on appelle le sublime. Le sublime a pour caractère de dépasser, de tendre à dépasser les limites de l'imagination et de toute représentation déterminée. Il y a en quelque sorte contradiction entre la force limitée de l'imagination humaine et le sublime. Quand l'art représente le sublime seul, il s'élance hors du fini, et n'engendre que des productions gigantesques, comme les pyramides d'Égypte, les monuments de l'Indostan, les monuments primitifs de presque tous les peuples. A l'autre extrémité de la civilisation et de l'imagination, considère-t-on des objets qui ont un caractère très-déterminé et des formes très-arrêtées, l'art entre-t-il dans des détails et dans le fini des choses, il tombe dans le joli et le mesquin. Soit en pratique, soit en théorie, les deux extrémités de la beauté, qui la manquent également, sont le joli et le sublime. L'école sensualiste ne pouvant dépasser le contingent, le particulier, le déterminé, le fini, est condamnée au joli. L'idéalisme, au contraire, tend sans cesse au général, à l'universel, à l'infini, au sublime. La véritable beauté est dans le mélange du fini et de l'infini, de l'idéal et du sensible : la mesure est la vraie beauté.

Il en est de même en morale pour les caractères. Il est des individus qui n'ont pour ainsi dire qu'un caractère général, celui de leur siècle et de leur pays, purs échos de la voix de leur temps ; c'est la foule, messieurs, ce sont les êtres pour ainsi dire anonymes dans l'espèce humaine. Ne riez pas, ce n'en est pas la plus petite ni la plus mauvaise partie. A l'autre extrémité sont les amis de l'individualité, ces gens qui, pour s'être avisés de réfléchir une ou deux fois dans leur vie, pour s'être saisis une minute dans leur pauvre individualité, s'y enfoncent, s'y cramponnent, pour ainsi dire, sans pouvoir et sans vouloir en sortir, ramenant tout à leur sens individuel, et fièrement insurgés contre toute autorité. En effet, l'autorité n'est pas toujours la raison ; cependant toute autorité ayant toujours quelque chose d'universel, est par cela seul condamnée à un peu de raison et de sens commun. La manie de l'individualité est de trancher le nœud qui unit l'individu au sens commun par l'autorité. Ce sont là, messieurs, les originaux dans l'espèce humaine ; ils forment une classe à part, ils se donnent pour des héros d'indépendance, et ce sont en général des hommes sans énergie et sans caractère ; ils s'agitent une minute sans rien faire, et passent sans laisser dans l'histoire aucune trace. Les premiers, pour les appeler par leur nom, sont les hommes ordinaires, classe nombreuse, honnête et utile. Ce sont d'excellents soldats de l'esprit d'un peuple ; ils forment l'armée de toute grande cause qui trouve assez de capitaines ; c'est avec eux qu'on peut faire, c'est avec eux seulement qu'on fait de grandes choses ; ils savent obéir. Mais les autres, indisciplinables, indignes de commander, incapables d'obéir, leur grand but sur cette immense scène du monde où ils paraissent un moment est de représenter, quoi, messieurs ? eux-mêmes, et rien de plus. Aussi personne ne fait attention à eux ; car l'humanité n'a pas assez de temps à perdre pour s'occuper des individus qui ne sont que des individus. Un grand homme, messieurs, est également éloigné de l'original et de l'homme ordinaire. Il est peuple et il est lui tout ensemble ; il est l'identité de la généralité et de l'individualité, dans une mesure telle que la généralité n'étouffe pas l'individualité, et qu'en même temps l'individualité ne détruit pas la généralité, en lui donnant une forme réelle. Ainsi l'esprit de son peuple et de son temps, voilà l'étoffe d'un grand homme, c'est là son véritable piédestal ; c'est du haut de l'esprit commun à tous qu'il est grand et commande à tous.

Si l'esprit d'un peuple se résout nécessairement dans quelques grands représentants, et si, comme nous l'avons vu aussi, un peuple a des éléments différents comme l'industrie, les sciences, les arts, les lois, la religion, la philosophie, tous ces différents éléments ont nécessairement des représentants ; et comme ces éléments dans un peuple ne restent pas dans le même état, mais se métamorphosent sans cesse, et en gardant le même caractère, parce qu'ils tendent au même but, se développent sans cesse dans un progrès dont les degrés sont les moments divers de l'existence de ce peuple, tous ces différents moments doivent avoir leurs représentants ; d'où il suit définitivement qu'un peuple étant tout entier dans les différents moments de son développement et dans les différents éléments de sa vie intérieure, et ces différents moments et ces différents éléments étant nécessairement représentés par quelques grands hommes, il suit, dis-je, qu'un peuple est tout entier dans ses grands hommes. En effet, c'est en eux que l'histoire considère un peuple. Ouvrez des livres d'histoire, vous n'y voyez que des noms propres ; et il est impossible qu'il en soit autrement ; car si les masses ne font rien que pour elles-mêmes, elles ne font rien par elles-mêmes ; elles agissent par leurs chefs, qui seuls occupent l'avant-scène, et tombent seuls sous le regard du spectateur et de l'historien. Les historiens ont fort raison de ne s'occuper que des grands hommes ; seulement il faut qu'ils aient bien soin de ne les donner que pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire, non pas pour les maîtres, mais pour les représentants de ceux qui ne paraissent pas dans l'histoire ; autrement un grand homme serait une insulte à l'humanité. Sous cette réserve, il est certain que tout peuple se résolvant nécessairement en grands hommes de tout genre,

l'histoire d'un peuple doit être faite, comme elle l'est, par l'histoire de ses grands hommes.

Maintenant, qu'est-ce qu'un peuple? Un peuple, nous l'avons vu dans la dernière leçon, c'est une des idées d'une époque. Comme une époque renferme plusieurs idées, elle renferme aussi plusieurs peuples. Or, ce qui est vrai d'un peuple est vrai d'un autre peuple. De plus, ce qui est vrai d'une époque est vrai d'une autre, est vrai de toutes les autres; donc l'histoire entière, non plus celle d'un peuple ni celle d'une époque, mais celle de toutes les époques, mais celle de toute l'humanité, est représentable par des grands hommes. Ainsi donnez-moi la série des grands hommes, tous les grands hommes connus, et je vous ferai toute l'histoire connue du genre humain.

Mais qu'est-ce que l'humanité elle-même? L'humanité, nous l'avons vu, n'est pas autre chose que le dernier mot de l'ordre universel. L'humanité résume la nature entière et la représente. Cette nature elle-même, nous l'avons vu encore, est la manifestation de son auteur. Dieu ne pouvait pas rester à l'état d'une unité absolue : cette unité absolue, cette substance éternelle, étant une force créatrice, devait créer, devait produire et se manifester dans ses productions avec tous ses grands caractères. Ainsi la nature représente Dieu; et comme la nature avec toutes ses lois se résume dans l'humanité, et que l'humanité avec toutes ses époques se résume dans les grands hommes, il en résulte, avec une rigueur qui ne laisse rien à contester, que l'ordre des choses, ou plutôt le mouvement perpétuel des choses, n'est, dans tous ses moments et dans tous ses degrés, que l'enfantement des grands hommes. Partez de l'unité absolue et arrivez aux grands hommes, et vous avez ni plus ni moins les deux bouts de la chaîne des êtres. Après les grands hommes, il n'y a plus rien à chercher, car le grand homme est la plus haute individualité possible, et l'individualité est le terme de toute chose, comme l'unité absolue en est le point de départ.

Ainsi tout dans le monde entier travaille pour former la merveille du grand homme. Le voilà formé, il arrive sur la scène de l'histoire; qu'y fait-il? Quel rôle y joue-t-il, et sous quel aspect la philosophie de l'histoire doit-elle le considérer?

Messieurs, un grand homme, dans quelque genre que ce soit, à quelque époque du monde, dans quelque peuple qu'il paraisse, vient pour représenter une idée, telle idée et non pas telle autre, tant que cette idée a de la force et vaut la peine d'être représentée, pas avant, pas après : la conséquence est qu'un grand homme paraît quand il doit paraître, qu'il disparaît quand il n'a plus rien à faire, qu'il naît et qu'il meurt à propos. Quand il n'y a rien de grand à faire, le grand homme est impossible. Qu'est-ce en effet qu'un grand homme? L'instrument d'une puissance qui n'est pas la sienne; car toute puissance individuelle est misérable, et nul homme ne se rend à un autre homme, il ne se rend qu'au représentant d'une puissance générale. Quand donc cette puissance générale n'est pas ou n'est plus, quand elle manque ou défaille, quelle force aura son représentant? Aussi vous ne pouvez pas faire naître le grand homme avant son heure, et vous ne le ferez pas mourir avant son heure; vous ne pouvez pas le déplacer, ni l'avancer, ni le reculer; vous ne pouvez pas le continuer et le remplacer; car il n'était que parce qu'il avait son œuvre à faire, il n'est plus que parce qu'il n'a plus rien à faire, et le continuer c'est vouloir continuer un rôle fini et épuisé. On disait à un soldat qui s'était assis sur un trône : « Sire, il faut surveiller attentivement l'éducation de votre fils; il faut qu'on l'élève avec le plus grand soin, de manière à ce qu'il vous remplace. — Me remplacer! répondait-il, je ne me remplacerais pas moi-même; je suis l'enfant des circonstances. » Le même homme sentait bien que la puissance qui l'animait n'était pas la sienne, et qu'elle lui était prêtée dans un but marqué, jusqu'à une heure qu'il ne pouvait ni avancer ni reculer. On dit qu'il était un peu fataliste. Remarquez que tous les grands hommes ont été plus ou moins fatalistes: l'erreur est dans la forme, non dans le fond de la pensée. Ils sentent qu'en effet ils ne sont pas là pour leur compte; ils ont la conscience d'une force immense, et ne pouvant s'en faire honneur à eux-mêmes, ils la rapportent à une puissance supérieure dont ils ne sont que les instruments, et qui se sert d'eux selon ses fins. Et non-seulement les grands hommes sont un peu fatalistes, ils ont aussi leurs superstitions. Rappelez-vous Wallenstein et son astrologue. De là vient encore que les grands hommes, qui, dans l'action, ont une décision et une ardeur admirables, avant l'action hésitent et sommeillent; il faut que le sentiment de la nécessité, l'évidence de leur mission les frappe; ils semblent comprendre confusément que jusque-là ils n'agiraient que comme individus, et que leur puissance n'est pas là.

Sans entrer dans des détails superflus, il sort de l'histoire entière des grands hommes qu'on les a pris et qu'eux-mêmes se sont pris pour les instruments du destin, pour quelque chose de fatal et d'irrésistible : aussi le caractère propre, le signe du grand homme, c'est qu'il réussit. Quiconque ne réussit pas n'est d'aucune utilité au monde, ne laisse aucun grand résultat, et passe comme s'il n'avait jamais été. Il faut que le grand homme réussisse dans quelque genre que ce soit pour faire son œuvre : une activité inépuisable, la fécondité, la richesse des résultats, des succès continuels, prodigieux, tels sont ses caractères nécessaires. Or les grands hommes ne sont pas seulement

des artistes, ou des philosophes, ou des législateurs, ou des pontifes; ils sont aussi, comme nous l'avons vu la dernière fois, des guerriers. Le grand guerrier n'est tel, n'est historique qu'à la condition d'obtenir de grands succès, c'est-à-dire de gagner beaucoup de batailles, c'est-à-dire encore de faire d'épouvantables ravages sur la terre. Ou nul guerrier ne doit être appelé grand homme, ou, s'il est grand, il faut l'absoudre, et absoudre en masse tout ce qu'il a fait.

Le résultat des grands succès, c'est la puissance, et une grande puissance. Mais quand on est arrivé là, quand on est monté si haut, on peut perdre la tête, on peut se croire et paraître bien au-dessus du reste des hommes, on a une cour, on a des flatteurs, des esclaves. Eh bien, cet homme qui a l'air du maître du monde, devant lequel le monde est à genoux, cet homme n'est qu'un instrument… et de qui, messieurs? de la divine providence? Oui sans doute en dernière analyse, mais d'abord et immédiatement des idées qui dominent dans son temps et dans son pays, des idées de son peuple, et par conséquent de tous les individus de ce peuple, des plus petits comme des plus grands, car tous sont uns dans l'unité de leur peuple; de sorte que ce grand homme n'est pas autre chose, au bout du compte, que l'instrument de ceux auxquels il commande, de ceux-là même qu'il a l'air d'opprimer. Voilà le secret de la puissance. Ne vous hâtez jamais, messieurs, d'attribuer rien de vil à l'humanité. L'humanité ne se soumet pas à une force étrangère, mais à la force avec laquelle elle sympathise et qui la sert.

Un grand homme n'est pas un individu, en tant que grand homme; sa fortune est de représenter mieux qu'aucun autre homme de son temps les idées de ce temps, ses intérêts, ses besoins. Tous les individus d'un peuple ont bien aussi les mêmes idées générales, les mêmes intérêts, les mêmes besoins, mais sans l'énergie nécessaire pour les réaliser et les satisfaire; ils représentent donc leur temps et leur peuple, mais d'une manière impuissante, infidèle, obscure. Mais aussitôt que le vrai représentant se montre, tous reconnaissent en lui distinctement ce qu'ils n'avaient saisi que confusément en eux-mêmes; ils reconnaissent l'esprit de leur temps, l'esprit même qui est en eux; ils considèrent le grand homme comme leur image véritable, comme leur idéal; c'est à ce titre qu'ils l'adorent et qu'ils le suivent, qu'il est leur idole et leur chef. Comme au fond ce grand homme n'est pas autre chose que ce peuple qui s'est fait homme, à cette condition-là le peuple sympathise avec lui; il a confiance en lui, il a pour lui de l'amour et de l'enthousiasme, il se donne à lui. Voilà tout le dévouement que vous pouvez, que vous devez attendre de l'humanité; elle n'est pas capable, et il ne serait pas bon qu'elle fût capable d'aucun autre; elle sert qui la sert. La racine de la puissance d'un grand homme est bien mieux que le consentement exprès de l'humanité, lequel est fort souvent douteux et infidèle; c'est la croyance intime, spontanée, irrésistible que cet homme, c'est le peuple, c'est l'époque.

Dans la dernière leçon, j'ai défendu la victoire: je viens de défendre la puissance; il me reste à défendre la gloire, pour avoir absous l'humanité. On ne fait jamais attention que tout ce qui est humain, c'est l'humanité qui le fait, ne fût-ce qu'en le permettant; que maudire la puissance (j'entends une puissance longue et durable), c'est blasphémer l'humanité; et qu'accuser la gloire, ce n'est pas moins qu'accuser l'humanité qui la décerne. Qu'est-ce que la gloire, messieurs? le jugement de l'humanité sur un de ses membres; or l'humanité a toujours raison. En fait, citez-moi une gloire imméritée; de plus *à priori* c'est impossible, car on n'a de la gloire qu'à condition d'avoir beaucoup fait, d'avoir laissé de grands résultats; les grands résultats, messieurs, les grands résultats, tout le reste n'est rien. Distinguez bien la gloire de la réputation. Pour la réputation, qui en veut en a. Voulez-vous de la réputation, priez tel ou tel de vos amis de vous en faire; associez-vous à tel ou tel parti; donnez-vous à une coterie; servez-la, elle vous louera. Enfin, il y a cent mille manières d'acquérir de la réputation: c'est une entreprise tout comme une autre; elle ne suppose pas même une grande ambition. Ce qui distingue la réputation de la gloire, c'est que la réputation est le jugement de quelques-uns, et que la gloire est le jugement du plus grand nombre, de la majorité dans l'espèce humaine. Or, pour plaire au petit nombre, il suffit de petites choses: pour plaire aux masses, il en faut de grandes. Auprès des masses, les faits sont tout, le reste n'est rien. Les intentions, la bonne volonté, la moralité, les plus beaux desseins, qu'on n'aurait certainement pas manqué de conduire à bien, n'eût été ceci ou cela, tout ce qui ne se résout pas en fait, est compté pour rien par l'humanité; elle veut de grands résultats; car il n'y a que les grands résultats qui viennent jusqu'à elle: or, en fait de grands résultats, il n'y a pas de tricherie possible. Les mensonges des partis et des coteries, les illusions de l'amitié n'y peuvent rien; il n'y a pas même lieu à discussion. Les grands résultats ne se contestent pas: la gloire, qui en est l'expression, ne se conteste pas non plus. Fille de faits grands et évidents, elle est elle-même un fait manifeste, aussi clair que le jour. La gloire est le jugement de l'humanité, et un jugement en dernier ressort; on peut en appeler des coteries et des partis à l'humanité; mais de l'humanité à qui en appeler en ce monde? Elle est infaillible. Pas une gloire n'a été infirmée et ne peut l'être. De plus, sur quels faits l'humanité estime-t-elle et décerne-t-elle la

gloire? Sur les faits utiles, c'est-à-dire utiles à elle : sa mesure est sa propre utilité ; et elle n'en peut avoir d'autre, à moins de s'abdiquer elle-même, et de cesser d'emprunter à sa nature les principes de ses jugements. La gloire est le cri de la sympathie et de la reconnaissance ; c'est la dette de l'humanité envers le génie ; c'est le prix des services qu'elle reconnaît en avoir reçus, et qu'elle lui paye avec ce qu'elle a de plus précieux, son estime. Il faut donc aimer la gloire, parce que c'est aimer les grandes choses, les longs travaux, les services effectifs rendus à la patrie et à l'humanité en tout genre ; et il faut dédaigner la réputation, les succès d'un jour, et les petits moyens qui y conduisent ; il faut songer à faire, à beaucoup faire, à bien faire, à être, messieurs, et non à paraître ; car, règle infaillible, tout ce qui paraît sans être bientôt disparaît ; mais tout ce qui est, par la vertu de sa nature, paraît tôt ou tard. La gloire est presque toujours contemporaine ; mais il n'y a jamais un grand intervalle entre le tombeau d'un grand homme et la gloire.

Un grand homme, messieurs, est grand, et il est homme ; ce qui le fait grand, c'est son rapport à la généralité, à l'esprit de son temps et de son peuple ; ce qui le fait homme, c'est cette individualité qui se trouve mêlée en lui intimement à la généralité : mais séparez ces deux éléments ; sous la généralité discernez l'individualité, étudiez l'homme dans le grand homme, savez-vous ce qui en résulte? C'est que le plus grand des hommes paraît assez petit. Toute individualité, quand elle est détachée de la généralité, est pleine de misères. Quand on lit attentivement les mémoires secrets que nous avons sur quelques grands hommes, et qu'on les suit dans le détail de leur vie et de leur conduite, on est tout confondu de les trouver non-seulement petits, mais, je suis forcé de le dire, vicieux et presque méprisables. Considérons d'abord les intentions individuelles. Qu'accomplit le grand homme, messieurs? Les desseins de la puissance supérieure qui agit en lui et par lui. Voilà ce qu'il fait, mais il n'en sait rien ; et il a ses desseins particuliers qu'il poursuit : en accomplissant un dessein supérieur, il croit accomplir ses intentions personnelles. Il est curieux de rechercher dans l'histoire quelles ont été les intentions de tel ou tel grand homme : ce sont presque toujours les intentions les plus mesquines. A une dizaine d'années de distance, on a honte pour de si grands génies qu'ils aient poursuivi des buts aussi vulgaires, aussi ridicules, pour lesquels on ne remuerait pas soi-même le bout du doigt. Henri IV voulait, dit-on, faire la guerre à l'Autriche, et aller à Bruxelles, pour une cause assez vulgaire. Je ne suis pas très-sûr que Gustave-Adolphe n'ait pas eu l'idée de se faire une petite principauté en Allemagne. Et par exemple, je vous demande s'il y a quelque chose, à l'heure qu'il est, de plus ridicule que le motif apparent qui a remué pendant huit ou dix ans notre Europe, et soulevé les guerres colossales dont nous avons été témoins? Vous l'avez peut-être oublié déjà, c'est le blocus continental. C'est ici qu'il faut se donner le spectacle des misères de l'individualité. Mais ce n'était là que l'enveloppe extérieure de buts tout autrement grands. Ceux-là, auxquels personne ne pensait, ont été atteints, et ne pouvaient pas ne pas l'être, car c'étaient les desseins de la Providence : les autres, non-seulement n'ont pas été remplis, et ne pouvaient pas l'être ; mais après avoir fait tant de bruit un instant, ils tombent dans un profond oubli, et dégénèrent en anecdotes incertaines que l'histoire ordinaire peut rechercher et recueillir, mais que la philosophie de l'histoire néglige comme indifférentes à l'humanité. Il en est de même des qualités particulières des grands hommes. Comme ils représentent les beaux côtés de leur temps, ils en représentent aussi les mauvais. Alexandre, dit-on, avait d'assez vilains défauts, César aussi ; cependant il n'y a pas de plus grands hommes. Tous les grands hommes, vus d'un peu près, rappellent ce mot : *Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas.* Deux parties dans un grand homme, je l'ai déjà dit, la partie du grand homme et la partie de l'homme. La première seule appartient à l'histoire ; la seconde doit être abandonnée aux mémoires et à la biographie ; c'est la partie vulgaire de ces grandes destinées ; c'est la partie ridicule et comique du drame majestueux de l'histoire. Le drame romantique prend l'homme tout entier, non pas seulement par son côté général, mais par son côté individuel ; or, aussitôt qu'on montre le revers de la médaille, les scènes les plus burlesques, les plus comiques succèdent aux scènes les plus héroïques, les plus pathétiques, et en redoublent l'effet. A la bonne heure ; mais il faut que l'histoire soit un drame classique ; il faut qu'elle absorbe et fonde tous les détails dans la généralité et dans l'idéal, et qu'elle s'attache uniquement à mettre en lumière l'idée que représente un grand homme. La philosophie de l'histoire ne connaît pas d'individus qui ne soient que des individus ; elle omet, elle ignore le côté purement individuel et biographique du grand homme, par ce principe très-simple que ce n'est pas là celui que l'humanité a adoré et suivi ; qu'elle ne l'a ni adoré ni suivi à cause de cela, mais malgré cela et par la vertu héroïque de l'esprit général qui brillait en lui. La règle fondamentale de la philosophie de l'histoire, relativement aux grands hommes, est de faire comme l'humanité, de les considérer par ce qu'ils ont fait, non par ce qu'ils ont voulu faire, ce qui n'a pas le moindre intérêt, puisqu'ils ne l'ont pas fait, de négliger la peinture de faiblesses inhérentes à leur individualité et qui ont péri avec elle, pour s'at-

tacher aux grandes choses qu'ils ont faites, qui ont servi l'humanité, et qui durent encore dans la mémoire des hommes, enfin de rechercher et d'établir ce qui les constitue des personnages historiques, ce qui leur a donné de la puissance et de la gloire ; savoir, l'idée qu'ils représentent, leur rapport intime avec l'esprit de leur temps et de leur peuple.

On peut encore agiter deux questions relativement aux grands hommes ; voici la première : Les diverses époques de l'histoire sont-elles également favorables au développement des grands hommes? Supposez une époque du monde où l'idée dominante ne fut ni celle du fini, ni celle du rapport du fini à l'infini, mais celle de l'infini, de l'absolu, de la généralité en soi ; car toutes ces catégories de la pensée doivent avoir leur représentation spéciale dans l'histoire : il fallait donc, sous peine d'une lacune fondamentale, que celle-là eût aussi sa réalisation et son époque ; et en effet elle l'a eue. Qu'est-il arrivé? ce qui devait arriver, messieurs, savoir, que là où l'idée de la généralité a régné toute seule, l'individualité n'a pas eu ses droits, la liberté et le cortége des qualités qui l'accompagnent a manqué à l'humanité ; que par conséquent l'homme, ce type de l'individualité, a été rien ou peu de chose ; que les masses y sont restées à l'état de masses, sans avoir la force de se résoudre en grands hommes, s'ignorant elles-mêmes et ignorées des autres ; car les peuples ne reconnaissent les puissances cachées qui dorment en eux que dans leurs grands représentants, et ils ne paraissent dans l'histoire que par l'intermédiaire de leurs grands hommes. Or, je demande, par exemple, quel grand homme a paru dans les vastes contrées comprises entre le pays des Samoïèdes et le golfe du Gange, entre les montagnes de la Perse et le littoral de la mer de la Chine? Certes, la place est vaste en longueur et en largeur. Des populations immenses y sont, des populations plus ou moins civilisées, qui ont fait sinon de grandes, au moins d'énormes choses, si l'on peut s'exprimer ainsi ; il y a eu des guerres devant lesquelles les nôtres ne sont que des bagatelles, des guerres où l'on s'est battu avec d'effroyables masses ; les monuments d'art y sont gigantesques. La plus haute antiquité est là incontestablement. Eh bien, pas un nom propre ne surnage, pas un grand personnage historique n'y paraît dans aucun genre. On répond que nous ne connaissons pas les grands hommes qui ont paru dans l'Asie centrale et dans l'Inde en général, parce que l'Inde n'a pas d'histoire ; mais je demanderai pourquoi elle n'a pas d'histoire. C'est que, comme je vous l'ai déjà montré, quand l'homme ne se prend pas au sérieux et n'a pas d'importance à ses yeux, il ne prend pas note de ce qu'il fait, parce que ce qu'il fait lui appartient à peine et se fait presque tout seul, sans que personne s'en puisse rapporter la honte ou la gloire. L'homme, ne se croyant pas digne de mémoire, abandonne le monde à l'action des forces de la nature, et l'histoire à ses dieux, qui la remplissent seuls. De là la chronologie toute mythologique de ces antiques contrées. La raison pour laquelle il n'y a pas d'histoire dans l'Inde est précisément celle pour laquelle il n'y a pas et il ne peut y avoir de grands hommes. Mais descendez de ces hautes régions où l'infini et l'absolu règnent seuls dans leur toute-puissance accablante ; rapprochez-vous de l'Occident ; traversez le désert et l'Indus ; arrivez dans la Perse : là les dieux cèdent la place à l'homme, le temps succède à l'éternité, l'individu commence, et avec lui l'histoire ; une histoire obscure encore, mais une histoire enfin, des grands hommes, des héros, un Cyrus. Et même quand on passe la mer d'Otman, qu'on arrive en Arabie, vers la mer Rouge et les côtes de l'Égypte, là on trouve aussi avec un peu d'histoire, de grands noms, des grands hommes, parce que là encore une fois l'humanité a joué un rôle plus ou moins considérable, tandis que dans l'Inde, dans l'Asie centrale, on peut dire à la lettre que l'humanité est restée constamment anonyme, indifférente à elle-même, ne croyant pas à sa liberté propre, n'en ayant pas, et ne laissant aucune trace de son passage sur la terre. Mais l'époque qui doit représenter dans le monde l'idée du fini, du mouvement, de la liberté, de l'activité individuelle, voilà l'époque marquée pour le développement des grands hommes. Aussi, de fait, quand vous voulez chercher des grands hommes, vous recourez à l'antiquité grecque et romaine ; c'est là l'époque de l'histoire que l'on peut appeler l'âge héroïque de l'humanité. La troisième époque qui représente le rapport du fini et de l'infini n'est pas moins fertile en grands hommes, mais elle les montre moins brillants, c'est-à-dire moins individuels que ceux de la Grèce et de Rome, mais plus substantiels en quelque sorte et plus identifiés avec les choses. D'ailleurs, cette époque est d'hier et n'a encore parcouru que ses périodes de barbarie.

Je n'incidenterai pas, messieurs, et passerai de suite à la seconde question : Quelles sont les guerres les plus favorables au développement des grands hommes? Nous avons vu que les éléments essentiels de la vie d'un peuple et d'un individu sont l'industrie, l'art, l'état, la religion, la philosophie. Quels sont, parmi ces éléments, ceux qui sont plus ou moins propres au développement du génie individuel? Il en est deux, messieurs, qui, selon moi, sont moins favorables que les autres. Rappelons-nous bien ce que c'est qu'un grand homme? C'est une idée générale concentrée dans une forte individualité, de telle sorte que la généralité paraisse sans que l'individualité en soit étouffée. Or la religion a pour essence de faire prévaloir dans la pensée l'idée de l'infini, de l'absolu, de l'invisible, de la mort, d'une autre vie. Dieu est tout dans la religion, l'homme n'est rien ; le prêtre, le

prophète, le pontife, s'anéantissent eux-mêmes en présence et dans le commerce de celui dont ils promulguent les oracles; ils ne sont que par leur rapport au Dieu qu'ils nous annoncent; ils se comptent pour rien, et nous les comptons pour rien comme individus; c'est là leur gloire et même leur force en ce monde. Les castes sacerdotales détruisent l'individualité: elles ne laissent paraître que le nom de la caste, et le nom d'une caste est celui de son Dieu. Examinez aussi celles de nos facultés qui nous mettent en rapport avec Dieu, c'est la foi, c'est l'enthousiasme, ce qu'il y a de plus spontané dans l'homme, ce qu'il y a de moins réfléchi, c'est-à-dire ce qu'il y a de moins individuel. Et de fait, messieurs, vous connaissez les noms des dieux qu'a adorés le genre humain, et vous connaissez très-peu les noms de ceux qui les ont annoncés, ou du moins vous ne commencez à les bien connaître que quand une action politique s'est mêlée à la religion. Plus l'action de la religion a été pure, plus l'homme s'est effacé dans le service de Dieu, moins les grands hommes en ce genre ont laissé de traces dans l'histoire. D'un autre côté, les conquêtes de l'industrie et du commerce se font petit à petit; chaque siècle, chaque individu y met la main, mais les *Watt* sont fort rares. Là tout est lent, tout est progressif; on agit à l'aide des siècles plus qu'à l'aide des hommes. C'est dans les arts, messieurs, c'est dans le gouvernement des États que se révèle toute la puissance de quelques individus privilégiés. Voyez les noms qu'ont laissés dans l'histoire les grands artistes et les grands législateurs; ils ont su si bien satisfaire et réaliser dans leurs chefs-d'œuvre et dans leurs lois les idées et le goût de leur peuple et de leur temps, qu'ils ont souvent donné leur nom à leur siècle, preuve incontestable de l'harmonie de leur siècle avec eux et de leur puissance sur leur siècle. Cependant je ne crains pas d'affirmer que les deux genres qui se prêtent le plus au développement des grandes individualités, ce sont, messieurs, la guerre et la philosophie.

La guerre n'est pas autre chose que l'action extérieure de l'esprit d'un peuple : quand l'esprit d'un peuple a pénétré les différents éléments dont se compose la vie de ce peuple, qu'il les a formés et développés, et qu'il lui reste peu de chose à faire à l'intérieur, il passe outre et marche à la conquête. C'est là, c'est dans le mouvement conquérant de l'esprit d'un peuple, que se déploie toute la puissance de cet esprit, c'est sur les champs de bataille qu'il lui faut des représentants énergiques et fidèles, et ils ne lui manquent jamais. La gloire est un témoin irrécusable de l'importance et de la vraie grandeur des hommes. Or, quelles sont les plus grandes gloires? En fait, messieurs, ce sont celles des guerriers. Quels sont ceux qui ont laissé les plus grands noms parmi les hommes? Ceux qui leur ont fait le plus de bien et leur ont rendu les plus grands services, c'est-à-dire ceux qui ont fait faire les conquêtes les plus vastes aux idées, qui dans leur siècle étaient appelés à la domination et représentaient alors les destinées de la civilisation, c'est-à-dire ceux qui ont gagné le plus de batailles. D'ailleurs, la guerre exige à un haut degré une forte individualité; car si la foule et les soldats n'ont besoin que d'enthousiasme et de discipline, le chef qui préside aux mouvements de cette foule doit joindre à l'enthousiasme qui le fait sympathiser avec son armée cette réflexion toujours présente, qui à chaque minute délibère et se résout, calcule et décide s'il faut suivre le plan qu'elle s'est tracé ou l'interrompre ou le changer de fond en comble ou le modifier. Nulle part les masses ne s'identifient plus visiblement avec le grand homme que sur un champ de bataille; mais si cette identification est plus éclatante dans le grand capitaine, elle est plus intime et plus profonde dans le grand philosophe.

D'abord j'en appelle aussi à la gloire, que le genre humain ne dispense qu'à ceux qui le représentent et qui le servent. Il n'y a pas de plus grands noms que ceux de certains philosophes, de Platon et d'Aristote. Quiconque connaît Alexandre et César connaît Platon et Aristote. Le genre humain ne se rend pas compte, il est vrai, de ce que représentent ces deux noms, mais il ne se rend pas compte davantage de ce que représentent les noms de César et d'Alexandre. Le genre humain emploie les uns comme les symboles mêmes du génie politique et militaire, et les autres comme les symboles du génie philosophique. N'écoutez pas plus les écoles que les partis; écoutez le genre humain et les masses : or pour les masses et pour le genre humain, la philosophie est et sera toujours Platon et Aristote. J'ai cité, messieurs, les plus grands philosophes afin d'égaler Alexandre et César; mais j'aurais pu au-dessous d'eux et avec eux citer un grand nombre de grands philosophes. Car il importe de remarquer que nulle autre part il n'y a plus de grands hommes qu'en philosophie. On peut se rendre compte de ce phénomène. Le plus haut degré de l'individualité est nécessairement la réflexion, qui nous sépare de tout ce qui n'est pas nous, et nous met face à face avec nous-mêmes; mais en même temps comme tout acte réfléchi est aussi un acte de la pensée, il ne peut pas y avoir un acte réfléchi sans un élément de généralité. La réflexion a pour fond la généralité, et pour forme l'individualité. Or c'est là précisément la plus haute alliance des deux éléments qui constituent le grand homme. Enfin rappelez-vous que la philosophie a été démontrée le dernier degré et le résumé nécessaire du développement d'un peuple; donc le grand philosophe est lui-même dans son temps et dans son pays le dernier

mot de tous les autres grands hommes, et, avec le grand capitaine, le représentant le plus complet du peuple auquel il appartient. Les deux plus grandes choses qui soient dans le monde, c'est agir ou penser, le champ de bataille ou la vie du cabinet. Les deux plus grandes manières de servir l'humanité, c'est de lui faire faire un pas dans la route de la vérité, en élevant les idées d'un temps à leur expression la plus haute, en les poussant à leurs dernières extrémités métaphysiques, ou d'imprimer ces idées avec son épée sur la face du monde et de leur faire faire de vastes conquêtes. On peut hésiter entre la destinée d'Aristote et d'Alexandre, entre Colomb ou Vasco de Gama, et Bacon ou Descartes.

Vous avez vu, messieurs, que si la lutte des peuples est triste, si le vaincu excite notre pitié, il faut réserver notre plus grande sympathie pour le vainqueur, puisque toute victoire entraîne infailliblement un progrès de l'humanité. La lutte des héros, au premier coup d'œil, n'est pas moins mélancolique que celle des peuples; il est triste de voir aux prises des héros qui font la gloire de l'humanité : on a peine à se décider entre d'aussi nobles adversaires : les héros malheureux excitent même en nous un intérêt plus profond que les peuples; l'individualité ajoute à la sympathie. Mais là encore il faut être du parti du vainqueur, car c'est toujours celui de la meilleure cause, celui de la civilisation et de l'humanité, celui du présent et de l'avenir, tandis que le parti du vaincu est toujours celui du passé. Le grand homme vaincu est un grand homme déplacé dans son temps; son triomphe eût arrêté la marche du monde, il faut donc applaudir à sa défaite, puisqu'elle a été utile, puisqu'avec ses grandes qualités, ses vertus et son génie, il marchait à rebours de l'humanité et du temps. Même, à la réflexion, on trouve toujours que le vaincu a dû l'être et que le génie n'était pas égal des deux côtés; la seule défaite, suppose déjà que le vaincu s'est trompé sur l'état du monde, qu'il a manqué de sagacité et de lumières, qu'il a eu la vue courte, et, il faut bien le dire, l'esprit borné et un peu faux. Un examen attentif et impartial est très-défavorable aux vaincus. Je n'ai pas le courage de dévoiler ici tous les torts et toutes les fautes du dernier des Brutus. Je les connais, mais une tendresse invincible est pour cet homme au fond de mon cœur. J'aurai plus de fermeté vis-à-vis Démosthènes; car après tout, ce n'est qu'un grand orateur. Démosthènes, dans son temps, représente le passé de la Grèce, l'esprit des petites villes et des petites républiques, une démocratie usée et corrompue, un passé qui ne pouvait plus être et qui déjà n'était plus. Or pour ranimer un passé détruit sans retour, il fallait faire une vraie gageure contre le possible, il fallait tenter un déploiement de force et d'énergie dont les autres étaient incapables, et lui comme les autres, car enfin on est toujours un peu comme les autres, on est de son temps. Aussi Démosthènes a-t-il échoué; j'ajoute, avec l'histoire, qu'il a échoué honteusement, et cela même était inévitable; car quand on met son courage, alors même qu'on en a beaucoup, aux prises avec l'impossible, le sentiment de l'absurdité de l'entreprise, dont on ne peut pas se défendre, trouble, déconcerte, abat, et après avoir fait des prodiges à la tribune, on finit par fuir à Chéronée. Il en est un peu de l'éloquence de Démosthènes comme de sa vie; elle est convulsive, démagogique, très-peu politique; de l'invective, assez de dialectique, un emploi habile et savant de la langue. Mais prenez les discours de Périclès un peu arrangés par Thucydide, comparez-les avec ceux de Démosthènes, et vous verrez quelle différence il y a entre l'éloquence du chef d'un grand peuple et celle d'un chef de parti

La lutte des héros entre eux, à la guerre et en politique, n'est donc pas si pénible à la réflexion qu'au premier aspect. Il en est de même, messieurs, en philosophie. La lutte des grands génies philosophiques, bien comprise, n'a rien d'affligeant, car elle tourne toujours au profit de la raison humaine. Le temps me manque pour vous exposer ici, comme je l'avais résolu, cette lutte féconde; j'aurais voulu vous faire voir que là aussi c'est le vaincu qui a tort, puisque là aussi la bataille est entre le passé et l'avenir. Les philosophes aux prises entre eux donnent au monde le spectacle d'un certain nombre d'idées particulières, vraies en elles-mêmes, mais fausses prises exclusivement, qui toutes ont besoin d'une domination momentanée pour développer tout ce qui est en elles, et en même temps pour faire voir ce qui n'y est pas et ce qui leur manque : chacune fait son temps; après avoir été utile, elle doit disparaître, et faire place à une autre dont le tour est venu. Dans le combat entre deux idées, représentées par deux grands philosophes, la lutte, loin d'affliger les amis de l'humanité et de la philosophie, doit au contraire les remplir d'espérance, puisqu'elle les avertit que l'humanité et la philosophie se préparent à faire un nouveau pas. Il faut concevoir que la destruction perpétuelle des systèmes est la vie, le mouvement, le progrès, l'histoire même de la philosophie. Loin que ce spectacle engendre le scepticisme, il doit engendrer une foi sans bornes dans cette excellente raison humaine, dans cette admirable humanité pour laquelle travaillent et combattent tous les hommes de génie, qui profite de leurs erreurs, de leurs luttes, de leurs défaites et de leurs victoires, qui n'avance que sur des ruines, mais qui avance incessamment.

———

ONZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Sujet de la leçon : Examen des grands historiens de l'histoire de l'humanité. — Que l'idée d'une histoire universelle appartient au XVIIIe siècle. — Difficulté de l'histoire universelle. Ses lois : 1° n'omettre aucun élément de l'humanité; 2° n'omettre aucun siècle. — Que l'histoire universelle devait commencer par être exclusive. — Que le premier point de vue exclusif devait être, au commencement du XVIIIe siècle, le point de vue religieux. De là l'*Histoire universelle* de Bossuet. Ses mérites, ses défauts. — Nécessité d'un point de vue politique exclusif. De là la *Science nouvelle* de Vico. Ses mérites, ses défauts. — Nécessité d'un point de vue plus compréhensif, d'une histoire universelle plus complète, mais plus superficielle sur chaque partie. De là Herder, *Idée pour une philosophie de l'histoire*. Ses mérites, ses défauts. — Un mot sur Voltaire, Fergusson, Turgot, Condorcet. — État de l'histoire universelle depuis Herder. Richesses des travaux particuliers. Nécessité d'une nouvelle histoire universelle.

MESSIEURS,

Je vous ai signalé rapidement les faces principales sous lesquelles je me propose de vous présenter un jour l'histoire de l'humanité, et celle de la philosophie qui en est le couronnement nécessaire : il me reste à vous faire connaître la manière dont ce grand sujet a été traité jusqu'ici. Quand on entre dans une carrière non pour briller un moment sur la route, mais pour marcher au but et pour l'atteindre, s'il est possible, c'est un devoir étroit de rechercher les traces de ceux qui nous ont devancés, et de reconnaître soigneusement les routes qu'ils ont suivies, qui les ont bien conduits ou qui les ont égarés, afin de choisir les unes et d'éviter les autres. Celui qui dans une science néglige l'histoire de cette science, se prive de l'expérience des siècles, se place dans la position du premier inventeur, et met gratuitement contre soi les mêmes chances d'erreur, avec cette différence que les premières erreurs ayant été nécessaires ont été utiles, et par conséquent sont plus qu'excusables, tandis que la répétition des mêmes erreurs, n'ayant pas été nécessaire, est inutile et stérile pour les autres et honteuse pour soi-même. La science de l'humanité doit être comme l'humanité, progressive; et il n'y a progrès qu'à deux conditions, d'abord de représenter tous ses devanciers, ensuite d'être soi-même, de résumer tous les travaux antérieurs et d'y ajouter. Or, messieurs, je ne suis pas assez sûr de remplir la deuxième condition pour me dispenser de la première.

L'idée d'une histoire universelle de l'humanité est toute récente, et elle devait l'être. Il n'y a pas d'histoire universelle sans un plan quelconque; et il fallait bien du temps à l'humanité pour soupçonner un plan dans la mobilité des événements de ce monde. Il fallait qu'elle eût vu paraître et disparaître bien des empires, bien des religions, bien des systèmes, pour songer à les comparer, et pour s'élever aux lois générales qui les engendrent et qui les dominent. Il fallait qu'elle eût survécu à bien des révolutions, à bien des désordres apparents, pour comprendre que tous ces désordres ne sont en effet qu'apparents, et qu'au-dessus est un ordre invariable et bienfaisant. L'histoire de l'humanité devait appartenir aux dernières générations; et de fait, c'est le XVIIe siècle qui en a conçu la première idée; c'est le XVIIIe siècle qui l'a mise dans le monde, et il est réservé peut-être au XIXe de l'élever à la hauteur d'une science positive.

Ses premiers essais ont été très-faibles, et il n'en pouvait être autrement. Songez, en effet, à toutes les difficultés d'une histoire universelle. D'abord, tous les éléments de l'humanité doivent y entrer, et ces éléments sont divers et nombreux ; ce sont l'industrie, les sciences exactes et les sciences naturelles, l'État, l'art, la religion, la philosophie. Ce n'est pas tout ; non-seulement une histoire légitime de l'humanité ne doit exclure aucun de ces éléments, mais il faut qu'elle suive chacun de ces différents éléments et tous ensemble dans tous leurs développements, c'est-à-dire dans tous les temps. Ainsi il ne faut pas qu'elle retranche un seul élément, car alors ce n'est plus l'histoire complète de l'humanité, ce n'est que l'histoire d'une partie de l'humanité, et il ne faut pas qu'elle oublie un seul siècle, car si elle oublie un seul siècle, elle méconnaît le développement particulier de quelque élément, un de ses caractères, un côté peut-être important de l'humanité.

Les deux lois d'une histoire universelle sont donc de n'omettre aucun des éléments fondamentaux de l'humanité, et de n'omettre aucun siècle, parce que c'est seulement à l'aide des siècles, et de tous les siècles, que tous les éléments de l'humanité reçoivent tous leurs développements. Or, messieurs, à moins qu'ici l'humanité ait été plus heureuse ou plus sage qu'en tout le reste, il est à peu près impossible qu'elle ne soit pas tombée dans le défaut que nous avons tant de fois signalé, qui consiste à prendre la partie pour le tout, et le côté qui nous frappe dans les choses pour leur caractère total et universel; de sorte que si la loi d'une histoire universelle est d'être complète, le sort de toutes les histoires universelles est d'être incomplètes et exclusives. Toutes s'intituleront : histoire universelle, et chacune ne sera qu'une histoire partielle; toutes auront la prétention de renfermer l'humanité tout entière, et elles ne la considéreront que dans quelques-uns de ses éléments, et elles n'en sui-

vront le développement que dans certains siècles. Or il n'y a point là d'erreur à proprement parler, il n'y a que de l'incomplet. Un homme doué d'un peu de sens commun, en faisant l'histoire de son espèce, peut bien en omettre et en retrancher des éléments importants; mais l'élément dont il fait l'histoire exclusive est toujours au fond un élément réel. En présence des hommes, quand on est soi-même un homme, il faudrait être absurde pour s'attacher à un élément chimérique. On prend donc un élément réel; seulement, cet élément, tout réel qu'il est, n'est qu'un élément particulier; il rend compte d'une multitude de phénomènes de l'histoire; mais il ne les comprend pas tous. Ainsi tout incomplètes que seront toutes les histoires, elles ne seront pas fausses pour cela; seulement, elles ne contiendront qu'une partie de la vérité.

Il y a plus. Songez que s'il est bon, comme nous l'avons vu, qu'un siècle, qu'un peuple exprime une seule idée, afin de l'épuiser et de mettre en lumière tout ce qui est en elle et tout ce qui lui manque, il est bon aussi qu'un esprit supérieur se préoccupe d'un élément particulier de l'humanité, et lui sacrifie tous les autres, pour que celui-là du moins soit bien connu. Cette histoire partielle, sous son titre universel, vous met en possession de l'entier développement d'un élément réel et particulier. Si chaque histoire, prétendue universelle, vous rend le même service pour les autres éléments de l'humanité, chacune est utile, et, au lieu de proscrire toutes ces histoires qui se disent universelles et qui ne sont qu'incomplètes, il faut emprunter à chacune d'elles ce qu'elle contient, et les compléter en les mettant toutes les unes au bout des autres. De toutes ces histoires partielles il sortira nécessairement une histoire plus générale que chacune d'elles, qui, comprenant toutes les histoires incomplètes, aura des chances pour être enfin une véritable histoire complète et universelle. Ne rien dédaigner, tout mettre à profit, fuir l'exclusif pour soi-même, mais le comprendre et l'amnistier dans les autres, tout accepter et tout combiner, tendre à l'universel et au complet, et y tendre par les points de vue les plus exclusifs de nos devanciers et de nos maîtres, réconciliés et réunis, vous le savez, messieurs, tel est notre but, telle est notre méthode en histoire, comme en philosophie, comme en toutes choses.

Il est donc convenu que toutes les histoires prétendues universelles commenceront par n'être qu'incomplètes, et ne donneront d'abord que l'histoire d'un élément réel sans doute, mais particulier de l'humanité. Reconnaissons maintenant quel est, parmi les éléments de l'humanité, celui qui est de nature à frapper davantage et à préoccuper l'attention, c'est-à-dire quelle est la première erreur et la première vérité qui a dû se présenter à la philosophie de l'histoire.

Quel est celui des éléments de l'humanité le plus propre à subjuguer d'abord l'attention de l'observateur? Il est évident que ce ne peut être l'élément philosophique. La philosophie est le rappel de tout ce qui est et paraît à sa loi dernière, à la formule la plus haute de l'abstraction et de la réflexion. La philosophie est le dernier développement de l'humanité, le plus clair en soi, mais le plus obscur en apparence. Il est donc impossible que l'historien, au premier regard qu'il jette sur l'humanité, n'y aperçoive que la philosophie. Voilà une erreur que nous n'avons pas d'abord à craindre. Or ce qui est vrai de l'élément le plus élevé est également vrai de l'élément qui l'est le moins. Comme on n'aura pas débuté par l'histoire de ce qu'il y a de plus haut, savoir, la philosophie; de même on n'aura pas débuté par l'histoire de ce qu'il y a de plus vulgaire, savoir, l'industrie, le commerce, et tout ce qui en dépend. Il est clair qu'il y a des choses plus importantes dans la vie, qu'il y a des éléments qui jouent un plus grand rôle. Voilà donc encore une erreur que nous n'avons pas à redouter pour le début de l'histoire. Les arts, sans doute, font le charme de la vie; mais, trop évidemment, ils n'en sont pas la substance; trop évidemment, dans l'histoire ils se montrent toujours à la suite de l'État ou de la religion; restent donc ces deux éléments.

La religion occupe une place considérable dans la vie. Elle nous prend à notre naissance, nous marque de son sceau, surveille et gouverne notre enfance et notre jeunesse, intervient dans tous les grands moments de la vie, et entoure notre dernière heure. On ne peut naître, on ne peut vivre, on ne peut mourir sans elle. On la retrouve partout; la terre est couverte de ses monuments; il est impossible de se soustraire à ses spectacles et à son influence. Et il en a toujours été ainsi, plus ou moins, à toutes les époques des sociétés humaines. Un élément aussi considérable de l'histoire ne pouvait pas ne pas frapper les regards; il est donc impossible que les historiens ne lui aient pas d'abord accordé une très-grande place; et comme il est dans la nature de tout élément auquel on fait une grande place de s'en faire une beaucoup plus grande encore, nous pouvons être certains que le point de vue religieux, déjà si vaste et si important par lui-même, aura commencé par absorber tous les autres et par se faire le centre de l'histoire de l'humanité. Enfin, n'oubliez pas que l'idée de l'histoire de l'humanité date du xviie et du xviiie siècle. Or le xviie et le xviiie siècle viennent du xvie et du xve, du moyen âge. Nous sommes des enfants du moyen âge. Et qu'est-ce que le moyen âge? Ce n'est pas autre chose que l'établissement et le développement

du christianisme. Ainsi, un historien venu à la fin du xvıı^e siècle ou au commencement du xvııı^e, en ne considérant que sa conscience personnelle et la société telle qu'elle était faite de son temps, ne pouvait pas ne pas voir partout la religion, et la transporter partout. Le premier historien de l'humanité a donc dû la considérer alors du haut du christianisme, lui donner le christianisme pour centre, pour mesure et pour but. Il suit qu'il a dû sacrifier tous les autres éléments ou les subordonner à celui-là ; il suit encore que, parmi les siècles que l'historien a dû parcourir, il a dû s'arrêter particulièrement à ceux que le christianisme remplit ou avoisine. Enfin, comme les choses se suscitent des représentants qui leur sont conformes, le point de vue théologique, donné comme point de vue exclusif nécessaire de l'histoire de l'humanité, devait avoir pour représentant et pour organe un théologien et un prêtre. De là la nécessité de Bossuet.

Considérez, messieurs, combien le christianisme est favorable à une histoire générale de l'humanité. Le christianisme est la vérité des vérités, le complément de toutes les religions antérieures qui ont paru sur la terre ; il est la meilleure des religions, et il les achève toutes, par bien des raisons sans doute qui ne sont ni de mon sujet ni de cette chaire, mais entre autres par celle-ci, qu'il est venu le dernier, qu'il est la dernière des religions. Or il impliquerait que la religion la dernière venue ne fût pas meilleure que toutes les autres, qu'elle ne les embrassât pas et ne les résumât pas toutes. Venue la dernière, elle se lie à toutes les autres, et par là à tous les siècles. En fait, le christianisme du xvııı^e et du xvıı^e siècle avait occupé tout le moyen âge. Ses luttes et ses victoires successives remplissent les derniers siècles de l'antiquité classique. D'un autre côté, son berceau est sur la limite de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe. Le mosaïsme, par ses développements, se lie à l'histoire de toutes les populations environnantes de l'Égypte, de l'Assyrie, de la Perse, de la Grèce et de Rome, en même temps que par ses origines il s'enfonce jusque dans les racines du genre humain. Le christianisme contient donc réellement presque toute l'histoire de l'humanité. C'est le point de vue exclusif le plus large. Quand on ne cherche qu'une seule chose dans l'histoire du monde, on ne peut en trouver une plus compréhensive que celle dont le premier monument est la *Genèse*, et dont le dernier ouvrage est la société moderne. Et ce n'est pas là seulement la vertu cachée du christianisme ; c'est son enseignement positif. L'Église enseigne que ce monde a été fait pour l'homme ; que l'homme est tout entier dans son rapport à Dieu, dans la religion ; que la vraie religion est le christianisme ; que, par conséquent, l'histoire de l'humanité n'est et ne peut pas être autre chose que l'histoire du christianisme, l'histoire de ses origines les plus lointaines, de ses préparations les plus secrètes, de ses progrès, de son triomphe, de son développement. Voilà ce qu'enseigne l'Église : à ses yeux tout se rapporte au christianisme. Les individus ne sont rien pour elle, comme individus ; elle ne les aperçoit qu'autant qu'ils ont ou servi ou contrarié le christianisme ; c'est là précisément la vraie théorie des individus dans l'histoire. Elle enseigne encore, et elle ne peut pas ne pas enseigner, que les empires n'ont d'importance comme les individus que par leur rapport avec le service de Dieu, c'est-à-dire avec le christianisme. En un mot, l'Église a son histoire de l'humanité que le dogme lui impose, histoire aussi inflexible que le christianisme lui-même, et qui est la seule histoire universelle orthodoxe qu'au xvıı^e siècle un fidèle et un évêque pût proposer à des fidèles. De là, messieurs, la nécessité du plan de Bossuet.

On a fait honneur au génie de Bossuet de la conception de son livre. Non, messieurs, elle n'appartient pas au génie de Bossuet, mais au génie de l'Église. Elle est écrite dans le premier catéchisme, et l'Église l'enseigne au plus simple d'esprit : toute l'originalité de Bossuet est dans l'exécution. Voyez comme tout se tient et se lie dans le monde. Le point de vue théologique est-il le point de vue nécessaire de l'histoire, il naît un grand théologien pour le représenter ; et il se trouve encore que le génie de l'interprète est en parfaite harmonie avec l'esprit du point de vue qu'il est appelé à représenter. Ne semble-t-il pas, par exemple, que la conception d'une histoire universelle où les hommes, les empires, les peuples n'ont d'importance que comme instruments du plan immuable de Dieu, était faite tout exprès pour le génie de Bossuet, de cet homme accoutumé à regarder les grandeurs de la terre comme si peu de chose, à porter la parole sur le tombeau de la puissance, de la beauté, de la gloire, à célébrer toutes les grandes morts, à ne voir partout que misère, excepté dans les vues de la divine Providence ? Aussi l'exécution répond à la conception : cette manière hautaine de traiter les héros et les empires, cette marche inflexible vers le but marqué, à travers tout ce qui détourne et distrait les historiens ordinaires, ce style aussi altier et aussi simple que la pensée qu'il exprime, voilà ce qu'il faut admirer dans Bossuet, et non le plan général qui ne lui appartient pas ; il n'y a que la rhétorique qui puisse jamais supposer que le plan d'un grand ouvrage appartient à qui l'exécute. Quant aux défauts de l'*Histoire universelle*, ils sont évidents aujourd'hui, et je n'y insisterai guère. D'abord Bossuet ne voit partout qu'un seul élément, la religion, qu'un seul peuple, le peuple juif. La race

arabe, dont le peuple juif fait partie, est une grande race assurément; elle a beaucoup remué sur la terre; elle a produit Moïse, qui est bien vieux et qui pourtant dure encore; elle a donné le christianisme à l'Europe, et plus tard à l'Asie Mahomet et la forte civilisation musulmane. Ce ne sont pas là de médiocres présents. Mais enfin, quelque belle, quelque grande, quelque énergique que soit cette race, elle n'est pas seule en ce monde; et comme le temps est venu de rapporter la religion même à la civilisation, le temps est aussi venu de substituer au peuple juif l'humanité entière. Le cadre de Bossuet subsiste; il ne s'agit que de l'agrandir. Ensuite Bossuet n'a tenu presque aucun compte de l'Orient; il ne pouvait parler que de l'Orient connu de son temps, c'est-à-dire qu'à peine il a parlé de l'Inde. Cependant avant le temps où le peuple de Moïse prend un caractère historique, il y avait derrière le golfe Arabique, par delà la Perse, des contrées dix fois plus vastes que la Judée, dont la Judée n'avait aucune idée et ignorait même le nom. L'Asie centrale, avec ses populations, et la civilisation puissante et originale qu'elle a produite, était inconnue au mosaïsme et lui est étrangère : elle a eu son développement indépendant. Les racines du mosaïsme sont vieilles et profondes; mais elles ne couvrent pas la terre entière. Enfin, il est inutile de parler de la faiblesse extrême des détails de l'*Histoire universelle* : non-seulement l'Orient tout entier manque, et tout le développement des arts, de l'industrie et de la philosophie, mais l'élément religieux lui-même et l'élément politique qui y tient, sont traités d'une manière très-superficielle, bien que de loin en loin il y ait des éclairs d'une sagacité supérieure. Tout cela est aujourd'hui reconnu au-dessous de la discussion. Il y avait déjà de l'érudition historique, du temps de Bossuet, mais l'âge de la critique n'était pas venu.

Telle est, messieurs, l'*Histoire universelle* que la France peut s'honorer d'avoir donnée à l'Europe, comme le commencement nécessaire d'une vraie histoire de l'humanité; c'était le premier pas du génie de l'histoire, ce ne pouvait en être le dernier. Pensez-y, messieurs, la religion joue dans notre vie un rôle immense, elle tient dans la société une grande place; mais il y a autre chose encore. La religion se mêle aux grands actes de la vie; elle y intervient comme sanction, mais elle n'en fait pas la base. Leur base immédiate et directe, c'est la loi, c'est l'État. Les actes les plus vulgaires comme les plus élevés s'accomplissent sous le regard et sous l'empire de la loi. Vous ne contractez point, vous ne commercez point, vous ne pouvez faire la plus petite transaction sans l'intervention de la loi. Votre moralité, pour peu qu'elle sorte des limites de la conscience et se manifeste par des actes, rencontre l'État qui la juge et la cite à son tribunal. Vous pouvez cultiver le sentiment du beau et les arts pour vous-mêmes, mais vous ne pouvez donner à vos études quelque développement, sans qu'elles arrivent à la publicité, se lient d'une manière ou d'une autre à la vie sociale, et par conséquent tombent sous quelque loi. La religion elle-même se résout en actes qui ont besoin de la protection de la loi. Enfin la vie publique et légale est le théâtre sur lequel se donnent en quelque sorte rendez-vous tous les développements de l'humanité, quels que soient leurs principes et leur fin. Il suit de là que, comme il était impossible de n'être pas frappé de la place de la religion dans la vie et dans l'histoire, il était également impossible de n'être pas frappé du rôle qu'y jouent les lois, les institutions politiques, les gouvernements; et tout élément important tendant à devenir exclusif, le point de vue politique devait devenir à son tour un point de vue exclusif de l'histoire de l'humanité; enfin chaque point de vue, dans son caractère exclusif, se suscitant un représentant qui lui est conforme, comme le point de vue théologique avait eu pour représentant un évêque, ainsi le point de vue politique devait avoir pour représentant un grand jurisconsulte. De là la nécessité de Vico.

La *Science nouvelle* est le modèle et peut-être la source de l'*Esprit des lois*. Elle rappelle les institutions particulières à leurs principes les plus généraux, rattache le mouvement des sociétés humaines à un plan supérieur et invariable qui domine l'avenir comme le passé, et convertit les conjectures et les probabilités de l'érudition et de la politique en une vraie science dont la base est la *nature commune des nations*. Le caractère fondamental de la *Science nouvelle* est l'introduction d'un point de vue humain dans l'histoire. En effet, pour ne pas paraître exclusive, la jurisprudence a beau s'appeler *scientia rerum humanarum et divinarum*, la science des choses humaines et divines, elle est surtout la science des choses humaines dans lesquelles elle contemple les choses divines. Aussi la religion, dans Vico, fait partie de l'État et de la société, tandis que dans Bossuet c'est l'État qui fait partie de la religion. La religion, dans Vico, se rapporte à l'humanité, tandis que dans Bossuet c'est l'humanité qui est au service de la religion : le point de vue a complétement changé, et ç'a été, à mon sens, un pas immense dans la science de l'histoire, dont le but dernier est de tout faire rentrer dans l'humanité, de tout rapporter à l'humanité en ce monde, sauf ensuite à rapporter les destinées de l'humanité et ce monde lui-même à quelque chose de plus élevé. De plus, dans Bossuet, l'histoire a son plan général, mais chaque partie est superficiellement traitée; au contraire, dans Vico, les différents peuples ont leur histoire approfondie. Selon Vico, l'existence d'un peuple forme un

cercle dont il a déterminé avec précision tous les points. Dans chaque peuple, selon lui et selon les faits et la vérité des choses, il y a toujours, il y a nécessairement trois degrés, trois époques. La première est l'époque d'enveloppement improprement appelée barbarie, où la religion domine, où les acteurs et les législateurs sont pour ainsi dire des dieux, c'est-à-dire des prêtres; c'est l'âge divin de chaque peuple. La seconde époque de l'histoire d'un peuple est la substitution du principe héroïque au principe théologique; là il y a du divin encore, mais il y a déjà de l'humain, et le héros est pour ainsi dire dans l'histoire, comme dans la mythologie grecque, l'intermédiaire entre le ciel et la terre. Enfin, dans le troisième âge, l'homme sort du héros comme le héros est sorti du dieu, et la société civile arrive à sa forme indépendante. Cela fait, l'homme après s'être développé complétement se dissipe; le peuple finit; un nouveau peuple recommence avec la même nature, et parcourt le même cercle. Ce sont les perpétuels et nécessaires retours de ces trois degrés, que Vico a consacrés sous le nom remarquable de retours de l'histoire (*ricorsi*). Ainsi il y a une nature commune dans les peuples; et la même nature, soumise aux mêmes lois, ramène les mêmes phénomènes dans le même ordre. Il ne faut pas oublier non plus que Vico est le premier qui, au lieu de s'en laisser imposer par l'éclat qui environne certains noms, ait osé les soumettre à un examen sévère, et qui ait ôté à plusieurs personnages illustres de l'histoire leur grandeur personnelle pour la rendre à l'humanité elle-même, au temps, au siècle dans lequel ces individus avaient fait leur apparition. Vico a démontré qu'il fallait considérer Homère, Orphée et quelques autres, non comme de simples individus, mais comme des représentants de leur époque, comme des symboles de leur siècle, et que, s'ils avaient existé réellement, on avait mis sur leur compte, on avait ajouté à leurs propres ouvrages tous ceux du siècle et du peuple qu'ils représentent dans l'histoire. Le premier encore il a discuté les temps primitifs et les lois fondamentales de Rome, et il a indiqué à la critique moderne quelques-uns de ses plus beaux points de vue: tels sont les mérites de Vico; ils justifient sa haute renommée.

Le vice fondamental de la *Science nouvelle* est la prépondérance de l'élément politique, et l'omission presque complète de deux éléments, l'art et la philosophie. Il était naturel aussi que celui qui parmi les éléments de l'histoire avait vu surtout l'élément politique, considérât surtout les époques où cet élément joue un rôle important, et négligeât celle que domine en général la religion, savoir, l'époque orientale. La *Science nouvelle* a un autre défaut. Sans doute chaque peuple a son plan, et parcourt un cercle, le cercle qu'a décrit Vico; chaque peuple a son point de départ, son milieu, sa fin; chaque peuple a son progrès, son histoire; mais l'humanité n'a-t-elle pas son progrès, son histoire aussi? Outre les lois communes qui les régissent, les différents peuples n'ont-ils pas d'autres rapports entre eux, des rapports de dissemblance quant à leur caractère, des rapports d'antériorité et de postériorité dans le temps, rapports qui ont leur raison et qui constituent des lois, et des lois nécessaires, lesquelles se rattachent à un plan plus vaste que celui de chaque peuple? Voilà ce que Vico n'a pas aperçu. La Grèce donnée, il en développe toute l'histoire; de même pour Rome, et de même pour le moyen âge. Mais quel est le rapport du moyen âge à Rome, et de Rome à la Grèce? Enfoncé dans les *ricorsi*, dans les retours périodiques des mêmes éléments dans chaque peuple, Vico oublie de rechercher ce qu'il avient de l'humanité elle-même de retours en retours; il assigne les lois de retour des mêmes éléments dans chaque peuple; mais il n'assigne pas les lois de ces différents retours entre eux par rapport à l'humanité tout entière. Ce n'est pas assez de répéter que l'humanité avance; il faut dire en vertu de quelle loi elle avance. Parler d'un progrès sans déterminer son mode et sa loi, c'est ne rien dire. En général, profond dans l'histoire de chaque peuple, dans la nature commune des nations, pour parler son langage, Vico est faible dans le développement progressif de l'humanité et dans la détermination des lois qui président à ce développement.

Tels sont, messieurs, les deux grands ouvrages par lesquels s'ouvre la science de l'histoire de l'humanité au XVIII[e] siècle. Ces deux ouvrages sont également vrais en eux-mêmes, et également incomplets, comme les deux poins de vue qu'ils représentent. Mais en se contredisant, ils se corrigent, et poussent avec une force égale à un point de vue plus compréhensif. Après avoir traversé et épuisé les deux grands points de vue exclusifs qui se présentent nécessairement à l'entrée de la carrière, il ne restait plus à la science de l'histoire qu'à sortir des points de vue exclusifs de la religion et de l'État, et de leur donner leur vraie place, et leur importance relative, dans un cadre plus vaste qui les comprît tous les deux, et qui comprît en même temps les autres éléments que Bossuet et Vico avaient sacrifiés. De là la nécessité de Herder.

Les deux premiers ouvrages dont je vous ai entretenus, messieurs, sont les points de départ, les premiers essais du génie de l'histoire; l'ouvrage de Herder est un monument qui indique une époque beaucoup plus avancée: il est venu un grand demi-siècle après les deux autres. En effet, tout ce qui manque à Bossuet et à Vico se trouve dans Herder; l'idée fondamentale de Herder, c'est précisément de rendre compte de tous

les éléments de l'humanité, ainsi que de tous les temps, de toutes les époques de l'histoire. C'est là ce qui donne à l'ouvrage de Herder une incontestable supériorité sur ceux de ses deux illustres devanciers. Vous y trouvez la religion, l'État, les deux points de vue de Vico et de Bossuet; et de plus vous y trouvez les arts, la poésie, l'industrie et le commerce, même la philosophie; aucun des éléments d'un peuple ou d'une époque n'est négligé. Et non-seulement vous y trouvez l'histoire de ces différents éléments dans les époques les plus connues de la civilisation, comme la Grèce, Rome et le moyen âge, mais vous les trouvez encore dans le monde de l'Orient, dans ce monde si peu connu du temps de Herder et où il a fait les premiers pas. Les races, les langues, les religions, les arts, les gouvernements, les systèmes de philosophie, tout a sa place dans l'histoire de l'humanité telle que l'a conçue Herder. Il faut dire encore qu'il ne s'est pas contenté de faire entrer dans les cadres de l'histoire tous les éléments de l'humanité et tous les temps, mais qu'il a bien vu et qu'il a montré que tous ces éléments se développent harmoniquement, et même qu'ils se développent progressivement. L'ouvrage de Herder est le premier grand monument élevé à l'idée du progrès perpétuel de l'humanité en tout sens et dans toutes les directions. J'ajoute que parmi les différentes parties dont se compose cet ouvrage, toutes celles qui dans chaque peuple se rapportent aux arts et à la littérature sont traitées de main de maître; non-seulement toutes les connaissances de son temps y sont résumées et habilement employées, mais il y a lui-même ajouté; c'est là que pour la première fois ont été bien expliquées les poésies primitives, surtout les poésies hébraïques et celles du moyen âge; c'est là que pour la première fois la poésie a été mise à sa véritable place, qu'on a ôté pour toujours aux chants populaires l'accusation de barbarie qui pesait sur eux, et qu'il a été prouvé que les poésies primitives des peuples sont des monuments aussi fidèles que brillants de leur histoire. Je ne veux pas oublier parmi les mérites de Herder celui d'avoir ajouté la plus haute importance au théâtre de l'histoire. Herder aussi a vu que dans ce monde l'homme ne pouvait se soustraire à l'influence des climats et des lieux, et la géographie physique a pour la première fois joué entre ses mains un grand rôle dans l'histoire. Ce sont là, messieurs, des titres supérieurs, tels que des défauts même graves ne peuvent les obscurcir.

Le plus grand défaut de Herder est d'avoir abordé l'histoire avec un système philosophique trop peu favorable à la puissance et à la liberté de l'homme. Herder, si grand poëte, est pourtant l'élève de la philosophie qui régnait de son temps, entre 1760 et 1780, je veux dire la philosophie de Locke; il a mis les couleurs brillantes de son génie sur cette philosophie un peu terne en elle-même; il a prêté son enthousiasme personnel à des idées qui n'en paraissent guère susceptibles. Il a très-bien vu les rapports intimes qui rattachent l'homme à la nature; mais il a trop regardé l'homme comme l'enfant et l'écolier passif de la nature. Il n'a pas fait une assez grande part à son activité, de sorte que lorsque les suggestions de la nature, de la sensibilité et de l'imagination, n'expliquent pas certains développements de la civilisation, au lieu de les rapporter à l'énergie de l'esprit humain, Herder a recours à des explications mystiques en contradiction avec la théorie générale et l'esprit de son ouvrage. Ainsi pour avoir fait l'homme trop passif, et presque exclusivement sensitif, il ne sait plus comment résoudre le problème des langues; et comme Rousseau, et depuis M. de Bonald, il le résout par le *Deus ex machinâ*. L'institution du langage, selon Herder, est d'institution divine; cela peut être; mais ce n'est pas moins un contre-sens dans l'ouvrage de Herder, où tout est expliqué humainement. Si Dieu intervient dans cette difficulté, il faut le faire intervenir dans d'autres difficultés qui ne sont pas moins grandes; et c'en est fait de l'idée fondamentale du livre.

Comme défaut secondaire, je remarque encore que si les arts et la littérature sont en général admirablement traités dans Herder, il y a d'autres parties qui le sont très-faiblement. Mais il est juste de se rappeler qu'à cette époque ces parties n'avaient été traitées nulle part d'une manière approfondie; et que toute histoire universelle est pour la profondeur de chaque partie nécessairement au-dessous des histoires spéciales, et les suit à une certaine distance. Enfin, le dernier défaut que je reprocherai à Herder, c'est le manque de précision et un certain caractère général d'indétermination et de vague, qui nuit à l'impression de ses grandes qualités. Herder admet un progrès continuel dans l'humanité, mais il en détermine mal les lois générales, et nullement les lois particulières. Il en résulte que les couleurs du livre sont extrêmement brillantes, mais qu'il y a plus d'éclat que de lumière. Il est fort naturel que Herder, plus littérateur que philosophe, au milieu de l'élégante société de Weymar, ait un peu travaillé pour les gens du monde; mais on ne peut pas à la fois charmer le monde et satisfaire la philosophie. Herder a évité les formules; on l'en a beaucoup loué; moi, je prends la liberté de lui en faire un grave reproche. Il ne s'agit pas de plaire en semblable matière, il s'agit d'instruire et d'éclairer. Or les formules sont l'expression la plus lucide de l'histoire, puisque c'est à cette condition seule (je ne parle pas ici des formules arbitraires, mais de celles qui sont les lois mêmes de l'esprit humain) que l'esprit humain peut se comprendre, lui, ses œuvres et son histoire.

Malgré ces défauts, l'ouvrage de Herder est encore le plus grand monument élevé à l'histoire de l'humanité jusqu'à nos jours; depuis il n'a été fait aucune grande tentative dans ce genre; aucun des ouvrages analogues qui ont paru, ou à côté de celui de Herder, ou un peu avant, ou un peu après, en Angleterre, en Écosse et en France, ne sont guère dignes d'un examen sérieux; je me contenterai de les mentionner. Voltaire a eu le mérite de songer à introduire dans l'histoire *les mœurs des nations* et les détails de la vie privée : c'est quelque chose. Voltaire, il faut le dire encore, a le sentiment de l'humanité; mais ce sentiment, mal dirigé par une critique sans exactitude et sans profondeur, dégénère constamment en déclamations assez bonnes dans d'assez mauvaises tragédies, mais qui ne valent rien dans l'histoire, où la passion et le sentiment doivent faire place à l'intelligence. D'ailleurs, quand on s'emporte si violemment contre ce qui a gouverné si longtemps l'espèce humaine, au fond c'est l'humanité qu'on accuse; car enfin un État, une religion ne s'établit pas, ne se soutient pas toute seule; il faut qu'elle trouve quelque consentement parmi les hommes. Il est vrai que sur la fin de son existence elle essaye souvent de s'en passer; mais d'abord elle n'a pu s'établir que par là; et je ne dis pas seulement par le consentement, mais par l'approbation, par la confiance et par l'amour, en un mot, par la sympathie des masses avec les lois religieuses ou politiques qui leur étaient annoncées.

Il n'est pas possible non plus de prendre au sérieux l'ouvrage tant vanté de Fergusson sur *la société civile*, ouvrage sans aucun caractère, où règne un ton de moralité fort estimable, mais où la faiblesse des idées le dispute à celle de l'érudition.

Parmi les écrits de cette époque il faut distinguer, messieurs, celui d'un jeune homme qui, étudiant alors en Sorbonne, y composa, pour sa licence, deux discours en latin sur l'histoire de l'humanité dans ses rapports avec l'histoire du christianisme et celle de l'Église. Il y a plus d'idées dans ces deux discours du jeune séminariste que dans les deux longs ouvrages de Voltaire et de Fergusson; et s'il n'avait pas été enlevé par la politique à l'histoire et à la philosophie, je ne doute pas que le licencié de la Sorbonne ne se fût assis à côté de Montesquieu, et qu'il n'eût donné un grand homme de plus à la France. On voit que je veux parler de Turgot. Condorcet, ami et disciple de Voltaire et de Turgot tout ensemble, a déposé quelque chose du caractère de ses deux maîtres dans l'écrit intéressant qu'à la veille de périr il légua à la postérité. Cet écrit respire un sentiment d'humanité qui anime et colore chaque page, et demande un peu grâce pour les déclamations, qui étaient alors à la mode, et pour l'absence complète de critique et d'érudition. Cependant je ne puis m'empêcher de regretter qu'on mette de trop bonne heure l'*Esquisse* de Condorcet entre les mains de la jeunesse; c'est lui donner une très-mauvaise nourriture. Ce qu'il faut aux jeunes gens, messieurs, ce sont des livres savants et profonds, même un peu difficiles, afin qu'ils s'accoutument à lutter avec les difficultés, et qu'ils fassent ainsi l'apprentissage du travail et de la vie; mais en vérité c'est pitié que de leur distribuer sous la forme la plus réduite et la plus légère quelques idées sans étoffe, de manière à ce qu'en un jour un enfant de quinze ans puisse apprendre ce petit livre, le réciter d'un bout à l'autre, et croire savoir quelque chose de l'humanité et du monde. Non, messieurs, les hommes forts se fabriquent dans les fortes études; les jeunes gens qui parmi vous se sentent de l'avenir doivent laisser aux enfants et aux femmes les petits livres et les bagatelles élégantes : ce n'est que par l'exercice viril de la pensée que la jeunesse française peut s'élever à la hauteur des destinées du XIXe siècle. (*Applaudissements.*) Je m'explique ainsi d'autant plus volontiers que je me plais à reconnaître dans l'ouvrage de Condorcet, comme dans celui de Voltaire, un sentiment très-vrai d'humanité, malheureusement égaré par l'absence d'érudition et la déclamation. D'ailleurs, tout ce qu'il y a de bon, tout ce qu'on a le plus vanté dans l'*Esquisse* de Condorcet se trouve dans Herder, savoir, le sentiment de l'humanité, l'idée d'un progrès perpétuel, et cet ardent amour de la civilisation qui, dans Herder, est porté jusqu'à l'enthousiasme; dans Vico, l'enthousiasme n'est pas dans la forme, mais il est dans le fond. Voilà de ces ouvrages que je recommande à mes jeunes auditeurs; ils ne les étudieront pas sans y contracter un amour plus éclairé de l'humanité et de la civilisation, de tout ce qui est beau et de tout ce qui est honnête; et je me félicite moi-même d'avoir encouragé mes deux jeunes amis, MM. Michelet et Quinet, à donner à la France Vico et Herder.

Depuis Herder, messieurs, qu'a-t-on fait, et que reste-t-il à faire? Sans doute il reste au XIXe siècle à élever un monument nouveau qui soit supérieur à celui de Herder de toute la supériorité qu'un nouveau siècle doit avoir sur un siècle qui n'est plus; les voies sont préparées à une nouvelle philosophie de l'histoire, qui, évitant les points de vue exclusifs de Bossuet et de Vico, et fidèle à l'esprit d'universalité de Herder, approfondisse davantage ce que Herder a trop effleuré, et substitue au vague et à l'indétermination des idées une précision et une rigueur véritablement scientifiques. Mais en attendant que les travaux accumulés de l'Europe savante produisent un pareil ouvrage, on a fait après celui de Herder la seule chose qu'il y eût à faire; on a décomposé cet ouvrage pour le mieux recomposer un jour. Le succès de l'ou-

vrage de Herder fut immense : dès son apparition les plus beaux génies furent frappés et des idées générales qu'il renfermait et même de la manière dont quelques parties étaient traitées, savoir, les arts et la poésie ; et le mouvement historique s'accroissant rapidement, on partit du point où il s'était arrêté en chaque genre pour faire de nouvelles recherches, et aller plus loin dans la route qu'il avait tracée. Ses inspirations fécondèrent toutes les branches spéciales de l'histoire, et à l'histoire universelle succédèrent des histoires approfondies de chacun des éléments de l'humanité et de chacune de ses grandes époques. Or lorsque aujourd'hui la critique, éclairée par les travaux des quarante dernières années, se remet en présence de l'ouvrage primitif qui les a inspirés, elle ne retrouve plus le premier enthousiasme, ce qui est impossible, à moins que la science n'ait pas avancé, et dans sa sévérité elle touche presque à l'injustice. Mais il ne faut pas oublier que c'est un monument construit et élevé par les mains d'un seul homme, et de 1760 à 1780. Depuis, tout a marché, grâce à Dieu ; tandis que l'ouvrage de Herder est resté à la même place. Pour l'histoire des religions, par exemple, sans parler du petit chef-d'œuvre de Lessing, intitulé *Éducation du genre humain*, le grand ouvrage de Creuzer qu'un digne élève de l'école normale a donné à la France, a laissé fort en arrière celui de Herder. Winkelman et M. Quatremère de Quincy l'ont également surpassé, pour ce qui se rapporte aux arts de la Grèce. MM. de Schlegel, que Herder a produits peut-être, ont pénétré bien plus avant que leur maître dans la littérature grecque et romaine. Heeren, dans son excellent ouvrage sur les relations commerciales des peuples anciens, a fait aussi de nouveaux pas dans la connaissance de cette branche importante de l'histoire de l'humanité. Montesquieu a traité de l'*Esprit des lois* avec tout autrement d'étendue et de profondeur. Enfin la partie de l'ouvrage de Herder qui regarde l'histoire des systèmes philosophiques est aujourd'hui, il faut le dire, au-dessous de l'état de nos connaissances ; mais il y aurait la plus grande injustice à demander à celui qui est le père de tous ces travaux partiels la même profondeur de savoir et de critique dans l'ensemble que ses successeurs ont portée dans les différentes parties. Il y aura toujours, messieurs, quelque chose d'un peu superficiel, ou au moins d'insuffisant dans toutes les histoires universelles, comme il est du sort des histoires particulières de ne pas joindre toujours à la solidité de la critique et de l'érudition, des vues spéculatives qui embrassent un vaste horizon.

Tel est aujourd'hui l'état de la science historique en Europe : de grands et solides travaux ont été entrepris et accomplis sur chaque partie, sur chaque époque ; il reste à les réunir, et de toutes ces pièces particulières à former un grand tout qui joigne la solidité des histoires particulières à la supériorité des vues générales, qui, après avoir été, comme l'ouvrage de Herder, le centre de tous les travaux partiels antérieurs et la mesure de l'état des connaissances humaines à ce moment, devienne à son tour un point de départ pour une décomposition nouvelle et de nouveaux travaux spéciaux, plus exacts encore et plus approfondis que les précédents, qui amèneront la nécessité d'un résumé nouveau, d'une nouvelle histoire universelle supérieure à la précédente, et toujours ainsi, au profit de l'humanité et de la science. J'essayerai, messieurs, de vous présenter dans le cours de mon enseignement les résultats auxquels je suis parvenu sur l'histoire générale de l'humanité ; mais je m'efforcerai surtout de traiter avec soin et en détail la branche spéciale de l'histoire de l'humanité qui m'est confiée, savoir, l'histoire de la philosophie. Et pour achever cette introduction, je consacrerai la prochaine leçon à vous rendre compte des grands travaux dont l'histoire de la philosophie a été la matière depuis un siècle.

DOUZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Sujet de la leçon : Des grands historiens de la philosophie. — Conditions d'un grand développement de l'histoire de la philosophie : 1° un grand développement de la philosophie elle-même ; 2° un grand développement de l'érudition. — Le premier mouvement de la philosophie moderne a été le cartésianisme ; le cartésianisme devait produire et il a produit une histoire de la philosophie qui le représente. — Brucker. Son caractère général ; ses mérites et ses défauts. — Le second mouvement de la philosophie moderne est la lutte du sensualisme et de l'idéalisme à la fin du XVIII[e] siècle. De là deux histoires de la philosophie dans des directions opposées : Tiedemann et Tennemann. Leur caractère général. Leurs mérites et leurs défauts. — État présent des choses.

Messieurs,

Si dans l'individu la réflexion est la faculté qui entre la dernière en exercice, et si dans un peuple et dans une époque, la philosophie, qui représente la réflexion, se développe après tous les autres éléments de ce peuple et de cette époque, et si c'est du XVIII[e] siècle que date la culture approfondie de l'histoire en

général, la conséquence est que l'histoire de la philosophie, qui marche à la suite de l'histoire des autres branches de la civilisation, ne devait avoir sa place qu'au xviiie siècle. Le xviiie siècle a pour caractère éminent parmi tous les siècles le sentiment de l'humanité. C'est au xviiie siècle que pour la première fois en grand l'humanité a commencé à s'intéresser à elle-même. Elle s'y serait donc manqué à elle-même, si elle avait négligé l'étude et l'histoire de ce qu'il y a de plus important en elle, l'histoire de la réflexion, de la raison, de la philosophie. Mais outre cette raison générale, des causes spéciales, plus actives et plus fécondes, développèrent au xviiie siècle l'histoire de la philosophie.

Recherchez, je vous prie, à quelle condition on peut s'intéresser à l'histoire d'une science quelconque. A une condition, savoir, qu'on s'intéressera à cette science. Faites la supposition d'une science décriée et presque totalement négligée; certes il faudrait avoir un bien grand luxe de curiosité pour s'intéresser à l'histoire d'une pareille science et pour s'en occuper. Remarquez que l'histoire n'est pas chose facile; qu'elle exige des travaux longs et pénibles, dans lesquels on ne s'engage pas sans un grave motif, et ce motif ne peut être autre que le vif intérêt que la science nous inspire. Et non-seulement la culture d'une science est une condition nécessaire pour qu'on puisse s'intéresser au passé et à l'histoire de cette science, mais c'est aussi une condition indispensable pour qu'on puisse comprendre ce passé, cette histoire. Mettez un homme qui n'ait pas cultivé les mathématiques en présence de l'ouvrage d'Euclide; d'abord il ne s'y intéressera pas, ensuite il n'y pourra rien comprendre. Cela est évident pour les mathématiques; cela n'est pas moins vrai pour les sciences morales, pour la jurisprudence, la législation, l'histoire politique en général. Comment celui qui n'est pas familier avec les idées sur lesquelles roulent les sciences morales, qui n'a pas médité sur les problèmes qu'elles renferment, pourra-t-il comprendre les solutions qui en ont été données dans les différents siècles? Il en est de même, et à plus forte raison, de la philosophie. Il serait étrange qu'on pût comprendre les livres des philosophes sans avoir étudié les questions philosophiques. Ici plus qu'ailleurs l'intelligence historique est en raison directe de l'intelligence scientifique. Il suit de là que dans toute époque où la philosophie elle-même n'aura pas excité un haut intérêt et n'aura pas été cultivée avec le plus grand soin, on ne se sera guère intéressé à l'histoire de la philosophie, et on n'aura pu la comprendre. Au contraire, supposez une époque où la philosophie fleurisse, il est infaillible que là fleurisse aussi l'histoire de la philosophie. Un grand mouvement philosophique est la condition *sine quâ non* et en même temps le principe certain d'un mouvement égal dans l'histoire de la philosophie. Tout grand mouvement spéculatif contient en soi, et tôt ou tard produit nécessairement son histoire de la philosophie, et même une histoire de la philosophie qui le réfléchit, qui lui est conforme; car ce n'est jamais que sous le point de vue de nos idées propres que nous nous représentons les idées des autres. Appliquons ceci au xviiie siècle.

Pour savoir si au xviiie siècle il a pu y avoir de grandes histoires de la philosophie, et quel a dû être le caractère de ces différentes histoires, il faut rechercher si le xviiie siècle a produit de grands mouvements philosophiques, et quel a été le caractère de ces mouvements. Or, messieurs, le xviiie siècle a donné une vaste impulsion à la philosophie, donc l'histoire de la philosophie a dû y prendre un grand développement, et le xviiie siècle ayant produit des écoles philosophiques très-diverses, le xviiie siècle a dû avoir des histoires de la philosophie très-diverses. On peut à volonté étudier les différentes grandes histoires de la philosophie dans les écoles philosophiques qui ont dû les produire, comme on étudie les effets dans leurs causes; ou, comme on étudie les causes dans leurs effets, on peut suivre les grandes écoles philosophiques dans leurs résultats derniers, dans leurs histoires de la philosophie. Ainsi, pour étudier et pour caractériser les différentes grandes histoires de la philosophie que le xviiie siècle a produites et léguées au xixe, il est de toute nécessité que nous jetions un coup d'œil sur les grandes écoles philosophiques qu'a produites le xviiie siècle.

L'histoire moderne n'est pas autre chose que le développement des éléments dont se compose le moyen âge; la philosophie moderne ne peut donc être autre chose que le développement de la philosophie du moyen âge. Tout développement implique une métamorphose, un changement de forme. La philosophie moderne ne pouvait sortir du moyen âge qu'en en dépouillant la forme. Et quelle était la forme de la philosophie du moyen âge? La soumission à une autorité autre que la raison. Quel est le caractère de la philosophie moderne? La soumission à la seule autorité de la raison. Maintenant quel est le mouvement philosophique qui opéra cette révolution décisive? Quel est le mouvement philosophique qui remplit de l'éclat de son principe et de la variété féconde de ses conséquences le xviie siècle et le commencement du xviiie? C'est la philosophie de Descartes. Dans toute philosophie il faut rechercher trois choses : 1° le caractère général, la forme de cette philosophie; 2° sa méthode positive; 3° les résultats ou le système auquel aboutit l'application de cette méthode. La forme et le caractère de la philosophie de Descartes, c'est l'indépendance, la négation de toute autre autorité que celle de la réflexion et de la pensée. La méthode de Descartes, c'est la psychologie, le compte que l'on se

rend à soi-même de ce qui se passe dans l'âme, dans la conscience, qui est la scène visible de l'âme. En effet, dire, comme l'a fait Descartes, que nous ne pouvons rien savoir des existences extérieures et de la nôtre même que par la pensée, laquelle se manifeste nécessairement dans la conscience, c'est dire que le point de départ de toute vraie connaissance est l'analyse de la pensée, c'est-à-dire de la conscience; telle est la méthode de Descartes. Je ne peux rien savoir, pas même que je suis, que parce que je pense; donc l'étude de la pensée est le point de départ unique dans l'étude de la connaissance humaine. Or, messieurs, tout comme le caractère, la forme extérieure de la philosophie cartésienne, est et sera le caractère constant de la philosophie moderne, de même la méthode cartésienne est la seule méthode moderne légitime. Nous sommes tous des enfants de Descartes à ce titre que l'autorité philosophique, que nous acceptons tous, est la raison, et que le point de départ de toute étude philosophique est pour nous l'analyse de la conscience, de cette conscience que chacun de nous porte avec lui-même, qui est le livre constamment ouvert sous nos yeux, et dont une saine philosophie ne doit être qu'un développement et un commentaire. La méthode psychologique a été mise au monde par Descartes, et elle n'abandonnera jamais la philosophie moderne, à moins que la philosophie moderne ne consente à s'abdiquer elle-même.

Mais n'oubliez pas, messieurs, que toute méthode naissante est faible; n'oubliez pas qu'une révolution n'atteint pas d'abord toutes ses conséquences. Il en a été ainsi de la révolution cartésienne; elle a eu ses commencements, et n'a pas débuté par la fin. La méthode de Descartes, cette méthode si ferme sur laquelle repose la philosophie moderne, a chancelé et presque trébuché dès ses premiers pas. Certes, je suis loin de penser qu'il n'y ait pas dans les résultats ontologiques de la philosophie cartésienne, des points de vue admirables et éternellement vrais; mais, on ne peut le nier, dans plusieurs cas et dans la plus grande partie de son système, Descartes, parti de l'observation intérieure, aboutit à l'hypothèse. Celui qui avait rejeté toute autre autorité que celle de la pensée, embarrassé qu'il est de trouver dans la pensée seule, dans la seule conscience, parce qu'il ne l'avait pas suffisamment interrogée, la raison de l'existence du monde extérieur qui nous entoure, et cependant ne voulant ni ne pouvant détruire la persuasion irrésistible de cette existence, l'admet, et sur la foi de qui? sur la foi de Dieu, de ce Dieu qu'il avait d'abord écarté, et qu'il n'a pas encore démontré, et qui, par conséquent, n'est encore qu'une supposition gratuite. Descartes en appelle à la véracité divine pour autoriser la vérité des impressions qui nous attestent la réalité du monde extérieur. C'est une pure hypothèse; et voyez quelle est sa nature. Elle est un peu théologique; de sorte qu'après avoir débuté par l'observation de la conscience, il aboutit assez promptement à une hypothèse ontologique non justifiée, à une hypothèse qui a précisément le caractère de la vieille philosophie combattue par Descartes, c'est-à-dire un caractère théologique.

Descartes a régné dans l'Europe entière pendant un grand demi-siècle. En France Malebranche, en Hollande Spinosa, en Irlande Berkley, qu'il faut rapporter à l'école de Descartes, en Allemagne Leibnitz; tels sont les grands hommes que la philosophie de Descartes a formés et donnés au monde. Or tous sont plus ou moins pénétrés de l'esprit de la méthode de Descartes, et tous comme Descartes aboutissent plus ou moins rapidement à des hypothèses, et à des hypothèses plus ou moins théologiques. Il suffit de rappeler la vision en Dieu de Malebranche, l'idéalisme de Berkley, l'harmonie préétablie de Leibnitz. Ce sont là les premiers fruits du cartésianisme. N'oubliez pas encore que Descartes, après avoir proclamé l'analyse de la pensée, comme le véritable point de départ de la philosophie, à peine le premier pas achevé, avait fait route en quelque sorte par la géométrie. La pensée donnée, et l'existence personnelle avec elle, ce n'est pas l'induction, c'est la déduction qu'il emploie, avec tout son cortége, qui est nécessairement géométrique. Le grand penseur est parti de la pensée; le grand géomètre a jeté sur la pensée la forme de la géométrie. Il en a été ainsi de tous ses successeurs : tous sont des géomètres. Berkley, Malebranche, Spinosa, sans être des mathématiciens du premier ordre, possédaient en ce genre toutes les connaissances de leur temps; Leibnitz est le génie même des mathématiques. Tous ont recherché et poussé jusqu'à l'abus la rigueur apparente de la démonstration géométrique.

Les hommes supérieurs que je viens de vous rappeler n'avaient répandu la philosophie cartésienne que dans l'élite des penseurs. Il restait à faire descendre cette philosophie, avec tout ce qu'elle avait de bon et d'imparfait, dans des régions inférieures; il restait à pénétrer les générations nouvelles de son esprit, et à lui donner l'avenir en la faisant entrer dans les écoles. Descartes était un gentilhomme et un militaire, faisant ses livres et les léguant à la postérité sans se soucier beaucoup de leur succès; Malebranche était un moine, Berkley un grand évêque, Spinosa un solitaire, Leibnitz un homme d'État qui n'a même laissé que des fragments en tout genre. Il fallait au cartésianisme un grand professeur : telle est la place et la destinée de Wolf. Wolf est le représentant de la philosophie cartésienne dans l'école. La méthode de Descartes est enfin consacrée; la psychologie constitue pour ainsi dire officiellement la base et le point de départ de toute

bonne philosophie ; car, on ne peut trop le répéter, si c'est à un temps plus rapproché de nous qu'il faut rapporter le progrès et le perfectionnement de la méthode psychologique, la gloire de l'invention et du premier emploi de la méthode appartient à Descartes. Wolf a donc une psychologie régulière, dans laquelle on trouve tout ce qu'il pouvait y avoir de psychologique dans le premier mouvement cartésien. La philosophie de Descartes prit entre les mains de Wolf la forme qu'elle recevra toujours des mains d'un professeur, un appareil un peu pédantesque. Déjà Descartes et ses successeurs inclinaient à la forme géométrique ; cette forme prit un caractère exclusif dans les écrits et dans l'enseignement de Wolf. Tout y procède par principes, par axiomes, par définitions et par corollaires. Après être sortie de l'école, la philosophie y est rentrée. D'un autre côté, si l'indépendance d'esprit est entière dans Wolf, si la philosophie y est séparée de la théologie, elle n'en a pas moins à son insu un caractère semi-théologique. Wolf est leibnitzien, et l'on connaît la haute orthodoxie de Leibnitz. Ainsi vont les révolutions ; elles s'élancent d'abord par delà leur but, puis elles viennent se rasseoir tout près de leur point de départ. Elles ne reculent jamais ; mais après bien des mouvements, il leur suffit d'avoir fait un pas, et de pas en pas l'humanité se trouve un jour avoir fait bien du chemin. Mais elle ne fait qu'un pas à la fois. Le premier mouvement cartésien finit à Wolf ; là, son cercle est accompli ; il est arrivé à son dernier terme en toutes choses ; sa forme, sa méthode, sa doctrine, en mal comme en bien, ont trouvé leur dernier développement.

Que restait-il à faire au cartésianisme après Wolf ? Il ne lui restait qu'une seule chose à faire, une histoire de la philosophie. Toutes les conditions y étaient : immense intérêt répandu sur les matières philosophiques par une génération de grands hommes, méthode nouvelle qui devait provoquer une haute curiosité de connaître les méthodes diverses avec lesquelles les devanciers du cartésianisme avaient opéré en philosophie ; système complet, psychologique, logique, ontologique, cosmologique, mathématique, de manière que dans tous les systèmes que le passé pouvait présenter, il n'en était pas un seul que ne pût aborder, embrasser et mesurer la philosophie nouvelle.

Une seule condition à remplir restait encore. Pour écrire l'histoire de la philosophie il ne suffit pas qu'on s'intéresse au passé et qu'on soit capable de le comprendre, il faut encore qu'on le connaisse et qu'on le connaisse parfaitement ; il faut donc des études variées et profondes, des recherches pénibles ; en un mot, l'érudition est une condition extérieure qui doit se joindre aux conditions intrinsèques que je vous ai rappelées, afin qu'une histoire de la philosophie soit possible. Or ces conditions étaient admirablement remplies en Allemagne du temps de Wolf : tout le monde sait que l'Allemagne est le pays classique de l'érudition et de la critique historique.

De ces diverses raisons rassemblées et combinées résulte la nécessité d'une histoire de la philosophie, et la nécessité de Brucker. Brucker est le représentant du premier mouvement de la philosophie moderne dans l'histoire de la philosophie. Là est aussi la nécessité de ses mérites et de ses défauts. Le mérite éminent que présente dès le premier aspect le grand ouvrage de Brucker, c'est d'être complet. L'*Historia critica philosophiæ* commence presque avec le monde et le genre humain, et ne se termine qu'aux derniers jours de la vie de l'historien. C'est merveille avec quel soin Brucker a recherché les premières traces de la philosophie : il commence au déluge, d'où résulte *philosophia diluviana ;* il a même essayé de remonter au delà, d'où résulte *philosophia antediluviana.* La jeune Amérique n'a pas échappé non plus aux regards attentifs de Brucker ; il cherche dans ses parties les plus barbares des vestiges philosophiques. On ne saurait avoir plus de respect pour la raison, pour la philosophie, pour l'humanité ; et, à ce titre, Brucker mérite aussi au plus haut degré le respect de tout ami de l'humanité et de la philosophie. Il a abordé, parcouru, exposé tous les systèmes et tous les siècles. Et il ne s'agit pas ici de quelques aperçus superficiels ; l'érudition consciencieuse de Brucker a tout approfondi. Brucker a lu avec le plus grand soin tous les ouvrages dont il parle, ou quand il n'a pu s'en procurer quelques-uns, ce qui était inévitable, il n'en parle que sur des renseignements précis, avec des autorités qu'il a soin d'énumérer, afin de ne pas induire en erreur. Brucker est certainement un des hommes les plus savants de son temps. Son impartialité n'est pas moindre que son érudition. Voyez quels longs et fidèles extraits il donne de chaque doctrine qu'il divise et subdivise en différents points, en un certain nombre d'articles classés et numérotés dans un ordre qui ne semble rien laisser à désirer. En général l'ordre est un des grands mérites de Brucker. Il suit l'ordre chronologique, l'ordre même dans lequel il a été donné à l'humanité de se développer ; et en effet tout autre est une injure à l'humanité, une sorte d'impiété philosophique. Brucker présente scrupuleusement tous les systèmes dans la série des temps et la succession de leur développement réel, avec des classifications claires et précises dont la rigueur apparente rappelle Wolf, et nous avertit que Brucker est dans l'histoire le représentant d'une école de géomètres.

Les vices de l'ouvrage de Brucker tiennent à l'exagération de ses meilleures qualités. Brucker est complet, mais il l'est avec luxe. Comme je l'ai dit, il remonte

avant le déluge, et il se perd dans les recherches les plus minutieuses sur ce qu'il appelle *philosophia barbarica* et *philosophia exotica*. De là il arrive que, quoiqu'il ait séparé la philosophie de la théologie, le soin d'être complet le conduit quelquefois à oublier la sévérité de cette division. En effet, s'il y a un peu de philosophie dans l'humanité naissante, il y a beaucoup plus de religion et de mythologie; et le savant Brucker, qui ne mêle jamais ces deux choses dans le corps de l'histoire, les confond à son origine. Il raconte les mythes de la Perse, de la Chaldée, de la Syrie qu'il donne pour des systèmes philosophiques. Brucker est plein d'érudition, mais il manque de critique; il cite avec le plus grand soin toutes ses sources, toutes ses autorités; mais il ne les discute guère, et s'appuie souvent sur des autorités plus qu'incertaines et sur des monuments d'une authenticité très-suspecte. Enfin, si j'ai rendu justice à l'ordre qui règne dans l'histoire de Brucker, je dois ajouter que cet ordre est plus apparent que réel. Brucker suit l'ordre chronologique, mais matériellement, sans en comprendre la profondeur; il ne voit pas que l'ordre extérieur de succession dans le temps renferme un véritable ordre de génération, et la relation de la cause à l'effet; il n'a pas vu que chaque système, que chaque époque philosophique est cause relativement au système et à l'époque qui suit, de sorte que l'ensemble des systèmes est une série de causes et d'effets unis par des rapports nécessaires, lesquels sont les lois de l'histoire. Toutes ces choses ont échappé à Brucker, qui ne voit dans la succession des systèmes qu'une juxtaposition fortuite. L'ordre de Brucker n'est donc qu'une confusion véritable masquée sous l'appareil géométrique du wolfianisme, sous des classifications, des divisions et subdivisions qui ont l'air de ressembler à un plan nécessaire, mais qui ne contiennent réellement aucun plan. En résumé, Brucker représente dans l'histoire de la philosophie la première révolution qui a arraché la philosophie au moyen âge; cette première révolution, si glorieuse pour l'esprit humain, a engendré la philosophie moderne, mais elle ne l'a pas achevée. De même l'*Historia critica philosophiæ* est un monument admirable d'étendue, d'érudition et de clarté apparente, mais ce n'est et ce ne pouvait pas être le dernier mot de l'histoire de la philosophie. Élève du XVIIe siècle, Brucker florissait au commencement et au milieu du XVIIIe. Brucker est le père de l'histoire de la philosophie, comme Descartes est celui de la philosophie moderne. Son ouvrage a été la base de tous les travaux contemporains du même genre. Ces travaux manquant de caractère propre, nous ne nous en occuperons point ici. L'histoire n'est pas une chronique, messieurs; elle ne relève que ce qui a un caractère décidé. Pour trouver, après Brucker, de nouvelles histoires de la philosophie, qui aient un caractère historique, il faut s'adresser aux nouveaux mouvements philosophiques qui sont sortis de la révolution cartésienne, et qui remplissent et partagent la dernière moitié du XVIIIe siècle.

L'esprit humain devait faire un nouveau pas. La civilisation moderne devait avancer et la philosophie avec elle. Le résultat de la révolution cartésienne avait été d'éclaircir le chaos de la scolastique; mais les ténèbres d'un si long passé étaient trop épaisses pour se dissiper en une fois et en un jour; et la philosophie de Descartes, après avoir étonné et remué le XVIIe siècle, ne suffisait plus au XVIIIe. Dans le vaste cadre du cartésianisme, tel que l'avait laissé Wolf, coexistaient et cohabitaient paisiblement deux points de vue différents, deux philosophies, et celle qui, trouvant dans la conscience un élément passif et fatal qu'elle ne peut pas rapporter à la pensée libre, le rapporte au monde extérieur, et considère particulièrement ce côté de l'âme et des choses; et en même temps cette autre philosophie qui, trouvant aussi dans la conscience des phénomènes très-différents de ceux de la sensation, les rapporte à la pensée, et néglige tout le reste pour s'arrêter surtout à la pensée. Ces deux philosophies coexistaient dans le wolfianisme, par conséquent elles n'avaient pas reçu, elles n'avaient pas pu recevoir leur complet développement. Pour que les puissances cachées qui résidaient en elles pussent se montrer et se développer pleinement, il fallait que chacune de ces philosophies se développât d'une manière exclusive. De là la nécessité de deux mouvements opposés qui manifestassent dans toute leur étendue et dans toute leur énergie les deux éléments qui se trouvaient dans le wolfianisme; de là la nécessité de l'empirisme et de l'idéalisme, non plus enveloppés l'un dans l'autre de manière à ce que ni l'un ni l'autre n'eût et ne connût son vrai caractère, mais complétement développés et par conséquent divisés, en pleine contradiction l'un avec l'autre, et dans cette guerre puissante et féconde qui remplit la fin du XVIIIe siècle et que le XIXe a trouvée dans le monde en y arrivant. Je signalerai rapidement chacun de ces systèmes et le suivrai dans l'histoire de la philosophie à laquelle chacun d'eux devait aboutir.

Locke, messieurs, est aussi un enfant de Descartes; il est pénétré de l'esprit de sa méthode; il rejette toute autre autorité que celle de la raison, et il part de l'analyse de la conscience; mais au lieu de voir dans la conscience tous les éléments qu'elle comprend, sans rejeter entièrement l'élément intérieur, la liberté et l'intelligence, il considère plus particulièrement l'élément extérieur; il est surtout frappé de la sensation; la philosophie de Locke est une branche du cartésianisme, mais c'en est une branche partielle et exclu-

sive. Cette philosophie devait avoir son développement; mais c'est un fait qu'elle ne l'a pas eu dans le pays de son auteur. L'Angleterre, messieurs, est une île assez considérable ; en Angleterre tout est insulaire, tout s'arrête en certaines limites : rien ne s'y développe en grand. L'Angleterre n'est pas destituée d'invention ; mais l'histoire déclare qu'elle n'a pas cette puissance de généralisation et de déduction qui seule pousse une idée, un principe à son entier développement, et en tire tout ce qu'il renferme. Comparez la révolution politique de l'Angleterre avec la nôtre, et voyez la profonde différence de leurs caractères : d'un côté tout est local et part de principes secondaires ; de l'autre tout est général et idéal. Or, pour que le principe de la réforme politique anglaise se répandît dans le monde et portât ses fruits, il avait fallu que ce principe passât le détroit et se développât ailleurs, de même il fallait que le principe de la philosophie de la sensation passât le détroit et arrivât chez un peuple qui, par une foule de raisons, par sa langue presque universelle, par sa situation géographique centrale, par son caractère à la fois décidé et flexible, par la netteté et l'énergie de sa pensée, ne reculant jamais devant les conséquences quelles qu'elles soient d'un principe, et doué au plus haut degré de la faculté de généraliser ses idées, est par conséquent le plus propre à les répandre ; car une idée est admise par d'autant plus de monde qu'elle est plus générale, qu'elle est moins locale et moins étroite. Il a donc fallu que la philosophie de Locke passât en France; c'est là seulement qu'elle a porté ses fruits ; c'est de là qu'elle s'est répandue dans toute l'Europe.

La philosophie de la sensation est encore incertaine dans Locke : le philosophe anglais fait jouer à la sensation un grand rôle, mais il a une place aussi pour la réflexion. Ce fut un Français qui donna à la philosophie de Locke son vrai caractère et son unité systématique, en supprimant le rôle insignifiant et équivoque que Locke avait laissé à la réflexion. Condillac démontra que, puisque la réflexion de Locke n'avait pas de vertu qui lui fût propre, pas d'idées, pas de lois qu'elle tirât de son propre fonds et qu'elle ajoutât et imposât à la sensation, une pareille réflexion n'était guère autre chose que la sensation elle-même un peu modifiée ; il démontra que les différents modes de la réflexion qui, selon Locke, constituent toutes les facultés humaines, n'étaient que les divers modes de la sensation, de sorte que la sensation, soit dans sa forme primitive d'impression organique, soit sous la forme de l'abstraction et de la généralisation, est l'élément unique, et même l'unique instrument de la connaissance. En effet, dans Condillac, une fois la sensation donnée par le monde extérieur, elle fait toute seule ses affaires ; elle devient, au moyen de certaines circonstances, attention, comparaison, raisonnement ; elle devient toute l'intelligence et même toute la volonté ; elle devient toute la conscience, l'âme tout entière. Qu'est-ce alors que l'âme ? La collection des sensations généralisées ou non, mais toujours sans unité, sans substance, sans force causatrice. Je signale la marche de Condillac, je ne la critique pas ; je vous prie, au contraire, de remarquer l'audace systématique qu'il a fallu à Condillac pour tout ramener à la sensation, et pousser la philosophie de Locke à ses vraies et nécessaires conséquences. Sous ce rapport, messieurs, le *Traité des sensations* est un véritable monument historique. Condillac avait donné à la philosophie de la sensation sa métaphysique; il lui fallait une morale. Helvétius la lui a donnée. Les sensations, outre le caractère qu'elles ont de se rapporter à certains objets ou de ne s'y rapporter pas, outre leur propriété représentative, ont aussi leur propriété affective ; elles ont la propriété d'être agréables ou désagréables, d'exciter le plaisir ou la peine. Eh bien, évitez les sensations qui pourraient vous donner de la peine, recherchez les sensations qui pourraient vous donner du plaisir ; voilà la morale tout entière dans son principe le plus général. Saint-Lambert s'est chargé de tirer de ce principe les applications les plus positives, et d'en composer un véritable code, dont le plaisir et la volupté sont les fondements, et l'utilité personnelle le dernier corollaire. Il y a plus : il fallait encore que cette morale eût sa politique ; elle l'a eue, et il a été déclaré, décrété même que, l'individu n'ayant d'autre loi que son intérêt bien ou mal entendu, une collection d'individus n'en pouvait avoir d'autre, qu'ainsi ces collections plus ou moins considérables d'individus qu'on appelle les peuples n'avaient pas d'autre loi que leur volonté, c'est-à-dire, dans le système régnant, leurs désirs, c'est-à-dire leur bon plaisir, et qu'en un mot, la souveraineté du peuple était le seul dogme politique légitime. On a appliqué la même théorie à toutes les sciences, à la médecine, par exemple ; et comme en métaphysique le moi ou l'âme n'était que la collection de nos sensations, en physiologie la vie n'a plus été que la collection des fonctions, sans unité. L'harmonie de ces fonctions devient alors fort étrange, mais on a sauté à pieds joints sur toutes ces difficultés, et la médecine a eu sa philosophie tout empirique.

Il fallait bien qu'une telle école, si complète et d'un caractère si net et si prononcé, eût aussi une histoire de la philosophie qui lui fût conforme ; il le fallait, donc elle l'a eue. Mais, messieurs, n'oubliez pas la condition nécessaire pour qu'il s'élève quelque part une histoire de la philosophie, savoir, les habitudes laborieuses de l'érudition et même de la philologie ; car rien n'est plus pénible que l'histoire de la philosophie. Jugez combien il faut de courage et de patience

pour s'enfoncer dans l'étude de monuments écrits dans des langues savantes, souvent à moitié dégradés par le temps, et si difficiles à comprendre qu'aujourd'hui même, après un siècle entier d'efforts habilement dirigés, il est plus d'un monument important qu'on n'a pu encore déchiffrer et interpréter. Qu'on juge des autres difficultés! En vérité l'histoire de la philosophie est une immense entreprise! et peut-on s'y engager quand on est arrivé à un système qui fait mépriser tous les autres? Je ne veux pas précisément ériger en loi que le mépris du passé en engendre inévitablement la négligence et par conséquent l'ignorance, et qu'un système qui se résout dans le mépris des systèmes antérieurs ne peut avoir son histoire de la philosophie; je remarque seulement, en fait, que la philosophie de la sensation, qui appartient à l'Angleterre et à la France, n'a eu ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux pays son histoire de la philosophie; car je n'appelle pas histoire de la philosophie quelques assertions que Condillac a laissées tomber çà et là sur certains systèmes, et je n'appelle pas davantage histoire de la philosophie les extraits qu'il a plu à Diderot de tirer de l'excellent ouvrage de Brucker, sauf à y ajouter des déclamations ou des épigrammes. C'est là se moquer des travaux de ses semblables, ce n'est pas en faire l'histoire. Il fallait donc que le système de la sensation passât dans un pays où l'habitude et le goût de l'érudition lui permissent de se résoudre en une histoire de la philosophie; il fallait qu'il passât dans le pays de Brucker. Sans doute l'esprit de l'Allemagne résiste à la philosophie de la sensation. Toutefois cette philosophie ne pouvait pas régner en France sans passer le Rhin comme elle avait passé le détroit. Elle eut donc aussi un moment de succès en Allemagne; mais comme l'esprit germanique y répugne, elle n'a pas eu en Allemagne, elle ne pouvait y avoir de grands représentants. Elle soumit les esprits ordinaires, parmi lesquels il s'en trouva un qui mit son érudition et sa science au service de cette philosophie. Mais remarquez que pour un vrai savant un système trop étroit est fort incommode. Si pénétré que l'on soit de l'idée exclusive qui vous domine, le commerce de grands maîtres qui n'ont pas pensé comme vous, est une rude épreuve et souvent un remède utile à l'entêtement systématique. Platon et Aristote, par exemple, quand on les lit dans leur langue, et par conséquent qu'on est forcé de les étudier et de les méditer, troublent un peu le point de vue exclusif de la sensation. Aussi l'homme savant qui avait entrepris une histoire de la philosophie d'après le point de vue de la sensation, précisément parce qu'il travaillait avec conscience, et qu'il se mettait réellement en présence des grands monuments de l'histoire, devait perdre quelque chose de la rigueur de son point de vue systématique. C'est ce qui lui est arrivé. Son ouvrage peut bien être considéré comme celui qui représente le mieux le point de vue de la philosophie de la sensation appliqué à l'histoire de la philosophie; mais ce point de vue s'est fort adouci en passant par l'érudition allemande, et Tiedemann rappelle plutôt Locke que Condillac. Tel est le caractère du grand ouvrage de Tiedemann. De là tous ses mérites; de là tous ses défauts.

Le premier mérite de Tiedemann, c'est sa parfaite indépendance. La philosophie empirique, fille de la philosophie cartésienne, sépare aussi, même un peu trop violemment, la philosophie de la théologie. Cette sévérité se retrouve jusqu'à la rigueur dans Tiedemann; il n'y a plus trace de la plus légère confusion. En second lieu, Tiedemann est aussi savant que Brucker; il a autant et plus lu peut-être, et il a mieux lu; aussi érudit que son devancier, il est plus critique. Il ne lui suffit pas de citer ses autorités, il les discute; il ne se contente pas de donner quelques extraits plus ou moins étendus des monuments philosophiques, il pénètre dans leur esprit, et c'est à faire connaître cet esprit qu'il s'attache; d'où le titre de son histoire : ***Esprit de la Philosophie spéculative***. Troisièmement, Tiedemann suit l'ordre chronologique comme Brucker; de plus, il y joint un regard plus ou moins profond à l'histoire politique, à laquelle Brucker s'était contenté d'emprunter ses classifications. Brucker part de l'histoire politique pour appliquer ses grandes divisions convenues à l'histoire de la philosophie, sans rechercher les rapports réels qu'il peut y avoir entre l'histoire de la philosophie et l'histoire générale. Tiedemann a été plus loin, et toujours il indique les rapports qui rattachent l'histoire de la philosophie aux autres parties de l'histoire. Enfin, l'ouvrage de Brucker, comme le wolfianisme, se recommande par une grande clarté apparente qui couvre une confusion réelle. Au contraire, le point de vue théorique de Tiedemann étant, il est vrai, borné, mais spécial, déterminé, précis, l'application de ce point de vue à l'histoire devait donner et donne, en effet, une histoire de la plus grande précision.

Les défauts de Tiedemann tiennent à l'école à laquelle il appartient. D'abord Tiedemann, dans son indépendance philosophique, sépare la philosophie de la théologie, et il a raison, car ce sont des choses essentiellement distinctes; mais la peur de la théologie le jette dans des scrupules exagérés. Il est bien vrai (et c'est aussi ma propre opinion) que l'Orient est beaucoup plus mythologique que philosophique, et que c'est par là surtout qu'il se distingue de l'Occident; mais il ne faut pas dire d'une manière absolue que l'Orient ne contient aucune philosophie, aucune trace de réflexion; cependant Tiedemann, sur l'aspect théologique que présente l'Orient, le retranche absolument

de l'histoire de la philosophie et commence à la Grèce. Ensuite, Tiedemann est un excellent critique ; mais sa critique est quelquefois un peu trop dubitative et sceptique ; il fait très-bien de discuter certaines autorités avant lui trop légèrement admises ; mais il y a beaucoup d'ouvrages que Tiedemann a cru apocryphes et qui, aujourd'hui, sont démontrés authentiques ou du moins comme renfermant dans leurs idées générales, sinon dans leur rédaction formelle, des traditions qu'il faut rapporter à ceux auxquels sont attribués ces ouvrages. Mais le plus grand tort de Tiedemann, c'est l'esprit exclusif qu'il transporte dans l'histoire. Il est tout moderne, quoique très-savant, et il ne sait pas entrer dans l'esprit des systèmes antiques. Par exemple, les arguments qu'il a mis aux dialogues de Platon sont de perpétuels contre-sens, et l'on ne peut s'empêcher de sourire en le voyant appliquer à de pareils monuments la petite mesure de la philosophie de Locke, *paupertina philosophia*, dit Leibnitz.

Un des mérites de Tiedemann que j'ai oubliés et que je m'empresse de vous rappeler, c'est qu'il est progressif. Brucker ne sait pas trop si l'histoire de la philosophie a avancé ou reculé depuis l'Orient jusqu'à nos jours, si le passé a eu ses perfectionnements, si l'avenir perfectionnera le passé, ou si l'avenir ne fera pas mieux de s'en tenir au point où s'est arrêté l'excellent Brucker avec Wolf, son maître ; tandis que Tiedemann croit à la perfectibilité de la raison humaine, et termine son ouvrage en invitant son lecteur à l'espérance et à la foi dans l'avenir. C'est là un mérite réel ; mais il faut ajouter que Tiedemann, quoique progressif, n'a nulle part essayé de déterminer les lois du progrès général dont il parle ; d'où il suit que précis et clair dans chaque partie, il est obscur et vague dans l'ensemble, et qu'à la rigueur il n'a pas d'ensemble, qu'il manque d'ordre et de plan véritable.

Tel est le représentant de l'école de Locke, dans l'histoire de la philosophie ; il me reste à vous signaler l'école contraire, et à vous montrer comment, partie d'un principe opposé, et l'ayant suivi avec la même conséquence, elle a dû aboutir à une histoire de la philosophie tout opposée.

Il est incontestable que dans le sein de la conscience il y a un ordre de phénomènes qui viennent du dehors, et que la pensée ne peut rapporter à elle-même : cette vérité a sa représentation dans la philosophie de Locke ; mais il n'est pas moins vrai qu'il y a dans la conscience des phénomènes qui ne sont pas réductibles à ceux-là. Je ne démontre rien, j'indique. C'est à la pensée, non à la sensation, qu'il faut rapporter l'idée de l'unité, l'idée du nécessaire, de l'infini, du temps, de l'espace, etc., toutes idées sans lesquelles il n'y a pas même une seule conception possible. Les phénomènes du multiple, du variable, du divers, du fini que donne la sensation, ne seraient pas même concevables, si à la pensée n'étaient empruntés d'autres éléments, savoir, l'idée d'unité, d'infini, de substance, etc., qui s'ajoutant aux phénomènes sensitifs, composent la totalité de la conscience. Cette totalité est la réalité ; mais quand la réflexion qui divise tout pour tout éclaircir, s'enfonçant dans la conscience, est frappée de l'impossibilité de compléter une conception quelconque avec les éléments extérieurs tout seuls et de la nécessité de recourir aux éléments internes de la pensée, elle est si bien frappée de la puissance de ces éléments internes, qu'elle y concentre son attention. Nous ne pensons qu'avec notre pensée, et même ce monde extérieur, nous ne le connaissons que parce que nous avons la faculté de le connaître, et la faculté de connaître en général. C'est donc cette faculté et ces lois qui semblent constituer toute la réalité de l'intuition extérieure elle-même. Il en est ainsi de notre âme, il en est ainsi de Dieu, il en est ainsi de tout ; nous ne pouvons rien connaître que par la faculté que nous avons de connaître, et par les lois de cette faculté. Telle est l'origine naturelle et nécessaire de l'idéalisme. L'idéalisme est cette philosophie qui, frappée de la réalité, de la fécondité et de l'indépendance de la pensée, de ses lois, et des idées qui lui sont inhérentes, concentre toute son attention sur ces idées, et y voit les principes de toutes choses. L'idéalisme est tout aussi vrai, et il était aussi nécessaire que l'empirisme. Sans l'empirisme vous n'auriez jamais su tout ce qui était contenu dans le sein de la sensation ; sans l'idéalisme vous n'auriez jamais connu la puissance propre de la pensée. Dans ce XVIII[e] siècle, qui paraît tout occupé par le sensualisme, l'idéalisme a eu sa place, et sa place nécessaire, parce qu'il n'est pas au pouvoir de l'esprit humain de s'abdiquer lui-même, et que quand une école prend un des côtés de la conscience pour la conscience tout entière, il s'élève nécessairement une autre école qui prend le côté opposé, afin, je le répète, que toutes les puissances de l'âme humaine soient connues et développées.

C'était en Angleterre que la philosophie de la sensation avait fait sa première apparition ; c'est d'une province de l'Angleterre qu'est partie la première protestation contre cette philosophie. Je définis la philosophie écossaise, messieurs, une protestation honorable du sens commun contre les extravagances des dernières conséquences du sensualisme. Que ce soit là son titre à l'estime des gens de bien. Mais elle n'a pas été plus loin dans cette route nouvelle que Locke n'avait été dans la sienne. L'école écossaise s'est bornée à revendiquer quelques-uns des éléments oubliés de la nature humaine, et à remettre en honneur quelques-unes des idées fondamentales de la raison qu'elle a décrites avec les caractères qu'elles ont incontestablement

aujourd'hui ; mais elle n'a pas même cherché à en faire le compte, ni à remonter à leur origine, ni à les suivre dans leurs applications légitimes ; elle a un commencement de psychologie ; elle n'a pas une logique régulière ; elle n'a pas une métaphysique véritable, une théodicée, une cosmologie ; elle a un peu de morale et de politique, mais pas de système à proprement parler. Le mérite des Écossais, comme celui de Locke, est le bon sens et la clarté ; leurs défauts, comme ceux de Locke encore, sont l'absence de force spéculative, le manque d'étendue, de rigueur et de précision. Par conséquent, sans parler du défaut complet d'érudition, une pareille école ne pouvait pas avoir une histoire de la philosophie. Le bon sens est à la fois et la base de la science et le point auquel la science doit revenir. Mais il ne faut pas confondre le simple bon sens avec la science, c'est-à-dire avec le développement illimité de la réflexion en tout sens sans autres bornes que celles des forces de notre nature. C'est par le sens commun que le genre humain, sans efforts scientifiques, se sauve de l'invasion du matérialisme ; c'est par l'instinct d'un bon sens généreux que les âmes d'une certaine trempe échappent à la philosophie de la sensation ; c'est là, je le répète, le point de départ de la science, mais ce n'est pas la science ; et tout comme la philosophie de la sensation n'avait pu, entre les mains anglaises de Locke, parvenir à son entier développement, de même le pâle idéalisme de l'école écossaise ne pouvait recevoir de l'enseignement sage et timide des dignes professeurs d'Édimbourg, le mâle et brillant caractère qui lui était nécessaire pour attirer l'attention de l'Europe, et lutter avec succès sur un grand théâtre contre les séductions et le génie de l'école opposée. Enfin, comme il avait fallu que la philosophie de Locke passât le détroit pour faire fortune, de même il fallait à l'idéalisme une autre terre que l'Écosse pour y prospérer, et déployer la puissance et la fécondité de ses principes.

En France, il fut représenté par deux hommes dont l'un, M. Turgot, enlevé de bonne heure à la philosophie par la politique, ne rendit contre les conséquences de la philosophie de Condillac que des combats partiels et sans éclat, et dont l'autre, plus littérateur que philosophe, tantôt le complice, tantôt l'adversaire de la philosophie régnante, épuisa son génie bizarre en protestations sentimentales qui n'appartiennent pas même à l'histoire de la science. On voit que je veux parler de Rousseau.

Il était réservé à l'Allemagne, à ce pays sérieux et méditatif qui avait déjà produit Leibnitz et Wolf, de donner à l'idéalisme son véritable représentant au XVIIIe siècle ; ce représentant est l'illustre Kant. Kant est un élève de Descartes comme Locke ; il a le même caractère général, la même méthode que Locke, car ce caractère et cette méthode sont à jamais la méthode et le caractère de la philosophie moderne ; Kant sépare d'une main ferme la philosophie de la théologie ; il part de l'analyse de la conscience ; seulement il s'attache à l'élément opposé à celui de Locke. Toute la différence est là. La grande entreprise de Kant est une *Critique* de la pensée indépendante et de ses lois en toutes choses ; sa gloire est une statistique complète des lois intérieures de la pensée. Il ne se contente pas d'indiquer ces lois, il les approfondit, il les poursuit dans toutes les sphères de la pensée, les énumère, les décrit, les classe.

Apparet domus intus...

Kant est le véritable fondateur de la psychologie rationnelle ; mais il n'était pas homme à s'arrêter là. Les lois de la pensée énumérées, décrites et classées, Kant se demande comment de ces lois qui sont propres à la pensée on peut arriver légitimement au monde extérieur, à Dieu, à tout ce qui n'est pas le sujet pensant ; et là, dans sa sévérité logique, il lui semble que ces lois étant propres au sujet de la pensée, c'est-à-dire étant purement subjectives, il est illogique de tirer de lois subjectives aucune conséquence objective et ontologique. Sans doute c'est un fait, un fait de conscience, que nous croyons au monde extérieur, à Dieu, à des existences autres que la nôtre, à des objets réels ; mais nous n'y croyons que sur la foi de nos propres lois ; ainsi ces croyances, nécessaires dans la sphère psychologique, reposant sur une base toute subjective, renferment, quand on veut les tirer des limites de la conscience et les appliquer à des objets externes, un paralogisme, un cercle vicieux. Kant a presque retranché l'ontologie de la philosophie ; à force d'avoir habité dans les profondeurs de la pensée, il l'a prise pour le seul monde réel ; il a agrandi la psychologie, mais il en a presque fait la philosophie tout entière. De là, une théodicée sublime, mais dont le seul fondement est une foi toute subjective et par conséquent personnelle. De là la morale concentrée dans l'intention : en jurisprudence le droit des personnes plus solidement établi que le droit réel ; en esthétique le beau et le sublime considérés presque exclusivement dans leurs rapports avec l'homme, centre et mesure de toutes choses ; enfin une cosmologie, une philosophie de la nature qui n'est autre chose que l'induction des lois subjectives de la pensée transportées dans la nature extérieure. Plus conséquent, Fichte a été plus loin encore que son maître dans la même voie. Dans Kant, le point de vue sous lequel le sujet pensant considère les objets dépend de sa nature propre. Dans Fichte, l'objet en général, n'étant pour le sujet que ce que la nature propre du sujet le fait être, n'est qu'une induction de ce sujet, c'est-à-dire

le sujet lui-même, c'est-à-dire le moi ; et voilà le moi, non plus simple mesure, mais principe de toutes choses. Voilà donc l'idéalisme déjà si subjectif de Kant devenu pour Fichte un idéalisme subjectif absolu. Dieu pour Kant était une conception nécessaire de la pensée, une croyance irrésistible de l'âme. Pour Fichte, Dieu n'est pas autre chose que le sujet même de la pensée conçu comme absolu ; c'est donc le moi encore. Mais comme il répugne, messieurs, que le moi de l'homme qui avait bien pu être transporté à la nature, soit imposé à Dieu, Fichte distingue deux *moi*, l'un phénoménal, le moi que chacun de nous représente ; l'autre, le fond même et la substance du moi, qui est Dieu lui-même : Dieu est le moi absolu. Quand on est arrivé là, on est arrivé au dernier terme de l'idéalisme subjectif, comme la philosophie de la sensation en était arrivée à son dernier terme, quand elle était arrivée à prétendre que l'âme n'est que la collection de nos sensations, que Dieu n'est qu'une idée générale abstraite, représentable en dernière analyse par toutes les idées sensibles particulières dont elle se compose, c'est-à-dire par les sensations. La philosophie de Kant et de Fichte absorbe la conscience, et par elle toutes choses, dans la pensée, comme la philosophie de Locke et de Condillac absorbe la conscience, et par elle aussi toutes choses, dans la sensation ; et encore, comme arrivé à sa dernière conséquence et à l'extravagance de la bassesse, le sensualisme se détruit lui-même, ainsi l'idéalisme a sa sublime extravagance, dans laquelle il trouve sa ruine. Mais avant de disparaître, cette noble et forte doctrine se serait manqué à elle-même si elle n'avait pas eu sa représentation dans l'histoire de la philosophie ; et comme la condition d'érudition était remplie surabondamment en Allemagne, le grand mouvement philosophique de Kant et de Fichte trouva aisément un digne représentant dans un habile et savant homme qui composa, dans le point de vue de la philosophie critique, une histoire de la philosophie aussi opposée à celle de Tiedemann que l'idéalisme subjectif de Kant est opposé à l'empirisme et au sensualisme de Condillac et de Locke : cet homme est le célèbre Tennemann.

Le caractère général de l'ouvrage de Tennemann est de reproduire la philosophie de Kant dans l'histoire de la philosophie. La philosophie de Kant est profondément cartésienne : elle sépare la philosophie de la théologie, et n'admet d'autre méthode que la psychologie. Tennemann sépare donc tout aussi fortement que l'avait fait Tiedemann la philosophie de la théologie dans l'histoire : là-dessus il pousse le scrupule aussi loin que son devancier. C'est là son premier mérite ; le second, c'est qu'en fait de système exclusif, l'idéalisme étant infiniment plus large que l'empirisme, Tennemann, en appliquant l'idéalisme à l'ensemble des grands monuments de la philosophie, est en état d'en embrasser un plus grand nombre, de les mieux comprendre et de les mieux apprécier ; son point de vue historique est plus compréhensif et moins négatif par conséquent. Ensuite Tennemann est tout aussi érudit et tout aussi bon critique que Tiedemann, et il est moins sceptique ; il restitue à beaucoup d'ouvrages leur authenticité que son devancier avait attaquée. L'exposition des systèmes est chez lui plus étendue à la fois et aussi fidèle ; l'esprit de chaque système n'y est pas saisi avec moins de sagacité, et les vues générales y sont soutenues par des développements qui les confirment et les éclaircissent. Enfin Tennemann est plus progressif ; il rattache plus fortement l'histoire de la philosophie de chaque époque à l'histoire générale de la même époque ; la clarté et la précision ne brillent pas moins en lui que dans Tiedemann, ou même y brillent davantage ; et déjà un ordre meilleur, moins extérieur et moins arbitraire, donne à l'ouvrage entier un caractère plus philosophique. En indiquant les idées générales qui ont dominé dans les diverses époques, et en exprimant ces idées sous les formes propres à la science dont il fait l'histoire, savoir, la métaphysique, Tennemann a frayé la route à ce point de vue supérieur, qui ne voit dans l'histoire que des idées, leur succession, leur lutte, leur développement si régulier à travers leur désordre apparent, et par conséquent un système véritable, une philosophie tout entière. Sans doute Tennemann a entrevu bien vaguement et exprimé très-faiblement le mouvement philosophique de l'histoire, mais enfin il l'a entrevu, c'est là peut-être son plus grand mérite. Son tort est d'avoir emprunté son cadre et son point de vue à un système trop peu étendu pour embrasser tous les systèmes, et en rendre compte sans les défigurer. La philosophie de Kant est bien vaste comparée à celle de Condillac ; mais l'esprit humain est plus vaste encore, et les innombrables systèmes qu'il a semés à travers les siècles sont un peu à l'étroit et mal à leur aise dans le cercle de la philosophie kantienne. Tennemann ne voyant que par les yeux de Kant ne voit pas tout ; alors, faute de comprendre, il critique, ce qui est bien plus facile ; il est exclusif dans un sens opposé à celui de Tiedemann, mais il est exclusif aussi, et par conséquent injuste. Il y a plus ; non-seulement il est exclusif, mais il l'est assez pédantesquement. Il ne faut pas oublier que Kant comme Wolf était un professeur ; il avait dans sa jeunesse passé par l'école de Wolf, où il avait pris, avec le goût de la géométrie et des sciences exactes, celui d'un formalisme inflexible, l'effroi du mysticisme, le besoin d'une précision poussée jusqu'à la sécheresse, et l'habitude de l'ordre didactique, et d'une langue fixe et profondément déterminée, dont l'abus le conduit souvent à une terminologie plus pré-

cise qu'élégante, très-commode pour l'enseignement, mais dépourvue de tout agrément, et plus faite pour l'école que pour le monde. Les idées de Kant sont d'une précision supérieure, mais les étiquettes qu'il y met, les formes sous lesquelles il les présente, sont effrayantes pour les profanes, et même un peu pour les hommes du métier. Encore tout cela peut passer dans une théorie spéculative, propre à l'auteur; mais imaginez des formules plus étranges les unes que les autres, malgré leur précision et leur rigueur, ou plutôt à cause de leur précision et de leur rigueur, imaginez toutes ces formules imposées à l'histoire entière de la philosophie, durement et sans goût, comme les écoliers imposent toujours la doctrine de leurs maîtres! La philosophie de Kant est pour Tennemann comme le lit de Procuste; il y étend tous les systèmes, et si quelqu'un le dépasse ou reste en deçà, le loyal kantien se récrie et se répand en plaintes et en regrets assez ridicules, surtout quand il s'agit de systèmes bien supérieurs à la mesure qu'il leur applique. Ainsi les stoïciens sont traités de main de maître; mais Platon l'est beaucoup moins bien, et les néoplatoniciens, qui échappent de tous côtés à la philosophie critique, déconcertent totalement le savant historien, qui a grand'peine à ne pas les écarter, comme des extravagants, par la question préalable. Cependant la conscience de l'érudit l'emporte, et les néoplatoniciens ont tout un grand volume, mais le philosophe prend sa revanche en les maltraitant outre mesure. Tennemann est pour ainsi dire en quête du criticisme et de la psychologie; il parcourt les siècles pour les trouver. L'ombre seule du mysticisme l'épouvante, et aussitôt qu'il aperçoit quelque système qui en a la plus légère apparence, on est sûr de voir s'élever une grêle d'arguments et de formules kantiennes contre ce pauvre système. Cette manie gâte un peu le grand et estimable ouvrage de Tennemann, et le rend moins agréable à la lecture que celui de Tiedemann, auquel il est d'ailleurs bien préférable : dernier contraste entre les deux historiens qui rappelle encore celui qui sépare leurs maîtres, dont l'un, infiniment plus précis et plus positif que l'autre, est d'une clarté bien moins populaire.

Telles sont les deux histoires de la philosophie que devaient produire les deux grands systèmes dont la lutte remplit la fin du XVIIIe siècle. Tiedemann et Tennemann représentent cette lutte dans l'histoire de la philosophie. Tel est l'état présent des choses; tel est l'héritage que le XVIIIe siècle a légué au XIXe. Tel a été, tel devait être le résultat du siècle qui n'est plus. Quel sera celui du siècle qui s'avance? Quelle sera l'œuvre du XIXe siècle? Quels sont à moi-même mes projets et mes espérances? Ce sera le sujet de la prochaine et dernière leçon.

TREIZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

État actuel de l'histoire de la philosophie : travaux de détail. — Nécessité d'une nouvelle histoire générale de la philosophie. Condition : un nouveau mouvement philosophique. — Détermination du caractère de ce nouveau mouvement : l'éclectisme. — Symptômes de l'éclectisme dans la philosophie européenne. — Racine de l'éclectisme dans l'état de la société en Europe, et particulièrement en France. Analyse de la charte. — Conséquences nécessaires du règne de la charte, même sur le caractère de la philosophie. — Caractère correspondant que doit prendre l'histoire de la philosophie. Caractère et but de ce cours. — Conclusion.

MESSIEURS,

Tiedemann et Tennemann ferment le XVIIIe siècle. L'ouvrage de Tiedemann a paru de 1791 à 1797; celui de Tennemann de 1798 à 1820. Depuis, il n'a paru en Allemagne aucun ouvrage considérable sur l'histoire de la philosophie qui présente un caractère original et fasse époque : nul grand historien n'est venu relever Tiedemann et Tennemann. Et comme après Herder, aux histoires universelles de l'humanité avaient succédé des histoires partielles de certains peuples, de certaines époques, de certaines branches de la civilisation, de même après les deux grands ouvrages opposés, dans lesquels s'était en quelque sorte résolue la philosophie du XVIIIe siècle, aux histoires universelles de la philosophie ont succédé des recherches partielles sur certaines écoles, sur certains systèmes, des monographies approfondies. Il est dans la nature des choses que ces recherches en s'accumulant ramènent le besoin d'une nouvelle histoire universelle. Ainsi va la science; elle marche de travaux partiels en résumés, et de résumés en travaux partiels : décomposition, recomposition; tel est le mouvement continuel de la science. Elle est aujourd'hui, en Allemagne et dans le monde entier, dans un moment de décomposition. Ce moment a sa nécessité dans l'ordre général du travail d'un siècle, et déjà son utilité incontestable se démontre par ses résultats. Jamais quart de siècle n'a produit autant de travaux ingénieux et solides, et n'a préparé d'aussi riches matériaux aux généralisations du génie. On peut dire que c'est de nos jours seulement que la philosophie de l'Inde commence à être connue et à sortir des voiles mythologiques qui jusqu'ici l'enveloppaient. C'est de 1824 à 1825 que l'illustre président de la société asiatique de Londres, Colebrook, a enfin fourni à la critique européenne les seules bases solides qu'elle possède sur tous

les systèmes philosophiques des Indiens. C'est en 1826 que M. Guillaume de Humboldt a donné sa profonde analyse de l'épisode philosophique du Mahabharat, qu'on appelle le Bhagavad-Gita. Le spirituel auteur du Mémoire sur Lao-Tseu continue ses belles recherches sur la philosophie chinoise. Si notre siècle a pour ainsi dire découvert la philosophie orientale, il a presque renouvelé la connaissance que l'on avait de l'antiquité philosophique des Grecs, en y introduisant la critique. Parmi tant de travaux et de noms qui se présentent en foule, je ne rappellerai que ceux de mes trois honorables et savants amis, MM. Schleiermacher, Brandis et Creuzer, auxquels la philosophie de Platon, celle d'Aristote, et celle d'Alexandrie sont déjà si redevables. L'Allemagne n'a pas seule servi la philosophie ancienne. La Hollande aussi, depuis Wittenbach, n'a pas cessé de lui payer d'année en année, par une multitude de monographies précieuses, son contingent d'érudition philosophique. Espérons que la France ne restera pas étrangère à cet utile mouvement. Déjà l'Académie des inscriptions et belles-lettres a, dans ses concours et dans ses programmes, appelé l'attention et le zèle de nos compatriotes sur plusieurs points aussi importants que négligés de l'histoire de la philosophie ancienne; je citerai surtout le dernier programme sur l'école d'Alexandrie, programme qui, s'il m'est permis de le dire, gagnerait en utilité et atteindrait encore mieux le but de la savante compagnie, s'il était resserré dans des limites plus étroites et embrassait moins de siècles et moins de questions. La philosophie du moyen âge et la philosophie moderne n'ont pas manqué non plus d'ingénieux interprètes; et si je m'y arrête moins, c'est uniquement, messieurs, parce que dans cette partie de l'histoire de la philosophie, tout aussi riche d'ailleurs et tout aussi intéressante qu'aucune autre, l'érudition est moins nécessaire, et la critique est bien plus facile. Nous sortons tous du moyen âge, et nous le comprenons presque sans effort. Le véritable théâtre des travaux de l'historien de la philosophie, le vrai champ de bataille de l'érudition et de la critique, c'est et ce sera toujours l'antiquité classique. C'est là qu'une civilisation entièrement étrangère, des cultes, des arts, des gouvernements tout différents des nôtres, des lacunes considérables, la perte d'une foule de monuments importants, la dégradation du petit nombre qui subsistent, la difficulté de l'idiome, la profonde différence des idées, l'étrangeté des formes, tout oppose à l'historien des obstacles qu'il ne peut surmonter qu'à l'aide d'une patience infatigable, de l'érudition la plus minutieuse, de la critique la plus circonspecte, et de l'intelligence à la fois la plus pénétrante et la plus flexible. Aussi est-ce là que se sont formés les trois grands historiens de la philosophie, et Brucker, et Tiedemann, et Tennemann. C'est là, pour ainsi dire, que se sont donné rendez-vous tous ceux qui aujourd'hui consacrent leur vie à l'histoire de la philosophie. Quiconque n'aura pas fait là son apprentissage et n'aura pas vécu longtemps dans l'antiquité classique, dans les manuscrits et les textes, et même au milieu des discussions philologiques, n'aura jamais le sentiment de la critique, et sera toujours incapable d'écrire en connaissance de cause une histoire générale de la philosophie. Voilà pourquoi je n'hésite point à exhorter ceux de mes jeunes auditeurs qui se sentiraient attirés vers l'histoire de la philosophie, à concentrer pendant quelque temps leurs études sur l'antiquité philosophique. Pour moi, s'il est permis de se citer soi-même, malgré la généralité de mes travaux philosophiques, je n'ai pas cessé depuis douze ans, et je ne cesserai jamais de m'occuper assidûment, non-seulement des principales époques de la philosophie ancienne, mais des systèmes particuliers dont se composent chaque époque et chaque école; car c'est ma parfaite conviction que là surtout il faut sans cesse mêler l'étude approfondie des détails à la généralisation des idées, et que des recherches partielles sagement et fortement combinées peuvent seules conduire à des résultats aussi solides qu'étendus.

Tel est, messieurs, l'état actuel de l'histoire de la philosophie; cet état est nécessaire et bon, mais il ne peut être éternel; et comme toute généralisation précipitée amène la nécessité d'une décomposition complète, de même il est impossible qu'une vaste décomposition n'aboutisse bientôt à une recomposition nouvelle, et que tant d'habiles et profondes recherches n'engendrent tôt ou tard une nouvelle histoire universelle de la philosophie.

Mais, messieurs, à quelle condition pourra s'élever cette histoire nouvelle? Si les recherches partielles sont les matériaux nécessaires d'une histoire de la philosophie, ce n'est pas l'érudition, c'est la philosophie seule qui peut élever l'édifice. C'est la philosophie cartésienne qui a produit Brucker, c'est la philosophie de Locke qui a produit Tiedemann, et c'est la philosophie de Kant qui a produit Tennemann; de même aujourd'hui c'est le souffle d'un nouveau mouvement philosophique qui, en passant sur toutes les recherches partielles, sur tous les résultats certains, mais bornés et stériles en apparence de l'érudition, peut seul les féconder et en tirer une histoire universelle. Or quel est, quel peut être cet esprit nouveau, cette philosophie nouvelle, qui seule peut renouveler l'histoire de la philosophie? Telle est la question; pour la résoudre, il faut considérer où en est aujourd'hui la philosophie.

La philosophie qui a précédé Descartes était la théologie. La philosophie de Descartes est la séparation de la philosophie et de la théologie; c'est, pour ainsi

parler, l'introduction de la philosophie sur la scène du monde, sous son nom propre. La philosophie du XVIIIe siècle est le développement du mouvement cartésien, en deux systèmes opposés que le cartésianisme contenait dans son sein, mais sans en avoir développé toutes les puissances. Il fallait que ces puissances cachées prissent tout leur développement pour qu'on les connût et dans ce qu'elles avaient et dans ce qu'elles n'avaient pas. De là l'idéalisme de l'école allemande et le sensualisme anglais et français. En fait de sensualisme, nul ne peut se flatter d'aller au delà du XVIIIe siècle, en Angleterre et en France. Prenez-le à son point de départ, à Locke; suivez-le jusqu'à nos jours dans ses derniers représentants, et vous verrez que rien ne manque à ce grand mouvement, psychologie, métaphysique, morale, politique, sciences naturelles et médicales, histoire de l'humanité, histoire de la philosophie; tout ce que peut produire un grand mouvement philosophique se trouve déjà dans le sensualisme tel qu'il est aujourd'hui; il ne reste qu'à l'adopter intégralement, à l'accepter une fois pour toutes, sauf à en faire, si l'on veut, quelques nouvelles applications assez mesquines, c'est-à-dire qu'il faut supposer que la philosophie est achevée, qu'elle n'a plus d'autre avenir qu'une répétition monotone du passé, et que l'esprit humain doit s'arrêter au commencement du XIXe siècle. C'est un parti un peu fort à prendre; et cependant il n'en reste pas d'autre, car il n'y a pas une seule grande conséquence nouvelle à tirer de la philosophie de la sensation. D'un autre côté, qui se flattera, en fait d'idéalisme, d'aller au delà du système de Fichte? L'idéalisme, faible encore, mais déjà manifeste dans les lois subjectives de la philosophie de Kant, est arrivé à son dernier terme dans la subjectivité absolue du moi de Fichte. Et comme ce système a reçu tout son développement possible, qu'il a eu sa psychologie, sa métaphysique, son ontologie, sa morale, sa politique, son histoire de l'humanité et de la philosophie, il n'y a plus rien de grand à y ajouter, et il ne reste à faire, pour l'idéalisme de l'école de Kant, que ce qu'il reste à faire pour le sensualisme de l'école de Locke, c'est-à-dire de s'y arrêter, de s'y endormir en quelque sorte comme sur la borne même de la pensée, comme si, dans ce point du temps et de l'espace où nous sommes, toutes les vérités avaient été révélées enfin à l'esprit humain, et qu'il n'eût plus rien à chercher par delà.

Voyez; vous contentez-vous de l'un ou l'autre de ces deux systèmes exclusifs? Vous condamnez à l'immobilité votre propre pensée; ou bien il faut laisser là le système de Kant comme celui de Locke, passer outre, et faire, messieurs, comme l'humanité et le monde, qui, je pense, n'ont nulle envie de s'arrêter à la fin du XVIIIe siècle. Vous voilà donc cherchant un nouveau système. Mais cherchez autant qu'il vous plaira, étudiez, approfondissez, comparez tous les systèmes qui ont paru depuis trois mille ans, et vous verrez qu'en dernière analyse ils peuvent tous se réduire à ceux-là mêmes que vous venez de rejeter, à l'idéalisme et au sensualisme; de sorte que ni vous ne pouvez vous arrêter à ces systèmes, ni vous ne pouvez en sortir. D'un côté il vous est démontré que ni l'un ni l'autre ne sont le dernier mot du genre humain, et de l'autre il vous est démontré aussi qu'il n'y a pas un seul autre système spécial qui ne soit réductible à l'un ou à l'autre de ces deux-là. Comment donc faire? Étant ainsi éliminées les deux mauvaises solutions, qui consistent à adopter l'un ou l'autre de ces systèmes ou à se tourmenter pour en chercher un nouveau qui ne serait que l'un ou l'autre plus ou moins modifié, on arrive, par voie de dégagement, à la seule solution qui reste, savoir, l'union des contraires, l'abandon de tous les côtés exclusifs par lesquels les deux systèmes se repoussent; l'adoption de toutes les vérités qu'ils renferment, et par lesquelles ils se sont établis dans le monde et se sont élevés à la hauteur de systèmes historiques; et la conciliation de toutes ces vérités dans un point de vue plus compréhensif que l'un et que l'autre système, capable de les contenir, de les expliquer et de les achever tous les deux. Vous voyez où j'en veux venir. Après l'idéalisme subjectif de l'école de Kant, l'empirisme et le sensualisme de l'école de Locke, développés et épuisés dans leurs derniers résultats possibles, il n'y a plus d'autre combinaison nouvelle, selon moi, que l'union de ces deux systèmes dans le centre d'un vaste et puissant éclectisme.

L'éclectisme! ce nom bien ou mal choisi, et qui depuis quelque temps commence à se répandre et à retentir un peu en France et ailleurs, ce nom reporte involontairement ma pensée à l'époque déjà éloignée de moi où, pour la première fois, il fut prononcé sans éclat et sans écho à cette chaire, dans l'obscurité des essais timides de mon premier enseignement.

C'est vers 1816 et 1817 que, tourmentant en tout sens la conscience pour l'épuiser et l'embrasser dans toute son étendue, j'arrivai à ce résultat, qu'il y a dans la conscience bien plus de phénomènes qu'on ne l'avait pensé jusque-là; qu'à la vérité tous ces phénomènes étaient opposés les uns aux autres, mais qu'en ayant l'air de s'exclure, ils avaient tous cependant leur place dans la conscience. Je n'ose plus dire de quels phénomènes il était alors question. Tout occupé de méthode et de psychologie, enfoncé dans les études les plus minutieuses, je ne sortais guère des limites d'une observation assez grossière et d'une induction très-circonspecte; mais peu à peu la scène s'agrandit, et de la psychologie, qui est le vestibule et, si l'on peut

s'exprimer ainsi, l'antichambre de la science, nous arrivâmes jusque dans le sanctuaire, c'est-à-dire à la métaphysique. Messieurs, l'esprit humain est donné Il ne veut pas connaître seulement ce qui se passe à l'avant-scène de la conscience, sur le premier plan de la pensée ; il veut connaître encore ce qui est au fond, il veut savoir tout ce qu'il peut savoir et de lui-même, et du monde, et de Dieu. Si élevés que soient certains problèmes, ce sont des problèmes humains, et il n'est ni possible ni légitime de les éluder. J'ai donc dû m'y engager successivement, et ce qui, vers 1816 et 1817, n'avait été qu'une faible et pâle tentative de conciliation entre les éléments renfermés dans le cercle de la psychologie, peu à peu devint un projet plus étendu et plus significatif, une théorie véritable qui, avec la psychologie, embrassa la métaphysique, la logique, l'ontologie tout entière, et un peu de cosmologie : c'est cette théorie affermie et développée qui préside encore à mon enseignement. Qu'est-ce, en effet, que la philosophie que j'enseigne, sinon le respect pour tous les éléments de l'humanité et des choses? Notre philosophie, messieurs, n'est point une philosophie mélancolique et fanatique qui, préoccupée de quelques idées exclusives, entreprend de tout réformer sur elles; c'est une philosophie essentiellement optimiste, dont le seul but est de tout comprendre, et qui, par conséquent, accepte tout et concilie tout. Elle ne cherche sa force que dans l'étendue : son unité n'est qu'une harmonie, l'harmonie de tous les contraires. Ainsi, pour la méthode, elle retient sans doute comme la conquête du siècle le goût des recherches *à posteriori*, l'observation et l'induction jointe à l'observation, enfin l'analyse : mais elle ne rejette pas la vieille synthèse, et elle donne à l'analyse pour support une synthèse primitive, qui devenant la base de l'analyse lui fournit une matière sur laquelle elle peut s'exercer. Si l'analyse était le seul point de départ de la méthode, la méthode n'arriverait qu'à la décomposition, par conséquent jamais elle n'aboutirait qu'à une généralisation plus ou moins élevée, mais sans unité réelle : il faut pour qu'elle aboutisse à une véritable unité qu'elle parte elle-même d'une véritable unité, sauf à la décomposer et à l'éclaircir. Vous avez vu que nous en appelons sans cesse à l'autorité des croyances générales qui constituent le sens commun du genre humain; et sans doute il faut partir du sens commun, et il faut revenir au sens commun, sous peine d'extravagance. Mais si le sens commun est le point de départ et la fin nécessaire de toute saine philosophie, ce n'est pas le procédé de la philosophie, et la science est loin d'être achevée quand les croyances communes sont constatées ; il en faut encore pénétrer le secret, l'origine et la portée. Le procédé de la philosophie est l'emploi illimité de la réflexion, la recherche infatigable des derniers résultats auxquels peut conduire la spéculation libre.

En psychologie, dans la conscience, nous avons trouvé non-seulement le moi ou l'activité volontaire et libre avec tout le cortége des faits qui en dépendent, mais encore un élément que la liberté de l'homme n'a point fait et qu'elle ne peut se rapporter à elle-même, savoir, la sensation, phénomène qui relativement au moi, centre et sujet de la conscience, apparaît comme extérieur et étranger, et avec un caractère tout à fait impersonnel qui lui a fait donner le nom de non-moi ; mais ni le non-moi passif et fatal, ni le moi volontaire et libre, n'expliquent toute la conscience ; au-dessus du moi et du non-moi, phénomènes opposés, condamnés à vivre ensemble, la raison, qui est la lumière de la conscience, révèle à l'homme l'être en soi, la substance, la cause absolue, nécessaire, infinie, etc., enfin Dieu lui-même. L'être, le moi, le non-moi, sont trois éléments indestructibles de la conscience; non-seulement on les trouve dans la conscience, dans son développement actuel, mais on les trouve dans le premier fait de conscience, et même aussi dans le dernier, jusque-là que si vous détruisez un seul des trois, vous détruisez la possibilité de tous les autres. Là est l'éclectisme, dans les limites de la conscience, entre tous ses éléments qui sont tous également réels, mais qui, pour former une vraie théorie psychologique, ont besoin d'être tous réunis les uns aux autres. La logique exige encore le même éclectisme. Les deux lois fondamentales de la logique sont, nous l'avons vu, le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, le relatif et l'absolu, etc. ; en dernière analyse l'idée de cause et l'idée de substance. Toutes les logiques roulent sur l'une ou sur l'autre de ces deux idées. Mais il faut les réunir ; il faut concevoir que toute cause suppose une substance, un *substratum*, une base d'action, comme toute substance contient nécessairement un principe de développement, c'est-à-dire une cause. La substance est le fond de la cause, comme la cause est la forme de la substance : la première idée n'est pas la seconde ; mais la seconde est inséparable de la première, comme la première de la seconde. De là, messieurs, en métaphysique et en ontologie, la nécessité de lier et l'impossibilité de réduire Dieu au monde ou le monde à Dieu. Dieu est-il considéré comme une substance indivisible, comme l'infini en soi sans aucun rapport au fini, l'absolu sans aucun rapport au relatif, l'être sans aucun rapport à la manifestation et à l'apparence; au fond on nie sa causalité et sa puissance; on détruit la possibilité de l'humanité et la possibilité de la nature. D'une autre part s'enfonce-t-on dans l'idée exclusive de la cause, de la cause en acte, c'est-à-dire dans le relatif, le contingent et l'apparence, et refuse-t-on d'en sortir ; on s'arrête à la

forme des choses et l'on manque leur essence et leur principe. De là deux grands systèmes, célèbres aujourd'hui sous le nom de *théisme* et de *panthéisme*. L'un et l'autre sont également exclusifs et faux ; un théisme sans panthéisme est une religion morte, une religion qui oublie précisément l'attribut fondamental de Dieu, savoir, la puissance, l'action et ce qui en dérive. D'une autre part le panthéisme est bien en possession de toute la réalité observable et visible et de ses lois immédiates, mais il méconnaît le principe même de cette réalité et la raison première et dernière de ses lois. Ainsi de tous côtés, diverses méthodes, divers systèmes en psychologie, en logique et en métaphysique ; de tous côtés opposition et contradiction, erreur et vérité tout ensemble. L'unique solution possible de ces oppositions est dans l'harmonie des contraires ; l'unique moyen d'échapper à l'erreur est d'accepter toutes les vérités.

Quand on est parvenu à ces résultats, alors, mais seulement alors, on peut songer à l'histoire de la philosophie. Supposez qu'on n'ait pas été jusque-là, et qu'on se soit arrêté à la psychologie, par exemple, on n'est pas en état d'aborder l'histoire de la philosophie. Je l'ai déjà dit ; l'esprit humain porte en lui-même certains problèmes que les grands interprètes de l'esprit humain ont essayé de résoudre ; et c'est de ces solutions que se compose l'histoire de la philosophie. Or, si vous avez retranché ou éludé ces problèmes, comment pourrez-vous comprendre les solutions qu'en ont données les grands maîtres ? Comment jugerez-vous Platon, Aristote, Leibnitz ? Vous ne le pouvez pas. Il ne vous reste donc qu'à dire adieu à l'histoire de la philosophie, ou, ce qui serait pis encore, à la traiter légèrement : l'un et l'autre est également indigne du XIXe siècle. Ainsi il faut de toute nécessité, après avoir été jusqu'au bout de la psychologie, la dépasser, entrer dans l'ontologie, dans la métaphysique, dans la logique ; et se faire un système qui puisse rendre compte de tous les besoins de la pensée, afin de pouvoir compter aussi avec les autres systèmes, les interroger et les juger. Voilà pourquoi, messieurs, quoique la chaire confiée à mes soins fût une chaire de l'histoire de la philosophie, ceux qui ont suivi mes leçons de 1815 à 1818, ont pu remarquer que, sans négliger entièrement l'histoire de la philosophie, j'ai été plus occupé d'asseoir mes propres idées que de juger celles des autres. Ce n'est que vers 1819 que l'éclectisme commencé vers 1816 ayant parcouru et embrassé toutes les parties de la philosophie, et pris enfin un caractère systématique, je l'appliquai régulièrement à l'histoire de la philosophie, en commençant par les systèmes les plus connus et les plus modernes. Depuis, mes travaux n'ont jamais abandonné et ils n'abandonneront point cette direction. Elle est la seule qui me paraisse pouvoir conduire à des résultats nouveaux et satisfaisants dans la philosophie spéculative et dans l'histoire. Quand on ne rejette ni dans la conscience, ni dans les choses, ni en nous-mêmes, ni dans la nature, ni dans Dieu, aucun des éléments réels qui s'y rencontrent, on n'a dans l'histoire à proscrire aucun des grands systèmes qui la partagent, et qui, quelque exclusifs et défectueux qu'ils soient, sont nécessairement empruntés à quelque élément réel ; car il n'y a pas de système absolument chimérique. L'éclectisme peut donc être transporté de la philosophie elle-même à l'histoire de la philosophie ; il renouvelle l'histoire de la philosophie comme la philosophie elle-même. Telle est la double réforme que j'ai entreprise dans l'une et dans l'autre, et qui constitue le caractère de mon enseignement et le dernier but de tous mes travaux.

Mais n'est-ce pas une chimère que je poursuis ? L'éclectisme n'est-il pas un rêve honnête, né dans mon esprit, condamné à y mourir, et qui doit accomplir là toute sa destinée ? Où ce rêve a-t-il quelque chance de se réaliser, et déjà, dans le présent, y a-t-il quelque symptôme qui nous permette d'y voir le germe de l'avenir ? En d'autres termes, quelle est aujourd'hui la tendance de la philosophie en Europe ?

C'est de l'Angleterre et de l'Écosse que sont sorties, vous le savez, au XVIIIe siècle, les premières lueurs de sensualisme et d'idéalisme. Or, l'Angleterre proprement dite, depuis quelque temps, je dirais presque depuis un demi-siècle, n'a plus payé sa part de recherches philosophiques à la civilisation européenne : il n'est sorti de l'Angleterre aucun ouvrage célèbre en métaphysique. Remarquez, messieurs, que je ne dis pas aucun ouvrage de quelque mérite ; je ne m'érige pas ici en juge ; je crois la gloire un très-bon juge ; je l'interroge, et elle ne me présente aucun ouvrage de philosophie anglaise qui ait excité à un certain degré l'attention de l'Europe. D'une autre part l'école écossaise, cette honorable protestation du sens commun contre les extravagances du sensualisme de Locke, l'école écossaise, après avoir fourni une carrière sage et utile, plus sage et plus utile que brillante, affaiblie et comme épuisée depuis Reid, vient à peu près de s'éteindre dans la personne de l'ingénieux Dugald Stewart, dont la philosophie déplore la perte récente. On peut dire que l'Angleterre et l'Écosse, qui ont toujours exercé une assez faible influence sur la philosophie européenne, ont cessé d'en avoir aucune.

Les deux grandes nations philosophiques de l'Europe sont aujourd'hui l'Allemagne et la France. Les nations du Midi ou sont encore dans les liens de la théologie du XVIIe siècle, ou se traînent à la suite de la France. La France gouverne le midi de l'Europe, et c'est toujours un peu le passé de la France qui est le présent

de l'élite des populations du Portugal, de l'Espagne et de l'Italie. Ces belles contrées sont en général, et dans la philosophie en particulier, ce que les fait la France. Leur présent est le passé de la France ; l'avenir de la France décidera de leur avenir. Comme le Midi est représenté par la France, ainsi le Nord est représenté par l'Allemagne. De fait, la Suède, le Danemark, la Pologne, les pays les plus civilisés de l'Autriche et de la Russie suivent le mouvement de l'Allemagne. Il y a la même distance entre le fond du nord de l'Europe et l'Allemagne qu'entre la France et le fond du midi de l'Europe. Restent donc en face l'un de l'autre, sur la scène de l'Europe, le peuple français et le peuple allemand. La question de l'état actuel de la philosophie européenne se résout donc en celle-ci : Où en est la philosophie en Allemagne, et où en est-elle en France ? Elle avait abouti avec le XVIIIe siècle en Allemagne à l'idéalisme le plus exclusif, en France au plus exclusif sensualisme. Où donc en sont maintenant l'idéalisme en Allemagne et le sensualisme en France ? Telle est la question. Interrogeons les faits. Je demande si en France, depuis une quinzaine d'années, il n'est pas de notoriété publique que la philosophie de Locke, de Condillac, d'Helvétius, de Saint-Lambert, etc., qui jusque-là régnait sans contradiction, a été attaquée avec plus ou moins de succès par des adversaires, que l'on peut juger comme on voudra, mais dont le nombre enfin a été sans cesse grossissant ? Il ne faut pas oublier, messieurs, que c'est de deux chaires de la faculté des lettres que sont parties les premières réclamations contre la philosophie du XVIIIe siècle.

M. Laromiguière, en séparant l'attention de la sensation, établit déjà une distinction féconde. Le bon sens supérieur et la mâle dialectique de M. Royer-Collard portèrent à la sensation des coups bien plus rudes encore : mon illustre prédécesseur a l'honneur d'avoir le premier introduit en France les sages doctrines de la philosophie écossaise. Un homme qui n'est plus, et qu'il est juste d'appeler le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche, presque sans connaître les travaux contemporains de l'Allemagne, et conduit par l'instinct d'une sagacité supérieure, est arrivé peu à peu, de métamorphoses en métamorphoses, à un point de vue auquel il ne manque que plus de conséquence, d'ampleur et de hardiesse pour ressembler à celui de Fichte. Loin de la sensation, dans les profondeurs de l'activité volontaire et libre qui constitue toute la personnalité, M. de Biran a été chercher l'origine des idées les plus élevées qui soient aujourd'hui dans la conscience. Il a rétabli l'autorité de ces idées, et au lieu de les emprunter au dehors et au monde extérieur, il les a tirées du moi lui-même, pour les transporter ensuite à la nature par la force d'une induction dont la subjectivité manifeste semble un reflet affaibli de l'idéalisme subjectif et personnel de Fichte. Enfin, M. de Gerando, dans sa seconde édition des *Systèmes comparés de philosophie*, a commencé à accorder plus d'attention à des théories idéalistes jusqu'alors dédaignées, et tout étonnées de trouver pour elles de l'intérêt et de l'équité de la part d'un philosophe français. Pourquoi ne dirais-je pas qu'il est sorti de l'école normale des élèves, qui sont aujourd'hui des maîtres, et qui, par leurs leçons et par leurs écrits, ont accru et répandu le nouveau mouvement philosophique ? En somme, c'est un fait incontestable qu'en face de la philosophie de Condillac s'élève aujourd'hui une nouvelle philosophie beaucoup plus idéaliste.

Maintenant passez le Rhin, que voyez-vous en Allemagne ? Est-ce toujours la domination absolue de l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte ? Non, messieurs ; Fichte est mort en 1815, et déjà, avant sa mort, une nouvelle philosophie ne pouvant s'arrêter au système de la subjectivité absolue, et pour ainsi dire sur la pointe de la pyramide du moi, est redescendue sur la terre et revenue à des vues plus réelles. La philosophie allemande contemporaine, qui exerce en Allemagne une aussi grande influence, une aussi grande autorité qu'en a jamais eu celle de Kant et Fichte, s'intitule *philosophie de la nature*. Ce titre seul vous indique assez un retour quelconque vers la réalité ; et comme aujourd'hui la France ne croit pas sa gloire compromise pour demander des inspirations à la philosophie de l'Allemagne, de même ce n'est pas tout à fait une illusion patriotique qui me fait supposer que les plus illustres représentants de la philosophie de la nature s'intéressent aux progrès de la nouvelle philosophie française, et que Munich et Berlin ne dédaignent plus Paris.

Qu'est-ce à dire, messieurs ? L'Allemagne, qui dédaignait la France, y prend garde ; la France, qui s'était, pour ainsi dire, isolée du reste de l'Europe, tourne les yeux vers l'Allemagne. A l'idéalisme subjectif a succédé en Allemagne une philosophie qui tire sa gloire de s'appeler la philosophie de la nature ; et en France, sinon sur les ruines, du moins en face du sensualisme, s'élève une philosophie à laquelle on ne peut refuser un caractère prononcé de spiritualisme et d'idéalisme. Que faut-il conclure de ces changements ? Il en faut conclure que le règne des systèmes exclusifs du sensualisme en France, et de l'idéalisme subjectif en Allemagne, est passé ; et que la philosophie française par le nouvel idéalisme, la philosophie allemande par la doctrine de la nature, aspirent à se rencontrer et à se donner la main, et que dans ce mélange faible encore d'idéalisme et de réalisme se forme en silence un véritable éclectisme dans la philosophie

européenne. Ainsi, à en juger par des symptômes non équivoques, l'avenir de la philosophie en Europe menace d'appartenir à une tout autre philosophie qu'aux deux philosophies exclusives dont la lutte remplit le XVIIIe siècle. Or, s'il est vrai que le nouveau mouvement philosophique qui se fait sourdement en Europe soit un mouvement éclectique, il suit que l'éclectisme sera la base de la nouvelle histoire de la philosophie, puisque c'est une loi nécessaire que toute philosophie qui arrive à son tour à l'empire, après avoir épuisé son développement théorique, porte ses regards vers le passé, l'interroge avec l'esprit qui est en elle, et aboutisse à une histoire de la philosophie qui lui soit conforme. Il semble que ces considérations absolvent déjà suffisamment notre propre entreprise. Elle a des racines plus profondes encore.

L'histoire de la philosophie est nécessairement relative, dans une époque donnée, à l'état de la philosophie spéculative dans cette même époque. C'est un point incontestable. De plus, l'état de la philosophie spéculative, dans une époque, est tout aussi nécessairement relatif à l'état général de la société dans cette époque. Il a été démontré ici que dans le développement régulier des différents éléments dont se compose la vie intérieure d'un peuple, savoir, l'industrie, l'État, l'art, la religion et la philosophie, la philosophie est le dernier mot, le résumé du développement harmonique des éléments antérieurs. Cela, j'espère, a été mis hors de doute; appliquons donc ce principe à la question qui nous occupe. Je vous ai montré qu'il doit sortir une nouvelle histoire de la philosophie des travaux partiels auxquels on se livre aujourd'hui de toutes parts; que cette histoire de la philosophie aura le même caractère que la philosophie spéculative qui est appelée à régner tant en France qu'en Allemagne, et que le caractère que trahit déjà cette philosophie naissante est l'éclectisme. Maintenant il faut vous montrer que cette philosophie nouvelle qui se manifeste déjà à plus d'un signe non équivoque a son fondement dans l'état actuel de la société en Europe; qu'ainsi, s'il n'est pas au pouvoir de la nouvelle philosophie de ne pas engendrer une histoire nouvelle de la philosophie qui lui soit conforme, il n'est pas non plus au pouvoir de la société nouvelle de ne pas engendrer la nouvelle philosophie que je vous ai signalée.

Après le grand mouvement politique et religieux qui avait rempli les XVIe et XVIIe siècles en Europe, un nouveau mouvement plus important était nécessaire; la civilisation était appelée à un progrès nouveau et tout autrement décisif. De là, messieurs, le XVIIIe siècle. Qu'est-ce en général que le XVIIIe siècle? La lutte de la société ancienne et de la société nouvelle; l'idée même du XVIIIe siècle est la nécessité d'une crise.

La monarchie française, après avoir marché de conquêtes en conquêtes vers ses frontières naturelles, et dévoré successivement tous les pouvoirs qui avaient tenté de s'opposer à ses progrès, était enfin arrivée, par le génie de Richelieu et de Louis XIV, presque aux dernières limites du territoire et de la centralisation. Il ne manquait plus à la France, ainsi constituée à l'extérieur, qu'une meilleure organisation intérieure. Mais cette nouvelle organisation intérieure ne pouvait avoir lieu que par le renversement de l'ancienne, et ce renversement était très-facile; car la vieille société était partout en ruines. En effet, qu'était devenue la monarchie au XVIIIe siècle? Une simple tradition d'éclat et de magnificence, sans vertu et sans prestiges, dans les monarques eux-mêmes. La monarchie, qui avait été la providence de la France, qui l'avait créée, élevée, illustrée, ne se faisait plus sentir à elle. A l'extérieur que faisait-elle pour le pays? Quelle guerre utile, quels combats glorieux a-t-elle à montrer? La guerre de sept ans et la bataille de Rosbach. Et que faisait-elle à l'intérieur? Quelle était la vie de la royauté? la vie de Versailles. La noblesse française, qui jadis avait tant et si bien servi la patrie, et qui avait confondu son histoire avec celle de tous les glorieux faits d'armes de la France, la noblesse française avait perdu les mâles habitudes de ses ancêtres, et s'était, comme la royauté, endormie dans les plaisirs. Le clergé français, après avoir produit l'Église de France au XVIIe siècle, était dégénéré en un clergé mondain où l'impiété était presque en honneur, et qui a produit les adversaires les plus acharnés du christianisme. Enfin, le peuple français lui-même, délaissé par la royauté qui ne l'employait plus, par la noblesse qui ne lui donnait plus l'exemple, par le clergé qui lui enseignait languissamment des croyances qu'il ne soutenait plus de l'autorité de ses mœurs; le peuple français était arrivé à l'état déplorable de corruption, que trahit assez le succès de ces ouvrages qui circulaient alors dans toutes les classes et y portaient le poison d'une immoralité systématique. Dans cet état de choses, par mille raisons, une révolution était absolument nécessaire; elle eut lieu. Je ne viens ni la défendre ni l'attaquer; je l'explique. Elle eut lieu, et le trône, la noblesse, le clergé, tout l'ordre ancien y succomba. L'ordre ancien était la domination exclusive du principe monarchique, de la noblesse et d'une religion d'État. Or, messieurs, comment sort-on d'un système exclusif? Nous l'avons vu: par un système exclusif en sens contraire. Ainsi à l'exclusive domination du principe monarchique, d'une religion d'État et d'une noblesse privilégiée, succéda l'abolition de tout culte public, la souveraineté du peuple, une démocratie absolue. Mais cette démocratie semant l'effroi autour d'elle eut bientôt des luttes formida-

bles à soutenir contre le reste de l'Europe. De là la nécessité d'un pur gouvernement révolutionnaire, c'est-à-dire d'un conseil de guerre pour tout gouvernement. Mais la souveraineté du peuple, après s'être résolue pour se défendre en un grand conseil de guerre, devait, pour se mieux défendre encore et pour agir avec plus d'énergie, se résoudre en un grand individu qui se chargeât de la représenter : comme on l'a dit, la révolution se fit homme ; la souveraineté passa du conseil de guerre à la dictature, et à une dictature militaire ; de là nos guerres, nos conquêtes, nos victoires, nos désastres.

Ces bouleversements, qui étaient nécessaires, ont été bienfaisants pour l'humanité ; ils ont secoué au moins, s'ils ne l'ont pas ranimé, le midi de l'Europe ; ils ont été chercher dans le fond des deux péninsules des populations engourdies et languissantes, et leur ont appris que le moment du réveil était arrivé. D'une autre part nous n'avons pas comparu stérilement sur les champs de bataille de l'Allemagne ; là aussi nous avons imprimé un mouvement qui a été utile et qui dure. D'ailleurs, le système révolutionnaire substitué en France au système de l'ancien régime, exclusif comme celui qu'il renversait, et de plus ardent et violent, avait pour mission de détruire ce qu'il a détruit, et non de s'établir lui-même. Il ne devait paraître que pour faire son œuvre et disparaître. Il a paru un moment avec la convention ; il a disparu à jamais avec l'empire.

Maintenant, portons nos regards vers le Nord, en face duquel est toujours la France; car la France traîne à sa suite le Midi sans compter avec lui; mais elle a toujours été forcée de compter avec le Nord qui a son génie propre et sa destinée. Que se passait-il donc dans le Nord? Quel était, dans le Nord, l'état de la société? En deux mots, messieurs, vous savez qu'il y avait derrière le Rhin des trônes absolus, mais paternels, une noblesse belliqueuse, qui venait de se couvrir de gloire dans la guerre de sept ans, un clergé réformé une fois pour toutes, en identité parfaite avec les populations par les doctrines et par les mœurs, et jouissant d'une autorité et d'une vénération sans bornes; des peuples fidèles, honnêtes, assez industrieux, guerriers, et obéissants par le libre mouvement de la sympathie et de l'amour. A côté de la vieille Autriche s'élevaient deux empires nouveaux, nés à la voix du génie, jeunes et par conséquent pleins d'avenir, pénétrés du nouvel esprit et en même temps absolus dans leur forme et militaires dans leurs mœurs. Voilà le beau côté du Nord. Mais il ne faut pas oublier que les nations y étaient totalement dans la main de leurs chefs; que ces chefs en disposaient à volonté, et quelquefois en disposaient mal. Le peuple n'intervenait en rien dans ses propres affaires ; nulle représentation nationale, nulle émission libre de la pensée, sinon par privilége et sous le bon plaisir. Un pareil ordre de choses n'était certainement pas le dernier mot de la civilisation allemande, et par conséquent il fallait que cet ordre de choses eût sa fin. La lutte formidable du midi et du nord de l'Europe dans la longue guerre de la France et de l'Allemagne n'est pas autre chose que la lutte des monarchies absolues et de la démocratie. Le résultat a été la destruction de la démocratie en France et l'affaiblissement considérable des monarchies absolues en Allemagne. Vous le savez, ce ne sont pas les populations qui paraissent sur les champs de bataille, ce sont les idées, ce sont les causes. Ainsi à Leipzig et à Waterloo ce sont deux causes qui se sont rencontrées, celles de la monarchie paternelle et de la démocratie militaire. Qui l'a emporté, messieurs? Ni l'une ni l'autre. Qui a été le vainqueur? Qui a été le vaincu à Waterloo? Messieurs, il n'y a pas eu de vaincus. (*Applaudissements.*) Non, je proteste qu'il n'y en a pas eu : les seuls vainqueurs ont été la civilisation européenne et la charte. (*Applaudissements unanimes et prolongés.*) Oui, messieurs, c'est la charte, présent volontaire de Louis XVIII, la charte maintenue par Charles X, la charte appelée à la domination en France, et destinée à soumettre, je ne dis pas ses ennemis, elle n'en a pas, elle n'en a plus, mais tous les retardataires de la civilisation française (*applaudissements redoublés*); c'est la charte qui est sortie brillante de la lutte sanglante de deux systèmes qui aujourd'hui ont également fait leur temps, savoir, la monarchie absolue et les extravagances de la démocratie. La démonstration que la charte est le résultat véritable des troubles et des guerres qui remplissent la fin du dernier siècle et le commencement du XIXe, c'est que d'un bout de l'Europe à l'autre cette charte fixe tous les regards, fait battre tous les cœurs, rallie tous les vœux et toutes les espérances. Des imitations malheureuses, et que je suis loin d'approuver, ont assez manifesté la sympathie profonde du midi de l'Europe pour le dernier et glorieux résultat du long travail de notre nation. Mais derrière le Rhin aussi nos anciens adversaires se sont empressés de réclamer l'œuvre de la nouvelle monarchie. De fait, messieurs, tous les bords du Rhin appartiennent à des imitations excellentes quoique imparfaites de notre belle constitution : la Bavière, le Wurtemberg, le pays de Bade, ont aujourd'hui des gouvernements représentatifs, et déjà circulent dans le Nord et arrivent jusqu'à la Baltique des essais de gouvernements représentatifs à des degrés inférieurs dans des états provinciaux. Certes, depuis 1815, la civilisation européenne est loin d'avoir reculé; loin de là, elle s'est de toutes parts agrandie et développée ; et, je le répète, cette charte qui sortit des ruines de Waterloo couvre aujourd'hui la plus grande

et la meilleure partie de l'Europe, et est attendue et invoquée par le reste. Or, si c'est un fait incontestable que l'avenir de l'Europe lui appartient, si c'est un fait plus incontestable encore que le présent et l'avenir de la France lui appartiennent, examinons rapidement ce que c'est que cette charte appelée à de pareilles destinées. (*Mouvement unanime d'attention.*)

Il semble, au premier abord, que la charte consacre l'ordre social antérieur au XVIIIe siècle et que le XVIIIe siècle a renversé. En effet, j'y vois un roi, une monarchie puissante, un trône fort et respecté; j'y vois une chambre des pairs investie de priviléges, entourée de la vénération universelle; j'y vois une religion d'État qui prenant nos enfants dès le berceau, enseigne à chacun de bonne heure ses devoirs, sa destinée, et la fin de cette vie. Voilà dans la charte un élément qui ne sort pas de la révolution française. Il y est pourtant, messieurs, et il faut qu'il y soit, il faut qu'il s'y établisse de jour en jour davantage, et qu'il regagne sans cesse et du respect et de la puissance; mais n'y a-t-il que cet élément dans la charte? Non, messieurs. Je vois à côté du trône une chambre des députés nommée directement par le peuple, et intervenant dans la confection de toutes les lois, qui fondent et autorisent toutes les mesures particulières, de telle sorte que rien ne se fait dans le dernier village de France où la chambre des députés n'ait la main. Voici un élément nouveau. J'en entrevois auparavant quelque image dans quelques assemblées ou quelques corps de judicature : mais c'en est l'image plus que la réalité; je ne le trouve véritablement que dans les vœux du XVIIIe siècle, et dans les essais informes de la révolution française. Nous avons donc ici, d'une part, un élément de l'ancien régime, et de l'autre un élément de la démocratie révolutionnaire. Comment ces éléments sont-ils dans la charte? De fait, ils y sont, messieurs, et leur union est si intime que le plus habile publiciste est très-embarrassé de définir et de délimiter en théorie l'action particulière de chacune de ces deux branches du pouvoir souverain, et qu'il y a là une certaine obscurité qui fait précisément la force des deux éléments. En effet, notre glorieuse constitution n'est pas la fiction mathématique de l'équilibre artificiel du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, vaines abstractions qu'il faut laisser à l'enfance du gouvernement représentatif; notre constitution, c'est la fusion réelle du roi et du peuple, cherchant ensemble la meilleure manière de gouverner, et d'être utile à la commune patrie. Ce n'est pas tout; dans la charte, encore à côté de la chambre des pairs, je trouve l'accessibilité de tous les Français à toutes les places; d'où il suit que le dernier des soldats, comme l'a dit l'auteur même de la charte, porte son bâton de maréchal de France dans sa giberne : le dernier des Français peut dans toutes les carrières arriver au pied même du trône. A côté d'une religion d'État, je vois en caractères tout aussi manifestes la liberté des cultes et la liberté de la presse, de telle sorte que l'instruction religieuse ne manque à personne, qu'ensuite la liberté des cultes permet de choisir dans les différentes communions de la même Église, et qu'enfin, grâce à la liberté de la presse, nulle vérité n'étant étouffée, on peut se déterminer dans la sincérité de sa pensée en faveur des opinions qui semblent les plus vraies. Ainsi je vois dans la charte tous les contraires; c'est là ce que déplorent certaines gens : il en est qui n'admirent dans notre constitution que sa partie démocratique, et qui voudraient se servir de celle-là pour affaiblir tout le reste; il en est d'autres qui gémissent de l'introduction des éléments démocratiques, et qui tournent sans cesse la partie monarchique de la constitution contre les éléments démocratiques qui lui servent de cortége. Des deux côtés égale erreur, égale préoccupation du passé, égale ignorance du temps présent. Des deux côtés, ce sont, messieurs, des personnes dont l'âge est infiniment respectable (*on rit*), et qui appartenant les unes au XVIIe siècle, les autres au XVIIIe, et n'étant pas les enfants de cette époque, sont parfaitement reçues à ne pas comprendre le XIXe siècle et sa mission. Mais, grâce à Dieu, tout annonce que le temps dans sa marche irrésistible réunira peu à peu tous les esprits et tous les cœurs dans l'intelligence et l'amour de cette constitution qui contient à la fois le trône et le pays, la monarchie et la démocratie, l'ordre et la liberté, l'aristocratie et l'égalité, tous les éléments de l'histoire, de la pensée et des choses.

La conséquence de tout ceci, messieurs, est que, si la constitution et les lois françaises contiennent tous les éléments opposés fondus dans une harmonie qui est l'esprit même de cette constitution et de ces lois, l'esprit de cette constitution est, passez-moi l'expression, un véritable éclectisme. Cet esprit en se développant s'applique à toutes choses. Déjà il se réfléchit dans notre littérature, qui contient elle-même deux éléments qui peuvent et qui doivent aller ensemble, la légitimité classique et l'innovation romantique. Sans poursuivre ces applications, je demande si, quand tout autour de nous est mixte, complexe, mélangé, quand tous les contraires vivent et vivent très-bien ensemble, il est possible à la philosophie d'échapper à l'esprit général; je demande si la philosophie peut n'être pas éclectique quand tout l'est autour d'elle, et si, par conséquent, la réforme philosophique que j'ai entreprise en 1816, et que je poursuivrai avec fermeté en dépit de tous les obstacles, ne sort pas nécessairement du mouvement général de la société dans toute l'Europe et surtout en France? L'éclectisme n'est si

vivement attaqué par le double passé philosophique qui se débat encore au milieu de nous, que précisément parce qu'il est un pressentiment et un avant-coureur de l'avenir. L'éclectisme est la modération dans l'ordre philosophique; et la modération qui ne peut rien dans les jours de crise est une nécessité après. L'éclectisme est la philosophie nécessaire du siècle, car elle est la seule qui soit conforme à ses besoins et à son esprit, et tout siècle aboutit à une philosophie qui le représente. C'est là ma plus intime conviction. Elle n'est pas d'hier, messieurs; mais je sais bien que ce n'est pas en un jour qu'on la communique; je sais bien que je parle aujourd'hui, en 1828, et non pas en 1850.

Les leçons que j'ai eu l'honneur de faire devant vous pendant ce trimestre sont une introduction générale à mon enseignement ultérieur. Cet enseignement doit être l'histoire de la philosophie. Maintenant que nos principes théoriques et nos principes historiques sont bien déterminés et fixés, nous pourrons nous orienter à notre aise dans l'immense carrière qui est devant nous; nous pourrons à volonté nous arrêter tantôt à une époque et tantôt à une autre, nous transporter d'abord sur les hauteurs de l'Himalaïa et du Thibet, ou descendre sur les rivages de la Grèce, ou nous enfoncer dans le moyen âge et la scolastique, ou suivre les traces fécondes de la philosophie moderne et de Descartes en Angleterre, ou en France ou en Allemagne. Ainsi, à quelque époque de l'histoire de la philosophie que l'année prochaine nous conduise, nous saurons parfaitement où nous sommes, où nous voulons aller et d'où nous partons. Tel a été le but de cette introduction. Séparé de cet auditoire pendant huit années, j'ai voulu bien établir d'abord mon point de départ et mon but définitif, afin que la jeunesse française, qui avait autrefois en moi quelque confiance, sût bien quel est aujourd'hui, sur tous les points et en toutes choses, celui qui après un assez long exil revient consacrer le reste de sa vie à lui être utile. (*Applaudissements.*) Oui, messieurs, celui qui porte ici la parole veut que vous sachiez bien qu'il n'appartient à aucun parti et à aucune coterie; en politique, il n'appartient qu'à son pays (*bravos*); en philosophie, il n'appartient à aucun système en particulier, mais à tous, pour ainsi dire, à l'esprit commun qui les domine tous, et qui ne se développe complétement que par la lutte même de tous les principes incomplets, exclusifs et ennemis. Il avoue qu'il est satisfait de son siècle, de son pays et de l'ordre actuel des choses. Il veut fortement l'ordre constitutionnel, avec toutes ses parties telles qu'elles sont, sans retranchement, sans réserve, sans arrière-pensée. Ici, le trône et les libertés publiques; là, le christianisme et le droit sacré d'examen. J'ai déjà fait ma profession de foi sur ce dernier point, je la répète volontiers. Selon moi, dans le christianisme sont renfermées toutes vérités; mais ces vérités éternelles peuvent et doivent être aujourd'hui abordées, dégagées, illustrées par la philosophie. Au fond il n'y a qu'une vérité à deux formes, le mystère et l'exposition scientifique; je révère l'une, je suis ici l'organe, l'interprète de l'autre.

Vous devez maintenant me bien connaître. Je suis encore celui qui, il y a douze ans, à cette chaire, alors bien peu entourée, bégaya le premier le nom d'éclectisme; c'est là le système dont le développement timide remplit toute la première partie de ma carrière; c'est le système que vous retrouverez à chaque page du compte que j'ai rendu à mes concitoyens et à mes amis, en 1826, de mes premiers efforts et pour ainsi dire de mon apprentissage philosophique; c'est le même système étendu et agrandi qui présidera à tout mon enseignement ultérieur. Ce que j'ai voulu en 1815, je le veux encore aujourd'hui: l'éclectisme dans la conscience, dans toutes les parties de la philosophie, dans la spéculation et dans l'histoire, dans l'histoire générale de l'humanité et dans l'histoire de la philosophie qui en est le couronnement, tel est mon but d'autrefois et d'aujourd'hui: tel est le drapeau qui me trouvera toujours fidèle.

Je ne veux pas me séparer de l'auditoire sans le prier de recevoir mes remercîments les plus vrais de la patiente attention qu'il a bien voulu prêter pendant tout ce trimestre à l'exposition des vues générales qui domineront mon enseignement. L'an prochain, j'essayerai de les mieux établir en les appliquant; et je serais heureux de retrouver parmi vous, messieurs, le même zèle pour la philosophie, la même indulgence pour le professeur. (*Applaudissements prolongés.*)

FIN DE L'INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

COURS

DE

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

AVIS DES ÉDITEURS.

(1829)

M. Cousin s'était attaché l'été dernier à signaler les principes théoriques et historiques qui doivent dominer tout son enseignement. Cette année, il a fait choix d'une époque particulière de l'histoire de la philosophie à laquelle il pût appliquer ses principes; cette époque est le XVIIIe siècle.

On sait que M. Cousin avait déjà traité de la philosophie du XVIIIe siècle, à la faculté des lettres, pendant les années 1819 et 1820. Le point de vue général du professeur est resté le même, mais le temps et l'expérience l'ont agrandi. Déjà, en 1819, les auditeurs de M. Cousin avaient été frappés de cette intelligence philosophique et historique, qui, pénétrant dans le cœur de chaque système, et en démêlant le vrai et le faux, la partie durable et la partie périssable, recueillant l'une, abandonnant l'autre, composait ainsi, des emprunts faits à tous les systèmes, une philosophie qui les représentait tous sans s'asservir à aucun d'eux, et semblait l'expression dernière et légitime de l'esprit humain au XVIIIe siècle. Cette impartialité supérieure préside toujours aux leçons de M. Cousin; mais on peut dire qu'elle se fonde aujourd'hui sur des études plus vastes, sur une érudition plus étendue et plus sûre.

En 1819 et 1820, M. Cousin partageait la philosophie du XVIIIe siècle en deux systèmes seulement, le sensualisme et l'idéalisme. Maintenant il paraît avoir reconnu que si le scepticisme et le mysticisme se rattachent incontestablement, l'un au sensualisme, l'autre à l'idéalisme, ils ont pourtant des principes à part dont les développements constituent deux écoles spéciales qui ne doivent pas être confondues avec les deux autres écoles, sensualiste et idéaliste, bien qu'elles y tiennent. Cette classification, plus simple et plus complète, rend mieux compte de tous les phénomènes historiques, et fournit une base plus large à l'esprit de combinaison.

Autrefois M. Cousin, conformément au titre même de sa chaire, entrait d'abord dans la philosophie moderne et le XVIIIe siècle; par conséquent, il ne pouvait guère tirer légitimement de cette unique et récente expérience des conclusions générales sur la nature et les lois de l'esprit humain : mais ayant embrassé depuis toutes les

époques antérieures de l'histoire de la philosophie, il a pu appliquer ses principes sur une plus grande échelle, les rectifier et les étendre, les élever à la hauteur d'une véritable théorie. Aussi cette année a-t-il fait précéder l'examen détaillé des quatre grandes écoles qui selon lui composent la philosophie du XVIII[e] siècle, d'une revue de tous les antécédents de ces quatre écoles; ce qui a donné lieu à une esquisse de l'histoire entière de la philosophie depuis l'Orient jusqu'au XVIII[e] siècle. Cette esquisse rapide, aussi remarquable par la précision des détails que par la richesse des vues générales, compose à peu près les douze premières leçons.

COURS

DE

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE LEÇON.

SOMMAIRE

Sujet du cours : Histoire de la philosophie en Europe pendant le XVIIIe siècle. — Rappel du principe que la philosophie d'un siècle sort de tous les éléments dont ce siècle se compose ; d'où la nécessité de chercher la philosophie du XVIIIe siècle dans l'histoire générale de ce siècle. — Sujet de cette première leçon : Revue du XVIIIe siècle. — Mission générale du XVIIIe siècle : en finir avec le moyen âge ; de là les deux grands caractères du XVIIIe siècle, la généralisation et la diffusion du principe de liberté. — Politique. — Religion. — Mœurs. — Littérature. — Arts. — Sciences mathématiques, physiques et naturelles. — Sciences morales. — Travail de tous ces éléments pendant le dernier quart du XVIIIe siècle. Nécessité d'une explosion. — Où devait-elle éclater ? — Révolution française. Ses caractères. — Le bien ; le mal. Impuissance de l'extravagance et du crime. — La charte, comme résultat du travail légitime de la révolution et du XVIIIe siècle. — Conclusion : différence de la mission du XVIIIe siècle et de celle du XIXe.

MESSIEURS,

Je vous ai présenté l'année dernière une introduction à l'histoire de la philosophie : j'ai voulu avant tout que vous reconnussiez celui que vous aviez écouté autrefois avec quelque indulgence ; j'ai voulu vous signaler d'abord ma méthode et mon but, l'ensemble de mes idées et l'esprit général qui doit présider à mon enseignement. Mais si les généralités sont l'âme de la science, je n'ignore pas que la science ne prend un corps en quelque sorte, ne se fonde et ne s'organise que dans la réalité des détails et le travail des applications positives. Je viens donc éclaircir, étendre, affermir les principes historiques que je vous ai exposés l'été dernier, en les appliquant à une époque particulière, à quelque grand siècle de l'histoire de la philosophie.

J'avais pensé à vous conduire en Grèce : je m'étais proposé de vous faire connaître cette époque célèbre de la philosophie ancienne à laquelle ont attaché leur nom deux hommes, divers plutôt qu'opposés, égaux en génie comme en gloire, et qui, quatre siècles avant notre ère, ont à jamais fixé dans l'Occident, l'un les idées fondamentales sur lesquelles roule la philosophie, l'autre la méthode qui lui convient et qu'elle a gardée. Aristote et Platon ne sont pas seulement de grands hommes : ce sont des systèmes, et des systèmes qui ont des racines si profondes dans la nature de l'esprit humain et dans celle des choses, que le temps qui change tout n'a pu changer que leurs formes, et qu'on peut dire avec une rigueur parfaite que la pensée humaine n'a depuis fait autre chose que d'aller tour à tour de l'un à l'autre, en les modifiant et en les perfectionnant sans cesse. Ce sont là, vous le savez, mes études habituelles ; il m'eût été commode à moi-même de les

porter à cette chaire : j'aurais aimé à passer avec vous cette année entre Aristote et Platon, entre Sophocle et Phidias, entre Périclès et Alexandre. Mais de graves motifs m'ont détourné de ce dessein. L'histoire, messieurs, n'est pas faite seulement pour satisfaire une curiosité savante ou pour fournir des tableaux à l'imagination de l'artiste ; elle est surtout une leçon pour l'avenir : un homme sérieux ne s'engage point dans l'étude pénible du passé pour y apprendre seulement ce qui fut, mais pour en tirer ce qui doit être ; et une histoire de la philosophie qui veut être véritablement philosophique, doit aboutir à des conclusions positives sur les destinées ultérieures de la philosophie. Tel est aussi mon but : de quelque siècle de l'histoire de la philosophie que je vous entretienne, c'est toujours à vous que je m'adresse : j'ai toujours devant les yeux la France, et la France du XIX[e] siècle. Or il m'a paru que je m'éloignais un peu de notre France, en reculant jusqu'à Aristote et jusqu'à Platon. Sans doute le système de Platon et celui d'Aristote renferment des éléments immortels qui appartiennent à l'esprit humain et qui conviennent par conséquent à tous les pays et à tous les siècles; mais la combinaison de ces éléments, mais la forme même de cette combinaison est toute grecque; elle a deux mille ans, et pour discerner et retrouver sous cette forme vieillie les problèmes éternels de la philosophie, il faut de ces problèmes une habitude à laquelle toute la sagacité du monde ne peut suppléer. D'ailleurs, pour vous dire toute ma pensée, j'ai considéré les circonstances particulières dans lesquelles se trouve parmi nous la philosophie, et j'ai jugé que, dans ces circonstances, sortir de la lice des discussions contemporaines et m'enfoncer dans l'antiquité, c'était déserter mon poste et la cause de la vraie philosophie. Voilà pourquoi je me suis décidé à rester quelque temps encore dans les régions de la philosophie moderne; et comme dans les temps modernes je ne connais pas de siècle plus voisin du nôtre que le XVIII[e], j'ai pris celui-là pour le texte de mes leçons. Je ne me dissimule pas les difficultés qui m'attendent; mais ce n'est pas plus mon habitude de fuir les difficultés que de les chercher. Tout siècle en se retirant de la scène du monde, et plus qu'aucun autre le XVIII[e], rempli de si grands événements, laisse après lui un long héritage d'intérêts contraires. Le XVIII[e] siècle a donc nécessairement parmi nous des admirateurs et des adversaires ardents et ombrageux : dans ce débat des passions opposées, l'indépendance philosophique serait mal à l'aise, si elle ne trouvait en elle-même sa force comme sa récompense.

Messieurs, c'est un des principes que je vous ai développés l'an passé avec le plus de soin et d'étendue, que la philosophie d'un siècle sort de tous les éléments dont ce siècle se compose, et que pour bien comprendre la philosophie de toute époque, il faut l'étudier d'abord dans la civilisation générale qui l'a produite; d'où il suit que, pour vous donner une idée exacte et complète de la philosophie du XVIII[e] siècle, non-seulement en France, mais dans toute l'Europe, pour vous en faire saisir la nature et le caractère propre, je dois commencer par vous entretenir du XVIII[e] siècle et de son histoire, indépendamment de sa philosophie. Et comme je suppose que l'histoire de ce siècle vous est présente, il me suffira de vous en rappeler les traits principaux et caractéristiques : ce sera le sujet de cette première leçon.

Qu'est-ce que le XVIII[e] siècle? Quels sont ses rapports avec les siècles qui le précèdent? En quoi leur ressemble-t-il? En quoi en diffère-t-il? Messieurs, il leur ressemble en ce qu'il continue leur action; il en diffère en ce qu'il la développe sur une plus grande échelle. Et quelle est cette action? Ce n'est pas moins que l'enfantement de l'histoire moderne, la rupture des temps nouveaux avec les temps anciens, avec le moyen âge.

Que le moyen âge ait été une des plus grandes époques de l'histoire de l'humanité, qu'il ait été à sa place, qu'il ait été nécessaire et utile, qu'il ait même été un progrès relativement aux époques qui le précédaient, c'est une vérité évidente dans l'état présent de la science historique ; mais il n'est pas moins évident que ce qui avait été un progrès était devenu un obstacle, et que le moyen âge, après avoir remplacé l'antiquité classique, avait fait son temps et devait céder la place à une ère nouvelle : tout ceci n'a pas même besoin d'être rappelé. Mais je vous prie de ne point oublier une distinction importante : autre chose est le moyen âge, autre chose est le christianisme. Sans doute le christianisme était dans le moyen âge, et il y a fait tout ce qui s'y est fait de bon et de grand ; mais il y était sous les conditions du temps, sous sa première forme, non sous sa forme unique ni sa forme dernière. Le moyen âge est le berceau du christianisme; il n'en est pas la borne. Le christianisme est le fond même de la civilisation moderne ; ils ont la même destinée ; ils passent par les mêmes fortunes ; et il fallait que lui-même sortît des ténèbres et des liens du moyen âge pour se développer et porter tous les fruits qui lui appartiennent. Quand donc je vous parlerai du moyen âge et de la puissance formidable et sacrée qui y domine, songez bien qu'il ne s'agit pas du christianisme et de la puissance immortelle qui lui a été donnée sur le monde; il ne s'agit que de la puissance ecclésiastique devenue puissance temporelle, et comme telle soumise aux chances et aux vicissitudes de tous les pouvoirs de la terre.

Fils légitime du christianisme, l'esprit nouveau a fait

son apparition dans le monde vers le xvi• siècle : son but final est de substituer au moyen âge une société nouvelle ; donc, ses premiers efforts devaient se diriger contre la puissance qui domina le moyen âge ; de là, la nécessité que la première révolution moderne fût une révolution religieuse. Sans doute cette révolution a eu ses antécédents et ses préparations, comme tous les grands événements, d'abord dans la tentative d'une réforme légale au concile de Bâle, puis dans l'affaire des hussites ; mais c'est le xvie siècle, c'est l'Allemagne, c'est Luther, qui l'ont véritablement produite et qui lui ont donné leur nom. Un peu trop accoutumés à ne regarder que la France, nous croyons assez volontiers que le xviie siècle est un siècle de stabilité et de repos. Il n'y a pas de plus grande illusion ; et le xviie siècle est encore plus agité et plus révolutionnaire que le xvie. En effet, que voyez-vous dans la première partie du xviie siècle ? La continuation de la lutte du pouvoir spirituel absolu et de l'esprit de réformation. Cette lutte opiniâtre qui remue tout l'empire germanique ne finit qu'au traité de Westphalie, lequel reconnaît que l'esprit nouveau est arrivé à un état de force qu'il est impossible de détruire ni de nier. Et qu'y a-t-il dans la seconde moitié du xviie siècle ? Encore une révolution ; une révolution qui continue la première, et lui donne une face nouvelle, une face politique. La révolution anglaise est le grand événement de la fin du xviie siècle, et la source des guerres ardentes que le chef de cette révolution, Guillaume, suscita à Louis XIV. Héritier des siècles qui l'avaient précédé, le xviiie siècle est venu accomplir leur ouvrage. Le xvie et le xviie siècle avaient miné, ébranlé le moyen âge ; la mission du xviiie était de le renverser et d'en finir avec lui. De là les caractères du xviiie siècle.

Deux révolutions, l'une politique, l'autre religieuse, remplissent le xvie et le xviie siècle, mais ce n'étaient là que des révolutions partielles. La révolution religieuse ne semblait pas renfermer la révolution politique ; personne alors ne songeait à ce rapport aujourd'hui si manifeste ; et il fallut que le temps se chargeât de le faire paraître : il fallut que la révolution anglaise sortît du protestantisme, pour que l'on aperçût la portée de la première révolution. On vit bien que cette première révolution n'était pas exclusivement religieuse, puisque son principe venait de produire une révolution politique ; et il fallait bien reconnaître que le principe de la seconde n'était pas exclusivement politique, puisqu'il avait déjà produit une révolution religieuse. C'est la logique de l'histoire qui, des deux expériences du xvie et du xviie siècle, ajoutées l'une à l'autre et combinées entre elles, tira cette hardie généralisation, c'est-à-dire celle du principe de liberté, laquelle est le caractère éminent du xviiie siècle. Or celui-là en entraîne nécessairement un second. Tout ce qui est partiel est local : aussi la révolution protestante et la révolution anglaise n'ont-elles point dépassé les positions fortes mais bornées qu'elles occupaient il y a plus d'un siècle, parce que leur principe propre manque de généralité. On peut bien les rattacher à une idée générale, mais elles ne sont pas cette idée générale elle-même : or, il n'y a que ce qui est général qui convienne à tout, et qui, par conséquent, puisse s'appliquer à tout et se répandre partout. La généralisation des idées a pour effet inévitable leur propagation et leur diffusion. Ce sont là les deux grands caractères du xviiie siècle. Examinez-le bien ; vous le voyez rappeler tout à l'examen, se rendre compte de tout, aspirer sans cesse en toutes choses aux éléments les plus simples, c'est-à-dire à la plus haute généralisation ; et en même temps vous le voyez appliquer sans cesse à tout et partout les principes qu'il a une fois généralisés. De là dans un seul et même pays la fusion de toutes les classes, principe caché de la future égalité ; et la fusion de tous les pays de l'Europe, principe caché de la future unité européenne. Déjà ce rapprochement des classes et des pays paraît au xviiie siècle ; il s'y forme déjà une unité dans laquelle se rencontre et se reconnaît toute l'Europe civilisée. Mais cette unité nouvelle est purement morale, et elle a en face d'elle les débris de la vieille unité du moyen âge, les lois, les coutumes, les institutions des temps anciens, qui doivent la détruire ou être détruites par elle. Or, jusqu'ici, messieurs, la civilisation n'a jamais été vaincue : elle ne l'a pas été au xviiie siècle. Le moyen âge a donc succombé ; le xviiie siècle en a fini avec lui et l'a relégué dans l'histoire : c'était là la mission du siècle qui succédait au xviie et au xvie ; et cette mission a déterminé l'esprit du xviiie siècle, avec les deux caractères que je viens de vous signaler.

Suivons rapidement l'esprit du xviiie siècle dans toutes ses grandes manifestations, politiques, religieuses, morales, littéraires, scientifiques ; car c'est de tous ces éléments que doit sortir la philosophie que nous cherchons.

Voici les grands phénomènes politiques du xviiie siècle : Ce n'est pas moi qui parle, c'est l'histoire. 1° Affaiblissement de toutes les puissances qui avaient joué le principal rôle dans le moyen âge ; 2° avénement sur la scène du monde de puissances nouvelles, inconnues au moyen âge ; affaiblissement de toutes les puissances méridionales, création de puissances septentrionales. L'Italie s'enfonce de plus en plus dans sa nullité politique ; l'Espagne et le Portugal y gravitent peu à peu. Qu'est devenue la marine portugaise ? Où sont les guerriers et les navigateurs portugais ? Le Portugal n'est plus qu'une colonie anglaise. Où sont les vieilles bandes espagnoles qui avaient mis la main

dans tous les grands événements des siècles précédents, qui avaient fait les destinées de l'Europe? Elles sont mortes à Rocroy. N'aimez-vous pas la guerre comme mesure de la puissance des peuples? Prenez une mesure plus pacifique, au moins en apparence : prenez les grands hommes, ces vives images de l'humanité en chaque siècle; montrez-moi les grands hommes que produit alors le midi de l'Europe. En cherchant bien, je trouve trois hommes qui n'ont pas manqué de talent ni de caractère, et qui appartiennent presque à l'histoire. Les deux premiers, animés de l'esprit nouveau, mais ne sachant pas à quel peuple ils ont affaire, tentent sur ces peuples, et avec ces peuples, d'impraticables entreprises; il leur faut donc employer la violence, et la violence se résout en impuissance : de là, les tentatives malheureuses de Joseph II et du marquis de Pombal. Le troisième, formé à une autre école, appartenant à l'esprit ancien et appuyé sur une nation de l'ancienne Europe, le cardinal Alberoni, regarde en face l'esprit nouveau et s'oppose à ses progrès; il essaye de l'étouffer en replaçant le prétendant sur le trône d'Angleterre, et en renversant chez nous le régent; mais déjà le passé était plus faible que les temps nouveaux, et le cardinal Alberoni a succombé et avec lui toute chance de contre-révolution. Au contraire, regardez dans le Nord ; un homme y met au monde un empire : le czar Pierre amène sur la scène de l'Europe la Russie, la Russie hétérodoxe. Sorti des guerres de la réforme, le petit duché de Brandebourg s'agrandit et se développe en une monarchie protestante et guerrière. Un jour cette monarchie tombe entre les mains d'un homme de génie qui, avec elle, attaque l'Autriche et démembre l'Empire. Plus tard vient l'émancipation des colonies américaines, qui ajoute encore à la dissolution générale. Je ne vous parle pas de la révolution française, parce qu'elle n'est pas un des événements du xviiie siècle, mais l'événement par excellence de ce siècle, ce siècle tout entier, son dernier mot, sa crise; j'en parlerai plus tard.

Considérons l'état religieux de l'Europe. Tout le monde convient, tout le monde proclame, amis et ennemis, que le caractère religieux de ce temps est l'affaiblissement de la puissance ecclésiastique. Non-seulement de toutes parts le clergé européen perd de son autorité sur les esprits, mais il semble que lui-même abdique : il est moins savant, il est moins grave ; loin de s'opposer à la dissolution qui le cerne et le menace, il va au-devant d'elle et l'encourage. C'est à un pape qu'a été dédié *Mahomet*. Clément XIV, ou n'a pas compris cet ironique hommage, ou s'y est prêté de bonne grâce : il en a fait ses remercîments. Je ne puis pas oublier non plus que c'est au milieu du xviiie siècle qu'a été licenciée la dernière milice du moyen âge, cette société qui a fait tant de bien et tant de mal, et qui pendant deux siècles, avec une opiniâtreté dont le secret même est sa souplesse infinie, défendit partout le moyen âge et le pouvoir absolu, spirituel et temporel, par son savoir et par ses intrigues, par ses vertus et par ses vices. C'est au milieu du xviiie siècle que cette célèbre société est morte ; et elle n'y a pas péri violemment, pensez-y bien, elle est morte naturellement ; elle a été mise au tombeau par les mains mêmes de la puissance qu'elle servait et qui l'avait instituée, et il n'en peut plus revenir qu'un fantôme impuissant qui disparaîtrait au premier signe un peu sévère de la civilisation nouvelle.

Dans l'état moral, mêmes symptômes, mêmes caractères. Avec l'ancien ordre de choses s'affaiblissent et déclinent les vieilles mœurs, les vieilles vertus, comme si la vertu aussi changeait avec le temps, et était condamnée aux métamorphoses de l'histoire. Les vieilles vertus s'en vont, par exemple, l'esprit chevaleresque, qui ne subsiste plus que dans quelques âmes d'élite, dignes de tous nos respects A la place des anciennes vertus, grâce à Dieu, en viennent de nouvelles, par exemple, l'humanité, mot presque nouveau, ou dont l'emploi plus fréquent marque l'extension de la chose ou du moins de l'idée. L'humanité moderne a sa racine dans la charité chrétienne; je le reconnais bien volontiers, mais c'est la gloire du xviiie siècle de l'en avoir tirée. L'humanité dans les actes, c'est la bienfaisance; dans les sentiments, c'est la bienveillance; et comme ce xviiie siècle qui généralise tout, en même temps applique tout, il applique le principe même de l'humanité aux relations les plus usuelles ; de là la politesse, laquelle se répand dans toutes les classes et dans tous les pays. Mais, messieurs, il ne se fait pas impunément un vide dans la société et dans l'âme humaine ; dans ce vide se glissent aisément le scepticisme moral, la mollesse, la licence : de là le relâchement général des mœurs dans toute l'Europe au xviiie siècle. Ainsi le mal et beaucoup de mal se trouve à côté du bien. Je vous signale une fois pour toutes ce triste et inévitable mélange, et je me crois dispensé d'y revenir sans cesse ; je me fie à votre intelligence, et un peu aussi à mes intentions connues.

Suivons dans la littérature l'esprit du xviiie siècle. Si le xviiie siècle est un siècle de dissolution, ce ne sera pas un siècle de poésie, car la poésie est l'expression, la voix harmonieuse, et, pour ainsi dire, la fleur d'un état de choses fixe et arrêté ; cette fleur ne pouvait venir au milieu d'une crise ; or le xviiie siècle n'est que cela, et ne pouvait être que cela. Aussi en France il reste tout au plus un grand poëte, Voltaire. En Angleterre, Dryden, Pope et Addisson sont comme la monnaie de Milton. L'Italie a deux hommes de talent qui ne demandent pas mieux que d'être des poëtes ; mais ni l'un avec sa belle harmonie sans

pensées viriles, ni l'autre avec son énergie convulsive et maniérée, n'arrivent à la vraie poésie. Selon moi, l'Allemagne est l'asile de la poésie au xviiie siècle. Pourquoi, messieurs? C'est que l'Allemagne, naturellement très-poétique, s'était assise depuis assez longtemps dans la réforme et la civilisation qui lui convient pour en tirer des chants poétiques ; de là trois grands poëtes, Klopstock, Schiller, Gœthe : l'un tout protestant, l'autre tout libéral, l'autre tout philosophe. Gœthe est avec Voltaire le poëte du xviiie siècle. Il semble que Gœthe ait paru dans le monde, et Dieu fasse qu'il y reste longtemps encore, pour prouver que l'esprit le plus philosophique, la réflexion la plus libre, peuvent avoir aussi leur poésie.

Si le xviiie siècle n'est pas précisément le siècle de la poésie, c'est celui de la prose : la France, à la fois si méthodique et si vive, est le pays de la belle prose. De là nos grands prosateurs du xviie siècle, que continuent dignement ceux du xviiie. C'en est fait de l'éloquence sacrée que soutient encore un moment, mais très-affaiblie, l'élégant Massillon; mais à la place de cette éloquence s'en élève une autre, qui, se dressant en France une chaire nouvelle, parle à l'Europe entière de l'homme, de sa nature, de son histoire, de ses droits et de ses intérêts de toute espèce, lui peint les scènes agitées de la vie morale, ou les scènes tranquilles et majestueuses de la nature. On peut dire que l'Europe entière a été au xviiie siècle l'auditoire de la France, l'auditoire de Montesquieu, de Rousseau, de Buffon. L'Europe a été attentive, elle a applaudi même aux plaisanteries de Voltaire, parce que, sous ces plaisanteries, que je suis loin de vouloir entièrement absoudre, elle sentait qu'il s'agissait encore de sa cause, c'est-à-dire de celle de l'humanité.

Le xviiie siècle n'est pas celui des arts. D'abord, pour la sculpture, il n'en a pas. Au reste, le xvie et le xviie n'en ont guère davantage. Michel-Ange n'a fait que prouver, à force de génie, l'impossibilité d'une sculpture moderne. La sculpture est exclusivement antique, car elle est avant toutes choses la représentation de la beauté de la forme; et le soin comme l'adoration de la beauté de la forme appartiennent au paganisme. Au contraire, la peinture est tout entière dans l'expression, c'est-à-dire dans la représentation, non de la forme extérieure, mais des sentiments et de l'âme, non de la beauté physique, mais de la beauté morale. La peinture est donc éminemment moderne et chrétienne; mais elle appartient au moyen âge; elle ne pouvait fleurir au xviiie siècle. Elle y cesse comme art; elle se prolonge et s'exerce comme métier. Boucher et Vander Werf la prostituent à des scènes de boudoir; l'honnête Greuze se retranche dans la peinture de genre, et voilà l'art de van Eyck et de Raphaël employé à peindre des courtisanes pour les grands seigneurs, et des intérieurs, des antichambres et des cuisines, pour la bourgeoisie. Plus tard, lasse elle-même de la dégradation où elle est tombée, elle essaye d'une fausse grandeur, et sautant par-dessus le moyen âge qui est sa place, elle remonte à l'antiquité qui est celle de la sculpture; et alors elle fait des statues au lieu de tableaux, presque en même temps que la sculpture, par l'effet même de son impuissance, sort aussi de ses limites, et tourmentant le marbre, le colorant presque, fait des tableaux au lieu de statues. D'ailleurs, personne plus que moi n'admire Canova et David; on n'a pas plus d'esprit; on n'a pas plus de savoir-faire : ce sont de très-habiles artistes, peut-être même un grand statuaire et un grand peintre, mais dans un siècle où il ne pouvait y avoir ni peinture ni sculpture.

Le xviiie siècle a été plus heureux en musique. La musique est l'art de réveiller dans le fond de l'âme un certain nombre de sentiments simples par des sons combinés entre eux; or le son est tout ce qu'il y a de plus profond à la fois et de plus vague : de là le caractère essentiellement général de la musique. La musique ne répugne donc à aucune forme de civilisation : elle pouvait donc fleurir au xviiie siècle; mais le xviiie siècle n'admettait pas, vous savez pourquoi, la musique sacrée; il la remplace par une autre musique qui n'a presque pas d'antécédents dans l'Europe moderne, et qui porte le caractère du siècle qui l'a créée, siècle de vie, de mouvement, d'individualité : je veux parler de la musique dramatique. C'est au xviiie siècle qu'elle produit toutes ses merveilles; et comme ce siècle est celui de la diffusion de toutes choses, les grandes compositions dramatiques qui naissent à Naples, à Vienne ou à Paris, se répandent partout à l'instant même, pénètrent partout, descendent même dans les conditions et les asiles les plus modestes, et versent ainsi des torrents de sentiment musical à travers l'Europe entière.

Il me reste à vous entretenir des sciences. Les négliger serait oublier, avec la principale gloire du xviiie siècle, ce qui porte plus particulièrement l'empreinte de son génie. Mais le temps qui me presse m'avertit de me borner à une esquisse rapide : je tâcherai du moins qu'elle vous présente les traits fondamentaux de la culture scientifique au xviiie siècle.

Je distingue la culture scientifique du xviiie siècle en deux parties : ici, les sciences que le xviiie siècle a agrandies, développées, renouvelées; là, celles qu'il a créées; c'est surtout dans ces dernières que se marque son caractère.

Le xvie et le xviie siècle ont pour ainsi dire inventé une seconde fois les mathématiques, et les ont portées à cette hauteur dont les noms de Descartes, de Newton, de Leibnitz mesurent les divers degrés. Le xviiie siècle

a été plus loin encore : indépendamment de l'incontestable supériorité des résultats, il y a égalité de génie ; et aux noms que je viens de vous rappeler, on peut fort bien opposer, je crois, sans parler de Bernouilli, de Maclaurin, de Clairaut, de d'Alembert, de Condorcet, et d'autres, les grands noms d'Euler, de Lagrange et de Laplace. Sans doute Tournefort avait devancé Linné et Jussieu ; mais ceux-ci ont tellement renouvelé la botanique, qu'on pourrait dire, sans être accusé d'exagération, qu'ils l'ont créée. Il en est de même de la physiologie : elle existait avant le xviiie siècle, mais dans quel état ! et quel développement immense n'a-t-elle pas pris entre les mains de Haller et de Bichat ! Le xviiie siècle ne pouvait être ni le xviie, ni le xvie. Ainsi, en géographie, il ne pouvait découvrir l'Amérique, les îles de l'Archipel du sud, les côtes méridionales de l'Afrique ; mais je vous demande si ce ne sont pas aussi de grands navigateurs que Cook, Bougainville, d'Entrecasteaux ? N'était-ce pas aussi un marin intrépide que notre infortuné La Peyrouse ? Le nom de Vancouver dit tout. Flinders a été visiter la terre de Diémen, et reconnaître les côtes de la Nouvelle-Hollande. Souvenez-vous du voyage de Maupertuis et de La Condamine. C'est au xviiie siècle qu'appartiennent la société africaine et Mungo-Park. Enfin, sur les limites du xviiie siècle et du nôtre, un homme, qui appartient à la fois à l'Allemagne et à la France, s'est chargé tout seul d'une entreprise à laquelle un gouvernement aurait eu peine à suffire : M. de Humboldt, accompagné d'un Français, M. de Bonpland, s'est enfoncé dans le vaste continent de l'Amérique méridionale ; il en a rapporté six mille plantes nouvelles ; il a déterminé la position de deux cents points astronomiques ; il a fait une multitude d'expériences qui ont confirmé les découvertes de l'Europe ; il a mesuré la hauteur du Chimboraço. La géographie savante compte Buache et Danville. L'astronomie a suivi les mathématiques ; mais c'est moins dans l'astronomie mathématique que dans les observations astronomiques qu'est surtout la gloire du xviiie siècle. Je dois me borner à quelques résultats, ou plutôt à quelques noms, par exemple, Herschel et Piazzi ! Pensez-y : depuis 1789 jusqu'à 1805, dix-sept comètes découvertes, avec toutes leurs orbites calculées ; les inégalités des planètes développées, évaluées, et tout cet immense mouvement expérimental aboutissant au *Système du monde* de Laplace ! La physique expérimentale n'est pas restée au-dessous de l'observation astronomique : ici les grandes découvertes et les grands noms s'accumulent tellement qu'il faut choisir ; je ne citerai qu'une seule découverte, qu'un seul nom, mais celui-là est peut-être le plus grand de toute la physique moderne. Par une bonne fortune, qui n'arrive pas à tout le monde, Galvani trouve, sans presque l'avoir cherchée, l'action d'un métal sur l'électricité déposée dans l'économie animale : à l'instant un homme de génie refait les expériences de Galvani, renouvelle sa découverte par la précision qu'il lui donne et la richesse des conséquences qu'il en tire, et invente un instrument qui se joue pour ainsi dire de l'électricité et en augmente la force presque indéfiniment; tandis que Franklin atteint au sein de la nue cette même électricité, et l'y maîtrise. On l'a dit, la pile de Volta, l'électromoteur est pour la décomposition des corps, c'est-à-dire pour la partie la plus profonde de la physique expérimentale, ce que le microscope est pour l'histoire naturelle.

Encore on peut dire qu'en physique expérimentale, le xviiie siècle avait eu des précédents ; en effet, d'un côté Galilée et Torricelli, de l'autre Newton avaient devancé Volta ; la décomposition de la lumière et la détermination de la pesanteur de l'air honorent le xviie siècle et préparaient le xviiie. Mais, messieurs, au xviie siècle, au xvie, dans toute l'antiquité, où était la chimie ? Il n'y a pas ici d'autre précédent, dans la chose comme dans le nom, que l'alchimie qui n'y ressemble guère. La chimie est une création du xviiie siècle, une création de la France. Ce n'est pas la France, c'est l'Europe entière qui a appelé chimie française le mouvement qui a imprimé à cette belle science une impulsion si forte et une direction si sage ; c'est à l'exemple et sur les traces de Lavoisier, de Guyton, de Fourcroy, de Bertholet, de Vauquelin, que se sont formés et que marchent encore les grands chimistes étrangers, ici Prietsley et Davy, là Klaproth et Berzélius. Dans la minéralogie, si enrichie et si développée au xviiie siècle, on voit se former une science toute neuve, la cristallographie, la science qui reconnaît et décrit les figures régulières des cristaux, et les lois de leur formation. Le même âge, le même auteur, a dit M. Cuvier, ont vu naître la science et l'ont conduite à son terme. Cet homme est un Français, c'est Haüy. Le siècle qui avait créé la cristallographie et la chimie, et développé immensément la physique expérimentale, devait créer la géologie ; aussi la géologie appartient au xviiie siècle : elle est due aux travaux des Pallas, des Deluc, des Saussure, des Dolomieu. Si nous ne citons pas d'autres noms, c'est pour ne pas trop nous approcher de notre siècle. De ces sciences combinées est sortie la géographie physique. Telles sont, messieurs, les grandes créations scientifiques du xviiie siècle.

Il n'a pas moins marqué sa trace dans les sciences morales par la création de plusieurs et par le développement de toutes. Je ne puis encore que vous présenter ici les résultats les plus généraux.

L'histoire, ce flambeau des sciences morales, doit presque tout au xviiie siècle. Si l'érudition s'est affaiblie en France, elle s'est accrue et enrichie ailleurs ; le

xviiie siècle a ouvert à l'érudition un monde nouveau : William Jones et Anquetil-Duperron ont révélé l'Orient à l'Europe. Enfin, le xviiie siècle a imprimé à l'histoire un nouveau caractère, en lui demandant avant tout la peinture et le progrès de l'humanité. La science de la législation a commencé en Europe avec la réforme et la révolution anglaise ; mais que sont tous les publicistes antérieurs comparés à Montesquieu? Comme le chef de l'école historique du xviiie siècle est Voltaire, le chef de l'école politique de ce siècle est Montesquieu : toute l'Europe éclairée s'est rangée sous sa bannière.

Mais voici, messieurs, des créations tout à fait originales : jugez-en l'importance. Jusque-là des particuliers, des gouvernements, des peuples s'étaient enrichis; ils l'avaient fait de leur mieux et le plus possible, mais sans aucune règle fixe et sans se rendre compte des procédés qu'inévitablement ils ne pouvaient pas ne pas suivre à leur insu. Au xviiie siècle, non-seulement la richesse générale augmente, mais l'esprit réflexif et analytique du xviiie siècle recherche les causes de la richesse, les procédés qui la produisent et ceux qui la distribuent, ceux qui l'élèvent, ceux qui l'abaissent. De là l'économie politique, science entièrement nouvelle.

Jusque-là l'esprit humain avait senti la beauté, sans s'en rendre compte ; il l'avait admirée dans les ouvrages de la nature ; il l'avait admirée dans ses propres ouvrages, mais sans réduire en système les causes de son émotion en présence de la beauté et les caractères de cette beauté. Ce n'est pas le xviiie siècle, sans doute, qui s'est fait le premier cette question : Qu'est-ce que le beau ? mais c'est lui qui, en la divisant et la subdivisant, en a tiré une science régulière qui a ses principes, sa culture à part, et ses progrès. C'est le xviiie siècle qui a mis au monde la haute critique, l'esthétique, comme dit l'Allemagne, qui après l'avoir inventée, l'a portée si loin.

Jusque-là les familles et aussi les institutions publiques avaient élevé de leur mieux les générations naissantes; mais on n'avait jamais songé à porter de ce côté la réflexion et la méthode; et l'éducation était abandonnée à la routine. Le xviiie siècle, qui a tout soumis à l'examen, a fait de l'éducation d'abord un problème, puis une science, puis un art; de là la pédagogie : le mot est peut-être un peu ridicule; la chose est sacrée.

Tel est à peu près l'inventaire du xviiie siècle. Si vous étudiez attentivement ce siècle, vous reconnaîtrez dans tout ce qu'il a créé, comme dans tous les développements nouveaux qu'il a ajoutés à ce que lui léguaient les siècles précédents, l'empreinte du même caractère. L'esprit du xviiie siècle se demande compte de tout, pénètre jusqu'aux éléments les plus intimes des choses, des êtres, des questions et des faits; il ne se repose que quand il est arrivé aux éléments les plus simples, à des éléments qu'il trouve indécomposables : il s'arrête là, parce que là est la limite de sa force. Or expérimenter ainsi, décomposer, analyser, c'est dissoudre. Ce n'est pas une ressemblance de mot, messieurs; l'identité est dans la chose; et cette identité ressort de toutes parts de l'examen comparé des sciences, des arts, de la littérature, de la morale, de la religion et de la politique dans le siècle entier.

Il ne me reste plus qu'à tirer de tous ces antécédents les conséquences qu'ils renferment, ou plutôt à vous rappeler comment l'histoire s'est elle-même chargée de les tirer.

Il faut distinguer dans le xviiie siècle la première moitié où le travail du siècle se fait, mais sourdement, d'une manière occulte et inaperçue; la seconde moitié où ce travail éclate. Le dernier quart du xviiie siècle a été si fécond et si riche en productions de toute espèce que l'on peut dire que non-seulement chaque année, mais chaque mois enfantait sa découverte, c'est-à-dire ajoutait encore à la fécondité et à la puissance de l'esprit nouveau. Quand on suit attentivement en toutes choses les progrès de cet esprit vers 1789, on est frappé de l'impossibilité qu'un travail si ardent et si vaste, s'accroissant toujours par ses effets mêmes, ne produise enfin une explosion. De là la nécessité d'un grand événement dans lequel devait se résoudre le xviiie siècle. Mais où devait éclater ce grand événement? Ce ne pouvait être en Angleterre ; car, d'abord l'Angleterre avait payé sa dette à l'esprit des révolutions; puis, il s'agissait d'en finir avec le moyen âge en généralisant le principe de l'esprit nouveau, et l'Angleterre ne généralise guère; enfin l'Angleterre est une île qui a sa part dans les destinées du monde, mais qui certes ne joue pas sur le continent européen le principal rôle. L'Allemagne y était plus propre par sa puissance de généralisation ; mais elle avait fait la révolution à laquelle elle était propre, la révolution dans le monde intérieur, dans la religion. D'ailleurs si l'Allemagne est continentale, elle n'est pas assez centrale. Sa langue était à peine connue à cette époque ; elle n'avait aucune puissance littéraire, aucune autorité en civilisation, et, il faut le dire, les Allemands, il y a cinquante ans, nous faisaient encore un peu l'effet des barbares. Messieurs, il y avait un peuple qui, placé au centre du continent européen, touche tous les autres peuples, et peut, de ses bras puissants, atteindre rapidement à toutes les extrémités de l'Europe; un peuple doué au plus haut degré de l'esprit de généralisation, et qui, à cette rare faculté de tout généraliser, joint le besoin de tout appliquer; un peuple qui, par la sociabilité, j'allais presque dire avec tout le monde, l'amabilité de son caractère et de son commerce, par l'universalité de sa langue et la puissance de sa littérature, pouvait se charger de faire avec succès les affaires de l'esprit nouveau, un peuple enfin qui, au besoin, pouvait le défendre avec son épée.

Par toutes ces raisons, la future révolution tombait en partage à la France. N'oubliez pas que la France n'avait pas encore servi en grand la cause de la civilisation nouvelle; le seul rôle qui lui convenait était l'accomplissement du dernier acte de ce grand drame. Ajoutez que le peuple français est le peuple historique du XVIIIe siècle; son caractère est précisément celui de ce siècle; il le représentait alors en Europe comme il le représentera dans l'histoire. C'est de la France qu'étaient parties toutes les voix qui avaient ému l'Europe; c'est en France que s'était fait principalement le grand travail scientifique et littéraire du siècle; car, ou la France a produit elle-même la plus grande partie des créations du XVIIIe siècle, ou elle se les est appropriées en les naturalisant promptement chez elle; et elles ont dû passer par la France pour faire le tour de l'Europe. Le peuple capable de produire l'événement inévitable était donc donné, et c'est en France que devait avoir lieu et qu'a eu lieu ce grand événement que d'un bout du monde à l'autre on appelle la révolution française. Oui, sans doute, elle est française, mais elle est européenne aussi : tous les peuples civilisés de l'Europe y ont mis la main; car tous l'ont préparée par leur participation au travail général qui l'enfanta, et tous y ont applaudi.

Quels sont les caractères de cette révolution? Au premier abord on croit que c'est seulement une révolution politique; mais c'est aussi évidemment une révolution religieuse. Et n'est-ce qu'une révolution religieuse et politique? Ce n'eût été alors qu'une révolution du XVIIe et du XVIe siècle; mais ce devait être une révolution du XVIIIe siècle, c'est-à-dire une révolution générale. Si elle n'eût pas été générale, elle eût manqué sa mission, car toutes les révolutions partielles étaient faites; et toutes les révolutions partielles consommées poussaient à une révolution générale : c'était là son caractère nécessaire. Or, comme la généralisation est l'élément même de propagation et de diffusion, la révolution française en généralisant le principe de liberté, l'a porté partout : elle l'a porté dans les différentes classes de la société française qu'elle a rapprochées; de là l'égalité; car il y a égalité où il y a liberté pour tous, et la liberté n'est pas générale si elle n'est pour tous; elle l'a porté chez tous les peuples de l'Europe par mille moyens; et de ces moyens, le plus efficace après l'imprimerie a été la guerre, selon ce que je vous disais l'an passé; l'épée française a frayé la route en Europe à la liberté et à l'égalité française.

Messieurs, cette révolution a été générale; sur les ruines du passé elle a implanté partout ses principes, et en France et en Europe. Mais a-t-elle échappé à la loi de tous les grands bouleversements? A-t-elle renouvelé le monde sans violence? A-t-elle été violente sans extravagance? A-t-elle été extravagante sans être criminelle? Non, messieurs; nulle révolution n'a pu échapper à ce triste cortége. Quand on connaîtra bien les détails de la réforme protestante, on verra que ces détails sont loin d'être beaux. Vous connaissez les horribles excès, les attentats jusqu'alors inouïs qui ont ensanglanté et souillé la révolution anglaise. La révolution française qui venait accomplir l'œuvre des révolutions précédentes et portait dans ses flancs les orages accumulés depuis deux siècles, qui devait être si générale et si radicale qu'elle rendît dans notre âge toute nouvelle révolution impossible, la révolution française devait surpasser en violence les révolutions précédentes comme elle les surpassait en grandeur, et se charger en quelque sorte de toute la férocité des révolutions qu'elle anticipait et qu'elle prévenait.

L'histoire ne dit pas seulement le bien, elle dit aussi le mal; elle le doit; mais elle ne doit pas étouffer le bien sous la peinture du mal; je renvoie donc les extravagances aux extravagants, les crimes aux criminels, et je détourne les yeux de ce sang et de cette boue. Cependant j'en veux tirer une leçon, que la morale emprunte à l'histoire. Messieurs, au bien seul ont été données la constance, la perpétuité, la durée; le mal n'est qu'une négation, une négation qui tente d'être en quelque sorte sans arriver jamais à une véritable existence : à peine consommé, il se dissipe à l'instant dans l'extravagance même du désordre. Parmi les châtiments du crime, qui ne lui manquent jamais, à côté de celui que lui inflige la conscience, l'histoire lui en inflige un autre encore, éclatant et manifeste, savoir : l'impuissance. Confondant ce qu'il fallait distinguer, ils ont, dans leur délire, porté une main sacrilége sur les bases mêmes de la société moderne, le christianisme et la royauté. Qu'est-il résulté de ces extravagances et de ces crimes? Quelques années à peine écoulées, le christianisme et la royauté se sont relevés plus purs, plus puissants, plus révérés.

Je pourrais dire aux partisans aveugles du XVIIIe siècle : Choisissez entre quelques-unes de vos théories, quelques-uns de vos actes, et l'évidence irrésistible des faits, l'autorité sans réplique d'événements assez nombreux, assez prolongés, pour qu'on puisse y voir la force même et la nature des choses, la loi de l'histoire, c'est-à-dire le jugement de la Providence. Tout n'était donc pas si légitime et si saint dans vos théories et dans vos actes, puisque de plusieurs de vos théories et de vos actes il n'est resté qu'un souvenir horrible. D'un autre côté, aux aveugles adversaires du XVIIIe siècle et du grand événement qui s'offre à eux sous de si affreuses couleurs, je pourrais proposer ce dilemme qui renferme le résumé de cette leçon : Laissez là, leur dirais-je, les excès qui vous révoltent et qui me révoltent autant que vous : considérez dans la révolution française ses principes et ses résultats, et alors, ou absolvez en

masse la révolution française, ou condamnez tout le siècle qu'elle représente ; ou absolvez le xviii[e] siècle, ou condamnez le xvii[e], car le xviii[e] n'est que la continuation du xvii[e]; ou absolvez ce xvii[e] siècle, ou condamnez le xvi[e] qui le préparait; enfin, ou absolvez ce xvi[e] siècle, ou attachez-vous au moyen âge, condamnez la marche et le progrès de la civilisation moderne, défendez l'immobilité absolue, opposez-vous à l'histoire, opposez-vous aux desseins de la Providence.

D'ailleurs, une autorité supérieure a tranché la question ; celui qui a fait la charte a porté un jugement péremptoire sur le xviii[e] siècle : il a fait la part du bien et celle du mal ; il a condamné ce qui était condamnable, il a légitimé ce qui était légitime. Toute charte, toute constitution n'est qu'un résumé historique; c'est la reconnaissance de tous les éléments essentiels d'une époque ; or la charte, parmi les éléments réels de notre époque, a reconnu et replacé au premier rang le christianisme et la royauté, qui aujourd'hui, grâce à Dieu, prennent chaque jour de nouvelles forces, de nouveaux accroissements ; et par là la charte a confondu plus d'une vaine théorie, plus d'une entreprise criminelle. Mais en même temps, messieurs, la charte a absous les principes et les résultats généraux de la révolution française et du xviii[e] siècle. Non-seulement elle a absous le xviii[e] siècle, mais en absolvant celui-là, elle a absous les deux siècles qui l'avaient précédé et préparé. La révolution du xvi[e] siècle est reconnue et agrandie dans la charte par l'article qui consacre la liberté des cultes ; la révolution politique du xvii[e] est reconnue également par l'introduction des chambres dans le gouvernement du roi, et la participation du pays aux affaires du pays. Les formes et la langue même du gouvernement représentatif de l'Angleterre de 1688 ont passé dans la charte française de 1814. Voilà pour les xvi[e] et xvii[e] siècles : quant au xviii[e], l'égalité qu'y avait engendrée la diffusion du principe général de la liberté a été consacrée par l'article qui reconnaît l'accessibilité de tous les Français à tous les emplois, et qui établit la vraie égalité, la seule égalité possible et légitime, l'égalité devant la loi ; enfin le principe général de la liberté est consacré par la liberté de la presse. Qu'est-ce en effet que la liberté de la presse, sinon la liberté illimitée du raisonnement, le droit d'examen dans toute sa portée, c'est-à-dire le principe de la liberté dans sa plus haute généralité, c'est-à-dire encore tout le xviii[e] siècle? Ainsi la charte elle-même a adopté les réformes religieuses et politiques du xvi[e] et du xvii[e] siècle, et la grande révolution du xviii[e]. Dernier résultat des conquêtes progressives de l'humanité, elle les représente et les protége. C'est derrière cette autorité que je place et mes vœux pour l'avenir et mon opinion sur le passé, et tout mon enseignement.

En dernière analyse, tout examiné et pesé, la part du bien et la part du mal équitablement faite, il me semble, et je n'hésite pas à conclure, avec mes deux honorables collègues et amis M. Guizot et M. Villemain, que le xviii[e] siècle en masse est un des plus grands siècles qui aient paru dans le monde. La mission que lui imposait l'histoire était d'en finir avec le moyen âge ; il a rempli cette tragique mission ; il n'a rempli que celle-là : un siècle, un seul siècle n'est guère chargé de deux missions à la fois ; il a détruit, il n'a rien élevé : il ne pouvait faire davantage. Sur l'abîme de l'immense révolution qu'il a ouverte et qu'il a fermée, le xviii[e] siècle n'a guère laissé que des abstractions ; mais ces abstractions sont des vérités immortelles qui contiennent l'avenir. Le xix[e] siècle les a recueillies ; sa mission est de les réaliser en leur imprimant une organisation vigoureuse. Cette organisation naissante est la charte, que l'Europe doit à la France, que la France doit à la noble dynastie qui marche à sa tête. C'est sur la charte et autour de la charte que doit être le travail du xix[e] siècle. Plus heureux que nos pères, nés parmi des orages qui sont déjà loin de nous, n'adorons pas en aveugles, n'outrageons pas en ingrats le grand siècle qui vient de finir, et qui de son sang et de ses larmes nous a frayé la route à la liberté paisible dont nous jouissons. Étudions-le avec discernement et équité pour en tirer des leçons salutaires ; honorons-le, ne le continuons pas. Ne l'imitons, messieurs, qu'en servant comme lui, mais par des voies différentes, la même civilisation.

DEUXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Sujet de cette leçon : Caractère de la philosophie du xviii[e] siècle. — Du caractère qui constitue la philosophie en général. Spontanéité et réflexion : religion et philosophie; l'une s'appuyant sur l'autorité, l'autre indépendante. Leurs rapports ; leur ordre de développement. — Histoire : que dans l'histoire toute distinction est opposition. — Orient. — Grèce. — Moyen âge. Scolastique. — xvi[e] siècle : renaissance de l'indépendance de la raison, révolution qui produit la philosophie moderne. — xvii[e] siècle : assoit la révolution : Bacon, Descartes. — xviii[e] siècle : 1° régularise la révolution philosophique ; 2° la répand ; 3° fait de la philosophie une puissance propre et indépendante. — Le mal : le bien. — Conclusion : différence de la mission philosophique du xviii[e] siècle et de celle du xix[e].

Messieurs,

Vous connaissez maintenant le caractère général du xviii[e] siècle : nous l'avons considéré dans tous les élé-

ments religieux, moraux, politiques, militaires, littéraires et scientifiques dont ce siècle se compose, la philosophie exceptée. C'est cette philosophie qu'il s'agit aujourd'hui de reconnaître : c'est son caractère général que je me propose de vous signaler. Or, tout siècle est un, et la philosophie du xviiie siècle ne peut que réfléchir l'esprit du siècle auquel elle appartient. Ainsi même mission, même caractère, même destinée; et cette seconde leçon ne peut être qu'une contre-épreuve de la première.

Qu'est-ce que la philosophie du xviiie siècle ? Quels sont les rapports de la philosophie du xviiie siècle avec celle du xviie et du xvie ? En quoi lui ressemble-t-elle ? En quoi en diffère-t-elle ? Elle lui ressemble en ce qu'elle la continue; elle en diffère en ce qu'elle la développe sur une plus grande échelle. Maintenant, quel est ce mouvement philosophique qui, parti du xvie siècle, remplit et mesure de ses progrès le xviie et le xviiie ? Quelle est sa mission ? Quelle est sa fin ? Ce n'est pas moins, messieurs, que l'enfantement de la philosophie moderne proprement dite et la dissolution du moyen âge en philosophie. Sans doute ce mouvement avait ses causes immédiates dans celui de l'affranchissement général de la civilisation moderne au xvie siècle; mais il avait aussi des racines tout autrement profondes dans la nature même de l'esprit humain et dans les lois qui président à son développement, lois nécessaires, qui déjà, dans le cours des siècles, avaient produit des phénomènes analogues, et qui les ont renouvelés, au xvie siècle, avec le retour des mêmes circonstances, agrandis de toute la supériorité des temps nouveaux sur les temps anciens. Quelles sont donc ces lois, quels sont les mouvements philosophiques qu'elles ont produits tour à tour, et qui sont venus aboutir au grand mouvement qui embrasse les trois derniers siècles ? C'est là ce que je dois commencer par établir.

Messieurs, il y a, dans la pensée humaine, deux moments réels, aussi réels l'un que l'autre, qui sont distincts l'un de l'autre, et qui se succèdent nécessairement l'un à l'autre. Quand l'intelligence humaine s'éveille avec les puissances qui lui sont propres, elle atteint d'abord à toutes les grandes vérités, à toutes les vérités essentielles qu'elle aperçoit confusément sans doute, mais d'autant plus vivement. Il ne peut être ici question de raisonnements; car nous ne débutons pas par le raisonnement, et il est trop évident que le raisonnement est une opération ultérieure qui en présuppose plusieurs autres. C'est la raison, faculté primordiale, qui entre d'abord en exercice, et se développe immédiatement et spontanément. L'action spontanée de la raison dans sa plus grande énergie, c'est l'inspiration; or, quel est le caractère de l'inspiration ? L'inspiration, fille de l'âme et du ciel, parle d'en haut avec une autorité absolue; elle ne demande pas l'attention, elle commande la foi; aussi ne parle-t-elle pas une langue terrestre : toutes ses paroles sont des hymnes, et l'inspiration produit naturellement la poésie. Mais l'inspiration ne va pas toute seule; l'exercice de la raison est nécessairement accompagné de celui des sens, de l'imagination du cœur, qui se mêlent aux intuitions primitives, aux illuminations immédiates de la raison, et les teignent de leurs couleurs. De là un résultat complexe où dominent les grandes vérités révélées par l'inspiration, mais sous ces formes pleines de naïveté, de grandeur et de charme que les sens et l'imagination empruntent à la nature extérieure pour en revêtir la raison. Tel est le premier développement de l'intelligence. Mais est-ce le dernier ? Après que la raison s'est développée d'une manière toute spontanée, sans se connaître, en même temps que l'imagination et la sensibilité, c'est un fait, messieurs, qu'un jour elle revient sur elle-même, et se distingue de toutes les autres facultés auxquelles elle avait d'abord été mêlée. Or, en s'en distinguant, elle se connaît : dans le tableau complexe et confus de l'opération primitive, elle discerne les traits qui lui sont propres, et elle s'aperçoit que tout ce qu'il y a de vrai dans ce tableau lui appartient. Elle acquiert ainsi peu à peu de la confiance en elle-même, et au lieu de se laisser dominer et envelopper par les autres facultés, elle s'en sépare de plus en plus, elle les juge, les soumet à sa surveillance et à son contrôle. Puis s'interrogeant plus profondément encore, elle se demande quelle elle est, quelle est sa nature, quelles sont ses lois, quelle est la portée de ces lois, quelles sont leurs limites, quelles sont leurs applications légitimes ? Telle est l'œuvre de la réflexion. Et quel est son caractère ? L'inspiration ne se prémédite pas, et primitivement la raison s'applique sans avoir voulu s'appliquer, par la force suprême qui est en elle; mais, dans la réflexion intervient la volonté; nul ne réfléchit qui ne veut réfléchir; et la réflexion, toute volontaire, est toute personnelle. Or voici ce qui suit de cette différence. Comme dans l'intuition spontanée de la raison il n'y a rien de volontaire ni par conséquent de personnel, comme les vérités que la raison nous découvre ne viennent pas de nous, il semble qu'on peut se croire jusqu'à un certain point le droit de les imposer aux autres, puisqu'elles ne sont pas notre ouvrage et que nous-mêmes nous nous inclinons devant elles, comme venant d'en haut; au lieu que la réflexion étant toute personnelle, il serait trop évidemment inique et absurde d'imposer à d'autres le fruit d'opérations qui nous sont propres. Nul ne réfléchit pour un autre, et alors même que la réflexion d'un homme adopte les résultats de la réflexion d'un autre homme, elle ne les adopte qu'après se les

être appropriés et les avoir rendus siens. Ainsi le caractère éminent de l'inspiration, savoir l'impersonnalité, renferme le principe de l'autorité, et le caractère de la réflexion, la personnalité, renferme le principe de l'indépendance.

Ce sont là, messieurs, comme je l'ai fait voir bien souvent ailleurs, les deux moments fondamentaux de la pensée et de son développement; ce sont là ses deux formes essentielles. Nous avons reconnu les caractères de chacune d'elles. Maintenant, quel nom leur donne-t-on ordinairement? Quel est le nom populaire de la spontanéité et de la réflexion? Messieurs, on les appelle la religion et la philosophie.

La religion et la philosophie sont donc les deux grands faits de la pensée humaine. Ces deux faits sont: 1° réels et incontestables, l'un autant que l'autre; 2° ils sont distincts l'un de l'autre; 3° ils se succèdent l'un à l'autre dans l'ordre que j'ai assigné : la religion précède, vient ensuite la philosophie. Comme la réflexion a pour base l'intuition spontanée, de même la philosophie a pour base la religion; mais sur cette base elle se développe d'une manière originale. Considérez l'histoire, cette image vivante de la pensée : partout vous verrez des religions et des philosophies : partout vous les verrez distinctes : partout vous les verrez se produire dans un ordre invariable : partout la religion paraît avec les sociétés naissantes, et partout, à mesure que les sociétés se développent, de la religion sort la philosophie.

Mais, messieurs, comment la philosophie sort-elle de la religion? Puisque la religion et la philosophie représentent dans l'histoire deux moments distincts et successifs de la même pensée, il semble qu'elles pourraient se distinguer l'une de l'autre et se succéder l'une à l'autre dans l'histoire aussi paisiblement que dans la pensée. Par exemple, il semble que la religion, comme une bonne mère, devrait consentir de bonne grâce à l'émancipation de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la majorité; et que de son côté la philosophie, en fille reconnaissante, tout en revendiquant ses droits et en en faisant usage, devrait être, pour ainsi dire, en recherche de vénération et de déférence envers la religion. Non, messieurs, il n'en va point ainsi. Que dit l'histoire? L'histoire atteste que tout ce qui est distinct dans la pensée se manifeste, sur ce théâtre du temps et du mouvement, par une opposition qui elle-même éclate par des déchirements. Ce n'est pas moi, messieurs, qui ai fait cette loi, je la recueille de toutes les expériences de l'histoire. Et, en effet, partout vous voyez la religion essayer de prolonger l'enfance de la philosophie, et de la retenir en tutelle; et partout aussi vous voyez la philosophie se mettre en révolte contre la religion, et déchirer le sein qui l'a nourrie. Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philosophie se lient intimement, coexistent sans se confondre, et se distinguent sans s'exclure, comme les deux moments de la même pensée. Mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre : rien ne naît, rien ne commence à paraître qu'au milieu des orages, du sang, et des larmes. Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne l'enfante que dans la douleur; toujours la philosophie succède à la religion, mais elle lui succède dans une crise, plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle les lois éternelles du développement de la pensée ont voulu que la philosophie sortît constamment victorieuse.

Regardez l'Orient : l'Orient est la patrie des religions; oui, sans doute, mais ou les lois de l'intelligence auront été suspendues dans l'Orient, ou dans cette patrie de la religion, la réflexion aussi aura eu ses droits, et la philosophie sa place. L'histoire de l'Orient est profondément obscure; cependant à travers ses traditions incertaines, on entend le bruit de grandes guerres qui ont eu lieu, ici, en Égypte et en Perse, entre les prêtres et les rois; là, dans l'Inde, entre les Schatrias et les brahmanes, la race des guerriers et la race sacerdotale. A côté de ces grands résultats qui ressortent de toutes parts du sein des nuages qui environnent l'Orient, vous trouvez cet autre fait également incontestable, savoir que d'abord, dans l'Inde, l'autorité des Védas est absolue, puisque les Védas conduisent à une explication, religieuse encore, et déjà philosophique, savoir la philosophie *védanta*, c'est-à-dire qui se fonde sur les Védas, mais les interprète. Et ce n'est pas encore là le dernier mot de la philosophie dans l'Inde. Lisez Colebrooke, et vous verrez qu'à des époques, il est vrai indéterminées, car il n'y a pas de chronologie dans l'Inde, après la philosophie védanta ont paru un grand nombre de philosophies diverses, entre autres la philosophie *sankhya*, dont l'auteur est Kapila; philosophie dont le caractère avoué et le premier précepte est le rejet de l'autorité des Védas. Ce précepte est partout dans les extraits de Colebrooke; et il y est même sous des formes altières, singulièrement remarquables. Comment ces philosophies indépendantes, comment la philosophie sankhya a-t-elle succédé à la doctrine védanta? Comment celle-ci est-elle sortie des Védas? Ce passage s'est-il fait paisiblement, ou a-t-il été accompagné d'orages et de troubles? Colebrooke n'en dit rien. C'est un fait incontestable, mais encore couvert d'épaisses ténèbres, dont l'éclaircissement est réservé à l'avenir.

L'expérience de l'Orient, quoique obscure dans ses circonstances, n'est cependant pas douteuse quant au point fondamental, savoir, la distinction de deux moments différents dans la pensée, et leur représenta-

tion dans la religion et dans une philosophie indépendante, philosophie qui succède à la religion, et qui a aussi son ère et son empire. Mais la seconde expérience de l'histoire est bien autrement positive ; elle est aussi claire dans ses moindres détails que décisive dans ses résultats : je veux parler de l'expérience grecque, s'il est permis de s'exprimer ainsi, car l'histoire est un recueil d'expériences dans lesquelles on peut étudier les lois de la pensée humaine. Que voyez-vous dans le berceau de la Grèce? Des religions venues de l'Orient, qui se répandent sur le territoire, le vivifient, président à la formation des villes, des arts, des gouvernements, et remplissent les siècles fabuleux et héroïques de la Grèce. Bientôt le besoin d'un peu de réflexion s'éveille, et il se fait une espèce de compromis entre l'autorité des cultes populaires et le besoin naissant de la réflexion ; de là les mystères. Les mystères sont le passage de la religion à la philosophie : bientôt ce passage est franchi ; les initiations, que l'on peut bien supposer avoir été rares, discrètes, soumises à des conditions sévères, ne suffisent plus, et à la place de quelques initiés s'élève une race d'hommes nouveaux qui s'appellent philosophes. Philosophes! c'est le génie de la Grèce qui a mis ce mot dans le monde. Que veut-il dire? Philosophes, c'est-à-dire des hommes qui ne se croient pas des sages, mais qui aimeraient à l'être ; des hommes qui ne se disent pas en possession de toutes les lumières, mais qui se font honneur de les aimer toutes; des hommes qui ne prétendent pas avoir trouvé la vérité, mais qui font profession de la chercher, et de la chercher selon leurs forces : ce sont de libres chercheurs de la vérité, et rien autre chose. Cette prétention était modeste : a-t-elle été acceptée? et quel a été en Grèce le sort de ces libres chercheurs de la vérité? Pour qu'on ne puisse alléguer la barbarie des temps, je vous conduirai tout d'abord à Athènes, et à Athènes dans le temps de sa plus haute liberté démocratique et de sa plus florissante civilisation, entre Périclès et Alexandre. Là, messieurs, quel a été le sort de la philosophie? Vous le savez, et je serai court. Il a fallu les larmes, les larmes publiques de Périclès, du dictateur d'Athènes, du vainqueur de l'Eubée, de celui qui avait décidé tant de fois de la paix et de la guerre, pour sauver une faible femme, Aspasie, suspecte de philosophie. Mais toute l'éloquence de Périclès ne put sauver son maître et son ami, Anaxagoras ; Anaxagoras fut condamné à une prison qu'il n'échangea, dans ses vieux jours, que pour un exil perpétuel. Qu'enseignait donc cet Anaxagoras? Messieurs, il enseignait; et le premier, sinon dans le genre humain qui devance la philosophie, au moins dans l'école et parmi les savants, il découvrit et établit régulièrement qu'au-dessus des phénomènes visibles de ce monde, et au-dessus des lois qui président à ces phénomènes, il y a une cause première, bien mieux, une cause intelligente, une intelligence toute-puissante qui possède en soi la vertu et l'initiative du mouvement. Vous connaissez la destinée de Socrate. Je ne vous la rappellerai pas; je vous prie seulement de ne point oublier que le dévouement de Socrate est d'autant plus sublime, que Socrate savait qu'il allait à une mort certaine. Mais ce que vous savez peut-être moins bien, c'est qu'après la mort d'Alexandre, Aristote lui-même, le père de l'histoire naturelle, le père de la logique et de la métaphysique régulière, Aristote, chargé d'ans et de gloire, eut toutes les peines du monde à sauver sa tête : *Postico evasit*, dit Cicéron; il n'eut que le temps de s'enfuir par une porte dérobée, et il se réfugia à Chalcis, pour épargner aux Athéniens, disait-il, un nouveau crime contre la philosophie. Et encore comment a-t-il fini? Je ne veux pas prendre parti moi-même dans cette question obscure, mais enfin un des critiques les plus sages et les plus circonspects, le savant Tennemann, penche à croire que ce grand homme, vieux et las de persécutions, s'empoisonna lui-même à Chalcis. Pour Platon, il n'eut que des aventures politiques; mais il fut jeté deux fois en prison, et une fois vendu comme esclave. C'est à ce prix, messieurs, que la philosophie a été fondée en Grèce, et qu'elle a conquis dans la civilisation une place indépendante. Mais il est temps d'arriver au moyen âge.

Messieurs, le christianisme, la dernière religion qui ait paru sur la terre, est aussi et de beaucoup la plus parfaite. Le christianisme est le complément de toutes les religions antérieures, le dernier résultat des mouvements religieux du monde ; il en est la fin, et avec le christianisme toute religion est consommée. En effet, le christianisme si peu étudié, si peu compris, n'est pas moins que le résumé des deux grands systèmes religieux qui ont régné tour à tour dans l'Orient et dans la Grèce. Il réunit en lui tout ce qu'il y a de vrai, de saint et de sage, dans le théisme de l'Orient, et dans l'héroïsme et le naturalisme mythologique de la Grèce et de Rome. La religion d'un Dieu fait homme est une religion qui, d'une part, élève l'âme vers le ciel, vers son principe absolu, vers un autre monde, et qui, en même temps, lui enseigne que son œuvre et ses devoirs sont en ce monde et sur cette terre. La religion de l'*Homme-Dieu* donne un prix infini à l'humanité. L'humanité est donc quelque chose de bien grand, puisqu'elle a été ainsi choisie pour être le réceptacle et l'image d'un dieu. De là, dans le christianisme, la dignité de l'humanité confondue avec la sainteté de la religion, et partout répandue avec elle. Aussi le christianisme est-il une religion éminemment humaine, éminemment sociale. En vou-

lez-vous la preuve? Qu'est-il sorti du christianisme et de la société chrétienne? La liberté moderne, les gouvernements représentatifs. Tournez les yeux en dehors et au delà du christianisme : qu'ont produit depuis vingt siècles toutes les autres religions? La religion brahmanique, la religion musulmane, et toutes les autres religions qui règnent encore aujourd'hui sur la terre, que produisent-elles? Ici une dégradation profonde, là une tyrannie sans bornes. Au contraire, l'Europe chrétienne est le berceau de la liberté; et si c'était ici le lieu et le temps, je vous démontrerais que le christianisme, qui de fait a produit les gouvernements représentatifs, pouvait seul porter cette forme admirable de gouvernement qui identifie l'ordre et la liberté. C'est aussi le christianisme qui, après avoir conservé le dépôt des arts, des lettres, des sciences, leur a donné une impulsion puissante. Le christianisme est la racine de la philosophie moderne. En effet, toute époque est une; il y a un rapport nécessaire entre la philosophie générale d'un temps et la religion de ce temps. Ainsi la philosophie sankhya, tout en se séparant des Védas, s'y rattache encore; la philosophie grecque, la philosophie d'Aristote et celle de Platon, est au fond une philosophie païenne, et la philosophie moderne est essentiellement la fille d'une société chrétienne. Je fais donc profession de croire que les grandes vérités qu'a déjà développées, et que pourra développer encore la philosophie moderne sous les formes qui lui sont propres, sont si loin d'être opposées aux vérités que contient le christianisme, qu'au contraire, selon moi, toute vraie philosophie est en germe dans les mystères chrétiens. Mais le christianisme est une religion, ce n'est point une philosophie. Or, messieurs, je le répète, ou les lois de l'esprit humain devaient être suspendues, ou il fallait que sur la base même du christianisme s'élevât une philosophie qui, quel que fût le fond de ses principes, eût une parfaite indépendance. Le christianisme devait enfanter la philosophie; mais au moyen âge comme avant le moyen âge, la religion n'a enfanté la philosophie que dans la douleur. De là la révolution philosophique qui a commencé avec le XVIe siècle, et qui embrasse le XVIIe et le XVIIIe. Pour bien comprendre cette révolution, il faut en avoir présentes les circonstances principales.

Messieurs, l'enseignement ecclésiastique du moyen âge fut d'abord, et devait être rare, irrégulier, et se ressentir de la barbarie des temps; peu à peu il s'étendit, s'affermit, se régularisa. Mais pour arriver à cette régularité qui seule pouvait maintenir et répandre avec l'unité de la foi la domination ecclésiastique, il fallait que l'enseignement théologique acquît une méthode, une forme fixe. Or, quelle forme pouvait prendre l'enseignement théologique du moyen âge? D'abord, Platon était peu connu; on ne possédait aucun de ses Dialogues; on n'en connaissait quelque chose que par quelques citations de Denis l'Aréopagite, qui avaient passé dans Scot Érigène, et je ne crois pas qu'il y eût alors répandue en Europe une phrase, une seule phrase complète bien authentique de Platon. On ne pouvait donc pas appliquer à l'enseignement théologique la forme d'une philosophie qui n'était pas connue; et si elle l'eût été, elle n'eût pas été adoptée. En effet, qu'est-ce que la méthode platonicienne? Ce n'est pas moins que la méthode d'induction. Socrate prétend que chacun sait même ce qu'il ne croit pas savoir; il se charge de faire aller l'esprit du point où il est au point où il n'est pas encore; il le fait passer du connu à l'inconnu, du particulier au général, par la force d'une analogie qui n'est d'abord qu'une vraisemblance, puis qui devient une probabilité; et qui enfin se résout en certitude. La *μαιευτική*, l'art d'accoucher les esprits, n'est pas autre chose que l'induction. L'induction n'est pas une méthode nouvelle; ce n'est pas à Bacon qu'elle appartient; ce n'est pas même à Platon; c'est à l'esprit humain lui-même, dont Platon comme Bacon a été un des grands interprètes. Or le propre de l'induction, c'est de remettre tout en problème, de bien examiner le point d'où elle part, la vérité, si petite fût-elle, qu'on lui accorde, afin d'en tirer la vérité qu'on ne lui accorde pas et que la première recèle. La méthode d'induction est essentiellement vivifiante; c'est au plus haut degré une méthode d'examen. Ajoutons que c'est bien plutôt une méthode de découverte qu'une méthode d'exposition, et qu'elle se prête assez peu à l'enseignement. L'autorité d'alors ne rejeta pas cette méthode, car elle ne la connaissait pas; mais il est dans la nature de toute chose d'aspirer à la forme qui lui est propre, et la forme inductive n'était pas celle qui convenait à l'enseignement théologique du moyen âge. Or Aristote était beaucoup plus connu que Platon : on ne connaissait point le véritable Aristote, l'auteur de l'histoire naturelle et de la métaphysique; mais on connaissait celui de l'*Organum*. Et qu'est-ce que l'Organum? Un recueil de règles qui enseignent à tirer d'un principe quel qu'il soit ses conséquences, d'après un mode donné. L'objet de l'Organum est la régularité de la déduction. L'induction platonicienne engendre la dialectique; la déduction péripatéticienne engendre la logique proprement dite; et le principe de toute logique est de ne pas disputer des principes. De plus, la logique est la forme la plus commode à l'enseignement : tout professeur y tend; et même les derniers platoniciens, par cela seul qu'ils étaient professeurs, ont dû employer et ont employé en effet la déduction péripatéticienne. C'était là précisément la forme qu'il fallait à l'enseignement théolo-

gique du moyen âge. Aussi, la forme péripatéticienne, qui commence à être appliquée à l'enseignement religieux vers le XIIe siècle, a-t-elle régné pendant quatre siècles entiers. C'est la scolastique, messieurs. Je suis loin de mépriser la scolastique; j'en fais même grand cas, à l'exemple de Leibnitz, qui disait y avoir trouvé de l'or. Il est impossible d'avoir plus d'esprit que les scolastiques, de déployer plus de finesse, plus d'habileté, plus de ressources dans l'argumentation, plus de cette analyse ingénieuse qui divise et subdivise, plus de cette synthèse puissante qui classe et ordonne. Peu de noms méritent d'être prononcés avec plus de respect que celui de l'ange de l'école, de ce saint Thomas-d'Acquin, dont l'ouvrage, la célèbre *Somme*, est pour la forme un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain. Mais, messieurs, quel est le caractère de ce chef-d'œuvre et des autres ouvrages qu'a produits la scolastique? Quel est le caractère de la scolastique en elle-même? D'être renfermée dans un cercle, de se mouvoir, il est vrai, de s'agiter même dans ce cercle, mais sans pouvoir le dépasser. L'autorité vous imposait les principes et elle surveillait les conséquences, sauf à vous à aller comme vous vouliez du principe à la conséquence. Telle est la scolastique. Or ce n'était pas là assurément la vraie représentation du second moment nécessaire de la pensée, savoir, la réflexion libre; et si ce moment de la pensée était vraiment nécessaire, il devait avoir tôt ou tard sa représentation dans notre moderne Europe. La scolastique avait été, comme les initiations païennes, un compromis utile entre le principe d'autorité et la forme philosophique; elle avait été d'abord une satisfaction accordée à l'esprit de réflexion; puis elle lui était devenue une barrière : il fallait donc qu'à la scolastique succédât une philosophie indépendante. Elle commence avec le XVIe siècle, grandit avec le XVIIe, et triomphe avec le XVIIIe. Le XVIe siècle est le commencement de la révolution philosophique, faible à la fois ardente et aveugle, comme tout ce qui commence; le XVIIe l'assoit et la régularise, le XVIIIe la généralise et la répand. Tels sont les trois périodes de la révolution qui a enfanté la philosophie moderne. Nous allons les parcourir rapidement.

Jugez bien, messieurs, la position de l'esprit nouveau, au XVIe siècle. Au fond, c'était un esprit d'indépendance; par conséquent, il avait pour adversaire l'esprit opposé, le principe de l'autorité : et entendez-moi bien, je parle du principe de l'autorité, non dans les matières de la foi et dans le domaine de la théologie, où l'autorité a sa place légitime, mais dans le domaine de la philosophie où doit régner la libre réflexion. L'autorité et la liberté, tels sont les deux véritables adversaires qui entrent en lutte au XVIe siècle; mais entre ces deux adversaires se trouvait le péripatétisme. Le péripatétisme était la forme du principe de l'autorité, et le principe de liberté ne pouvait aller au principe de l'autorité qu'à travers le péripatétisme. Voilà pourquoi au XVIe siècle tous les coups tombent sur le péripatétisme et la scolastique. C'est un fait incontestable qui sort de l'histoire entière du XVIe siècle, que tous les penseurs distingués de ce siècle ont été antipéripatéticiens et plus ou moins platoniciens. Le platonisme, qu'on veut aujourd'hui nous donner comme une philosophie rétrograde, a été l'instrument des réformateurs de la philosophie au XVIe siècle. Je l'ai dit, toute révolution naissante est nécessairement faible, et elle augmente encore cette faiblesse par son ardeur inconsidérée, sa fougue, ses excès. Il ne faut donc pas s'attendre à ce que tout ait été pur dans la révolution philosophique du XVIe siècle. Il semble que l'esprit humain avait alors des représailles à exercer, que la révolte était pour lui comme un essai de ses forces, et qu'il ne se croyait sûr de son indépendance que quand il l'avait poussée jusqu'à l'extravagance. Ce n'est pas seulement Platon que l'esprit nouveau oppose à Aristote; certes les deux adversaires se fussent bien valu; non, messieurs, contre Aristote il demande au hasard des armes à tous les anciens systèmes de la philosophie grecque, que les Grecs chassés de Constantinople commençaient à ressusciter en Europe; ainsi parmi les réformateurs, l'un embrasse l'épicuréisme, l'autre un pythagorisme extravagant, la plupart un platonisme sans critique. Trois hommes me paraissent représenter en bien comme en mal la révolution philosophique du XVIe siècle. Certes, on m'accusera peu d'épicuréisme, et je ne viens pas défendre les opinions de Vanini. Je suppose même qu'avec un peu d'indulgence, on ne m'accusera point, sans que j'en sois bien sûr toutefois, de pythagorisme; je ne suis donc pas un partisan de Jordano Bruno. Enfin, quoique bon platonicien, je suis un admirateur déclaré d'Aristote; et comme la scolastique est aujourd'hui abattue, je comprends encore, mais je ne partage guère la mauvaise humeur antipéripatéticienne de Ramus. Cependant, il faut le dire, ces trois hommes, dans différentes parties de l'Europe, ont été les pères, les promoteurs courageux et malheureux de la révolution philosophique. Vous savez quel a été leur sort. Ramus, c'est-à-dire Pierre La Ramée, a été massacré dans la nuit de la Saint-Barthélemy; Vanini a été brûlé à Avignon; Bruno, à Rome. Encore une fois, je ne défends pas leurs opinions; je blâme leurs excès; mais leur cause est celle de l'indépendance philosophique, j'ajoute qu'ils sont très-bien morts. Vous savez les dernières paroles de Bruno : « Le jugement que vous venez de « porter vous trouble plus qu'il ne me trouble moi-même. » Quant à Vanini, il essaya d'abord de se défendre; on l'accusait d'être athée. Était-ce à tort? Était-ce à raison? Je ne sais; car j'avoue que je n'ai jamais

lu Vanini: ainsi je suis de la plus parfaite impartialité sur ses doctrines. Mais ses ennemis, et, messieurs, les victimes n'ont d'abord pour historiens que leurs ennemis, ses ennemis mêmes ont rapporté plusieurs passages de sa défense, qui se trouvent dans toutes les biographies, et qui ne semblent pas d'un athée. L'avocat général qui l'accusait d'athéisme croyait devoir lui donner en même temps une leçon de théodicée, et l'accablait sous des preuves de l'existence de Dieu qui passaient alors pour rigoureuses; car tout siècle a ses preuves, son évidence, sa rigueur conventionnelle. Par parenthèse, ces preuves contenaient d'anciens paradoxes qui étaient devenus des préjugés, et M. l'avocat général d'Avignon ne se doutait guère que le même Aristote, au nom duquel il portait la parole, avait aussi dans son temps été accusé d'athéisme. Las de cette polémique scolastique, hérissée de formules péripatéticiennes, Vanini se baissa, prit un brin de paille et dit : « Si je n'avais d'autres raisons de croire à l'existence de Dieu que celles que vous me donnez, je mériterais peut-être l'accusation que vous portez contre moi; mais voici un brin de paille, ce brin de paille ne s'est pas fait lui-même, donc Dieu existe. » Il fut brûlé.

Le XVIe siècle, messieurs, a été à la révolution philosophique ce que le XVe a été à la réforme religieuse; un siècle de préparations nécessaires, mais infructueuses : Vanini et Bruno sont comme les hussites de la philosophie. Le mouvement philosophique du XVIe siècle n'avait été qu'une attaque aveugle contre le principe de l'autorité sous la forme de la scolastique; et le XVIe siècle avait succombé. Le XVIIe siècle renouvela la lutte, mais il la régularisa; et grâce au progrès des temps et des choses, il l'emporta, et détruisit si bien la scolastique, que depuis il n'en a plus été question.

Les deux hommes qui sont à la tête de ce second mouvement régulier de la révolution philosophique sont Bacon et Descartes. Il ne faut pas s'arrêter à la différence de leurs systèmes, ni même à la différence de leurs méthodes : il ne s'agit ici que de la guerre qu'ils ont faite l'un et l'autre à la scolastique, et de leur commun appel à l'esprit d'indépendance. Or, sous ce rapport, il y a unité parfaite entre Bacon et Descartes. Mais Bacon ne jeta pas d'abord un grand éclat en Enrope; sa gloire et son influence ne sortirent pas de l'Angleterre. D'ailleurs, Bacon ne fit aucune découverte positive qui sollicitât l'attention des savants : il ne fit guère que mettre en règles, admirables de grandeur et de concision, la pratique de Galilée. C'est un siècle plus tard que le nom et les écrits de Bacon sont devenus européens. Le véritable héros philosophique du XVIIe siècle, c'est notre Descartes. Descartes renouvela la lutte du XVIe siècle; il y porta avec une fermeté inébranlable, une sagesse et un bon sens qui préservèrent la nouvelle philosophie de cette apparence d'extravagance, qui avait décrié toutes les tentatives désordonnées et irrégulières du XVIe siècle. Ensuite, Vanini, Ramus et Bruno, encore bien moins que Bacon, n'avaient fait aucune découverte qui eût été de quelque utilité à l'humanité et qui eût pris rang dans la science; mais Descartes était incontestablement le premier géomètre de son siècle, et c'était un très-grand physicien, même devant Galilée. De là, entre autres causes, l'éclat de sa philosophie et de sa méthode, qu'autorisaient merveilleusement les grands et certains résultats sur lesquels elles s'appuyaient. Mais ce qui est bien au-dessus de sa philosophie, au-dessus même de sa méthode, c'est le caractère même de sa méthode et de sa philosophie, savoir, une indépendance sans bornes. Descartes, messieurs, revendiqua l'indépendance de la philosophie avec une audace qui est assez célèbre, et dont j'ai parlé plus d'une fois; je veux aujourd'hui vous entretenir d'une autre qualité de Descartes qui est un peu moins célèbre, je veux dire sa prudence. Descartes comprit que la révolution naissante du XVIe siècle, qu'il continuait, avait échoué, d'abord par le défaut de génie et de bon sens de ceux qui la soutenaient, et puis, parce que, dans leur zèle aveugle, les novateurs avaient mêlé à la question de l'indépendance philosophique beaucoup de questions étrangères, et par là avaient soulevé des orages qui les avaient accablés. Descartes joignait beaucoup d'esprit à beaucoup de génie; il avait été homme du monde; il connaissait son siècle et les hommes de ce siècle; il comprit donc la nécessité d'une parfaite sagesse et d'une grande circonspection : lisez ses lettres, il recommande à tous ses amis, à tous ses élèves la modération et la prudence. Lui-même, après que son premier et immortel ouvrage écrit en français, *De la Méthode*, eut produit un immense effet, et de toutes parts éveillé, avec la curiosité, la malveillance et des scrupules puissants, sagement il dédia ses *Méditations* à la Sorbonne. Voulez-vous une autre preuve très-forte et assez peu connue de la prudence de Descartes? Il était, comme vous savez, contemporain de Galilée; il en faisait le plus grand cas, à cela près qu'il ne le trouvait pas assez géomètre. Il pensait comme Galilée sur le mouvement de la terre; il croyait même l'avoir démontré péremptoirement; mais à la nouvelle de la condamnation de Galilée, il n'hésita pas à supprimer cette opinion et l'ouvrage entier qui la contenait. C'est ainsi que Descartes échappa aux persécutions; mais, avec toute sa prudence il n'échappa pas aux tracasseries. Après avoir beaucoup couru le monde, et étudié les hommes en mille occasions, sur les champs de bataille et dans les cours, il avait conclu de toutes ses expériences qu'il faut vivre solitaire : il s'était fait ermite en Hollande. Eh bien! là même il trouva des

tracasseries; et de quelle part? De la part des protestants, de la part d'un théologien protestant qui faisait de la liberté contre Rome et de la tyrannie envers la philosophie.

Pour beaucoup de causes qu'il serait trop long de vous développer, le résultat de la révolution cartésienne fut la destruction radicale de la forme péripatéticienne et de la scolastique. Descartes pénétra dans la célèbre société de Port-Royal et dans le clergé savant. Arnaud et Pascal, Fénélon et Bossuet, étaient cartésiens, comme Malebranche. Henri Morus introduisit le cartésianisme en Angleterre, Spinosa en Hollande, Leibnitz en Allemagne. L'Italie et l'Espagne ne jouent alors aucun rôle en philosophie. La littérature française du xviie siècle, si puissante en Europe, y propagea l'esprit cartésien, et vers 1700 cet esprit était dominant dans l'élite de l'Europe pensante. La scolastique ne se défendait même plus; vous n'avez qu'à ouvrir tous les ouvrages de philosophie qui ont paru au commencement du xviiie siècle, il n'y est presque plus question de la scolastique; à peine trouve-t-on encore quelque écho affaibli des colères ou des arguments du xvie et du xviie siècle contre elle; enfin on peut dire qu'au commencement du xviiie, le second pas, le second mouvement de la révolution philosophique est accompli.

Voyons ce qu'a fait pour cette révolution le xviiie siècle. Sa mission était plus grande encore que celle du xviie. Il devait continuer l'action du siècle précédent, mais la développer sur un plan plus vaste. Il l'a fait, messieurs; le xviiie siècle a fait en philosophie ce qu'il a fait dans tout le reste. La scolastique étant battue, le principe du cartésianisme, savoir, l'esprit d'indépendance, se trouvait face à face avec le principe d'autorité. De là, la lutte nécessaire du principe général de la liberté contre le principe général de l'autorité, sans aucun intermédiaire; telle était la mission, telle a été l'œuvre du xviiie siècle. En effet, il a généralisé le principe de la révolution cartésienne, et l'a élevé à toute sa hauteur; de plus, il a propagé et répandu ce principe, d'abord dans toutes les classes de la société, puis dans tous les pays de l'Europe.

Pour reconnaître la généralisation du principe de l'indépendance philosophique au xviiie siècle, il suffit d'ouvrir tous les ouvrages philosophiques que ce siècle a produits. Si un homme d'un autre monde lisait ces ouvrages, il y verrait tellement le triomphe du principe de l'indépendance philosophique, qu'il lui serait impossible de deviner l'existence d'une autorité opposée. Lisez Condillac, Reid, Kant. Différents par les systèmes, différents même par la méthode ou par l'application de la méthode, ils sont uns dans l'unité de leur siècle; ils sont uns dans la même indépendance. Condillac était abbé; je vous demande si vous en voyez aucune trace dans ses écrits. Reid était un ministre du saint Évangile : excepté quelques lignes qui trahissent encore l'Écossais et le presbytérien, il est tellement habitué aux principes de la liberté, qu'il n'en parle pas même; mais il en use largement. Kant, c'est Descartes venu un siècle plus tard : même liberté d'esprit, moins de vigueur peut-être et d'éclat dans le génie, mais plus d'étendue et de profondeur dans les desseins. Kant, venu après Descartes, s'entend mieux que Descartes, parce qu'il généralise davantage. Il commence par où le cartésianisme aurait dû finir, par la séparation sévère et précise de la théologie; et il n'a jamais été infidèle à cette distinction. Peut-être même, avec son siècle, a-t-il eu trop peur et de la théologie et du mysticisme; peut-être sa philosophie s'est-elle trop résolue en une pure critique un peu trop négative, je dirais presque un peu trop sceptique. Ainsi partout au xviiie siècle, ou on attaque ou on néglige, ce qui est pis ou mieux encore, le principe de l'autorité; voilà pour la généralisation de l'esprit d'indépendance. Quant à sa diffusion, je puis, je crois, me dispenser de l'établir pour la France; voyez et jugez. Tout ce qui écrit, depuis Voltaire jusqu'au plus mince littérateur, écrit pour la philosophie. Lisez Marmontel, lisez Thomas, lisez Champfort, lisez La Harpe : toute la menue littérature du xviiie siècle est l'écho, l'instrument de la révolution philosophique; elle la répand partout, même à tort et à travers. Et il en a été ainsi plus ou moins dans tous les pays de l'Europe. En effet, partout au xviiie siècle, la philosophie dépouillant les derniers restes de la scolastique, n'a plus voulu d'autre langue que celle de tout le monde, la langue vulgaire, comme avait déjà fait le cartésianisme, et encore comme le cartésianisme, elle est sortie des écoles pour entrer dans le monde; elle a fait sa route sur la place publique; et par là, elle est descendue davantage dans les divers rangs de la société. Cette diffusion de l'indépendance philosophique dans toutes les classes représente la diffusion de la liberté en politique, c'est-à-dire l'égalité. De là, peu à peu il s'est formé dans les différents pays de l'Europe une grande unité philosophique; je ne dis pas une unité de système, non pas même une unité de méthode, mais une unité de caractère et d'esprit. Quand les ennemis de la philosophie triomphent de la diversité infinie des systèmes, comme destructive de toute unité, ils triomphent bien à faux; car la diversité est si peu opposée à l'unité qu'elle en est pour ainsi dire la vie. Que serait-ce, en effet, qu'une unité morte, une unité classique, en quelque sorte vide d'action et de mouvement? Or le mouvement c'est la variété. Et un mouvement comme celui de la philosophie moderne, dont le caractère fondamental est la liberté, doit ou du moins peut très-bien aboutir à des systèmes différents et à des méthodes différentes,

sans perdre son unité, et même par l'effet de son unité, puisque cette unité est une unité de liberté, et que celle-là, loin de périr dans la diversité des systèmes et des méthodes, y triomphe au contraire, la domine et la constitue. L'unité philosophique, mise dans le monde par le xviiie siècle, est donc et devait être une unité dans l'esprit philosophique, non dans la méthode ni dans les systèmes.

De la philosophie ainsi généralisée, ainsi répandue, le xviiie siècle a fait une puissance, et une puissance d'action. La philosophie suit ordinairement les mouvements de la société et ne les précède pas; rien n'est plus vrai, surtout au commencement de chaque époque; mais à la fin, quand elle s'est longtemps développée, qu'elle a été et très-généralisée et très-répandue, que par là elle a acquis la conscience d'elle-même, de sa nature et de sa force, elle forme un petit monde, un monde à part qui a son influence sur le reste du monde; elle devient une puissance, elle intervient dans les événements, y met sa main et y laisse sa trace. Ainsi on ne peut nier que dans tous les pays de l'Europe, au xviiie siècle, la philosophie n'ait été une puissance véritable, qu'elle n'ait eu son action, une action analogue à la mission générale du siècle. Or la mission générale du xviiie siècle, je vous l'ai développé dans ma première leçon, était d'en finir avec le moyen âge en toutes choses. La mission philosophique du xviiie siècle a donc été d'en finir avec le moyen âge en philosophie. De là le caractère général de la philosophie du xviiie siècle; de là son action et les résultats de cette action.

Qu'était-ce, messieurs, qu'en finir avec le moyen âge en philosophie? C'était détruire, en matière philosophique, le principe de l'autorité et resserrer la théologie dans son domaine propre. Or ce n'était pas là une œuvre simple et facile; c'était une œuvre laborieuse et compliquée, mêlée de mal comme de bien. On ne revendique guère l'indépendance sans entrer quelque peu dans la révolte; sans doute on ne sort bien de la servitude que par la vertu; mais on en sort aussi par la licence; il y a donc eu dans la philosophie du xviiie siècle beaucoup de licence, je le sais; mais je viens protester, au nom du dernier siècle, contre un préjugé que l'on voudrait accréditer, savoir, qu'il n'y a eu que licence dans la philosophie de ce siècle. Rien de plus faux. Non, messieurs, il n'est pas vrai que les d'Holbach et les Lamétrie soient les seuls philosophes du xviiie siècle. Ils ont fait quelque bruit dans les salons; mais qu'ont-ils laissé dans la science? A peine si l'histoire de la philosophie prend connaissance de leurs personnes et de leurs noms. Il s'agissait de renfermer l'autorité religieuse dans les limites de la théologie, et ils ont attaqué et la théologie, et la religion, et toute autorité légitime. Ce sont des fous, je l'accorde; et même d'assez mauvais fous; mais en philosophie comme en politique, je renvoie les crimes et la folie à qui de droit. Que l'oubli ou le mépris soit le partage des hommes qui ont déshonoré, par leurs excès, la noble cause de l'indépendance philosophique; mais il ne faut pas dire, il ne faut pas croire que ces hommes soient les seuls philosophes du xviiie siècle. A côté de quelques noms décriés, comptez les noms respectables que présente le xviiie siècle en philosophie! En France, en face de d'Holbach et de Lamétrie, n'avez-vous pas Rousseau et Turgot? Y a-t-il eu des hommes plus irréprochables, plus éloignés de toute exagération que les dignes professeurs qui se sont succédé pendant trois quarts de siècle dans les chaires de Saint-André, de Glascow, d'Édimbourg? Connaissez-vous des esprits mieux faits, de plus nobles caractères qu'un Fergusson, un Smith, un Reid, un Dugald Stewart? Aussi haut que l'on remonte, où trouver un homme plus pur, plus chaste dans sa vie comme dans ses pensées, une vertu plus accomplie, un esprit plus solide, une tête à la fois plus saine et plus vaste que l'illustre philosophe de Kœnigsberg? Nous donnera-t-on la philosophie écossaise et la philosophie de Kant comme des philosophies immorales et impies? et cependant ne sont-elles pas du xviiie siècle? Un caractère profondément libéral ne les anime-t-il pas?

Concluons, messieurs, que tous les philosophes du xviiie siècle ont mis la main dans la révolution de l'indépendance philosophique que le xviiie siècle a généralisée, répandue, consommée. Ce siècle s'est appelé le siècle de la philosophie, et après tout la postérité ratifiera ce titre; car c'est un fait incontestable que c'est du xviiie siècle que date l'avénement de la philosophie dans le monde sous son nom propre, avec les caractères qui lui appartiennent, tandis qu'auparavant elle était réduite à se cacher sous le manteau de la théologie, ou de quelque autre science, et n'osait pas se montrer à visage découvert. C'est dans le xviiie siècle que la philosophie a acquis un état public, pour ainsi dire, qu'elle est devenue une chose constituée, qui a ses droits et ses titres incontestés: tel est le legs sacré que le xviiie siècle a fait au xixe.

Aujourd'hui, messieurs, les révolutions qui ont rempli les trois derniers siècles, et qui, dans leurs féconds orages, ont enfanté les sciences, les mœurs, les lois, la philosophie, la civilisation de l'Europe moderne, ces révolutions sont accomplies; leur œuvre est consommée. La cause de l'indépendance, en tous genres, et entre autres la cause de l'indépendance philosophique, est gagnée. Tout se rassoit dans l'ordre légitime, tout rentre et doit rentrer dans ses limites naturelles. D'une part, la religion reprend sur les âmes son bienfaisant empire; elle fortifie son autorité sainte, en la resserrant dans les matières de la foi et dans la théologie proprement dite; et elle se contente de

fournir à la vraie philosophie des inspirations fécondes. D'un autre côté, la philosophie du XIXe siècle n'est plus cette esclave révoltée qui, par ses excès même, attestait sa longue servitude; c'est une noble affranchie à laquelle sied bien le langage calme et modéré de la liberté. Encore révolutionnaire, parce qu'elle était encore inquiète, la philosophie du XVIIIe siècle, tout occupée du combat, songeait plus à vaincre qu'à bien user de la victoire. La philosophie du XIXe est une puissance victorieuse et légitime, qui doit s'épurer et s'organiser. Je serais heureux, messieurs, que ces leçons, en maintenant toujours avec une fermeté respectueuse mais inébranlable l'indépendance de la philosophie française, pussent contribuer à lui imprimer cette direction pacifique, la seule qui convienne à ses destinées, et qui s'accorde avec l'esprit général de notre époque : ce serait le plus cher succès de tous mes efforts.

TROISIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Sujet de cette leçon : Méthode de la philosophie du XVIIIe siècle. — De la méthode en général. Analyse et synthèse. Leurs rapports. — Histoire. Orient. — Grèce. — Scolastique. — Philosophie moderne. Bacon et Descartes. — XVIIe siècle. Début de la méthode. — XVIIIe siècle. Triomphe de la méthode dans son principe, savoir, l'analyse. — Le XVIIIe siècle : 1° la généralise et l'élève à toute sa rigueur. Résultat : pas une hypothèse au XVIIIe siècle. — 2° La répand partout. Condillac. Reid. Kant. Même méthode. — 3° En fait une puissance. Méthode chimique. — Le bien. Le mal. — Conclusion : différence de la position du XVIIIe siècle et du XIXe.

MESSIEURS,

J'ai dû commencer par mettre sous vos yeux le XVIIIe siècle avec tous ses éléments essentiels, et vous faire saisir son caractère le plus général. De là, j'ai pu déduire le caractère général de la philosophie du XVIIIe siècle; et comme d'abord le XVIIIe siècle ne nous avait paru autre chose que la dernière lutte de l'esprit nouveau, c'est-à-dire de l'esprit de la liberté contre l'esprit du moyen âge, en arrivant à la philosophie du XVIIIe siècle, nous avons reconnu qu'elle n'est pas non plus autre chose que la victoire définitive de l'esprit de liberté sur le principe de l'autorité qui constituait la philosophie du moyen âge. La plus haute indépendance de la raison humaine, tel est donc le caractère général de la philosophie du XVIIIe siècle, telle est l'unité de cette philosophie. Maintenant, il s'agirait de descendre de cette unité à la variété qu'elle contient, aux écoles et aux systèmes qu'embrasse le XVIIIe siècle. Mais avant d'entrer dans cette recherche, il en est une autre encore, il est un point intermédiaire sur lequel je dois appeler votre attention.

On ne connaît bien un ensemble de systèmes, ou un système particulier, qu'après l'avoir étudié sous trois rapports différents, après l'avoir soumis à trois épreuves. Ce qu'il faut, avant tout, demander à un système, c'est son caractère général, s'il est ou s'il n'est pas un système philosophique, à savoir, s'il appartient ou s'il n'appartient pas à la libre réflexion qui, pouvant le rejeter ou l'admettre, l'a admis par ce seul motif qu'il lui a plu de l'admettre, sur la foi de la vérité qui était ou qui paraissait en lui, et par la seule autorité de la raison. Voilà d'abord ce qu'il faut demander à un système; c'est aussi ce que nous avons demandé à la philosophie du XVIIIe siècle : nous avons commencé par rechercher le caractère général de cette philosophie. Enfin, il est trop clair qu'on ne connaît pas un système si on ne connaît pas les solutions spéciales que ce système présente des problèmes philosophiques, si on ne connaît pas les différentes parties dont il se compose, si on ne connaît pas sa logique, sa métaphysique, sa morale, etc.; c'est là la matière même de toute histoire de la philosophie, et ce sera celle de ce cours sur la philosophie du XVIIIe siècle. Mais, messieurs, s'il importe de connaître les solutions des problèmes philosophiques qu'un système présente, il n'importe pas moins de savoir comment et par quelle route l'auteur de ce système est arrivé à ces solutions, quelle direction ont dû prendre ses pensées pour le conduire à ces résultats, et non pas à d'autres. En un mot, autre chose est le caractère général d'un système, autre chose est sa méthode. En effet, l'esprit général d'une époque étant le même, l'indépendance philosophique étant la même, et précisément parce que l'indépendance est la même, il suit que les méthodes doivent ou peuvent être différentes. D'ailleurs, qu'est-ce qu'un système? Une méthode en définitive, une méthode en action, une méthode appliquée, développée. On peut toujours, étant donné un système, remonter à la méthode qui a dû y conduire; ou, une méthode étant donnée, prédire le système qui sortira de son application rigoureuse. Le vrai secret d'un système est dans sa méthode. Mettez une méthode dans le monde, vous y mettez un système que l'avenir se chargera de développer. Entre un système et sa méthode, il y a presque la relation de l'effet à la cause : c'est donc à cette cause qu'il faut s'élever pour dominer tout le système. Voilà pourquoi, après vous avoir exposé le caractère général de la philosophie du XVIIIe siècle, et avant d'entrer dans l'examen des divers systèmes qu'elle renferme, il est nécessaire de recon-

naître la méthode ou les méthodes qu'il a employées, et qui sont les principes mêmes des systèmes que nous aurons à examiner un jour. La méthode philosophique qui a régné au XVIIIe siècle, tel sera donc et tel doit être le sujet de cette leçon.

Qu'est-ce que la méthode philosophique du XVIIIe siècle? Quels sont les rapports de cette méthode à celle du siècle précédent? En quoi lui ressemble-t-elle, en quoi en diffère-t-elle? Messieurs, elle lui ressemble en ce qu'elle la continue, elle en diffère en ce qu'elle la développe sur une plus grande échelle. Maintenant, quelle est cette méthode qui remplit et mesure de ses progrès le XVIIe et le XVIIIe siècle, c'est-à-dire toute la philosophie moderne? Vient-elle de la philosophie moderne, ou lui est-elle antérieure? N'a-t-elle pas ses précédents dans les annales de la philosophie? N'a-t-elle pas des racines profondes dans la nature même de la philosophie? N'est-elle pas née avec elle, ne s'est-elle pas développée avec elle, ne l'a-t-elle pas accompagnée dans toutes ses vicissitudes, et n'a-t-elle pas perpétuellement participé de sa marche, de ses progrès, de son perfectionnement? C'est là ce qu'il s'agit de reconnaître. Ainsi, vous le voyez, comme la seconde leçon n'était qu'une contre-épreuve de la première, de même cette troisième leçon ne sera qu'un développement de la seconde : même caractère, même marche, même conclusion.

Nous avons distingué, dans le développement nécessaire de la pensée, deux moments, deux modes essentiels, deux formes fondamentales; la spontanéité et la réflexion. Suivons et développons cette distinction féconde

Toutes nos facultés entrent d'abord en action spontanément, par la vertu qui est en elles, et non par notre volonté propre; or le caractère de leur exercice primitif et spontané est que toutes s'exercent simultanément. Il ne faut pas croire, on en est peu tenté d'ailleurs, que la raison prenne l'initiative, et atteigne seule et abstractivement le vrai, le juste, le beau en soi. Non; la sensibilité accompagne la raison et introduit dans l'âme avec les sensations les formes mêmes du monde extérieur. Bientôt l'imagination se met de la partie, prolonge, et même vivifie encore ce tableau par la puissance qui lui est propre; le cœur aussi entre en jeu, ajoute au tableau primitif de nouveaux traits et un caractère moral qui le modifie et en nuance l'aspect. Tout cela se fait en même temps, ou à peu près en même temps. Mais, si tout se passe d'abord simultanément et sans la participation de notre volonté, rien ne se fait à notre insu; et l'action simultanée de toutes nos facultés aboutit à un fait complexe, savoir la conscience. Messieurs, nous ne sentons pas seulement, mais nous savons que nous sentons; nous n'agissons pas seulement, mais nous savons que nous agissons; nous ne pensons pas seulement, mais nous savons que nous pensons; jusque-là que penser sans savoir qu'on pense, c'est comme si on ne pensait pas, et que la qualité propre, l'attribut fondamental de la pensée est d'avoir connaissance d'elle-même. La conscience est cette lumière intérieure qui éclaire tout ce qui se passe dans l'âme; la conscience est l'accompagnement de toutes nos facultés, et pour ainsi dire leur redoublement sur elles-mêmes. D'où il suit que tout ce qui est vrai de l'exercice primitif de nos facultés, est vrai de la conscience, puisque la conscience n'est pas autre chose que le contre-coup de l'action de toutes ces facultés : or, comme toutes nos facultés sont simultanées dans leur exercice, leur résultat est nécessairement complexe; donc il est confus, donc le caractère de la conscience est d'être confuse. Telle est l'enfance de l'individu, telle est celle des peuples. Cette enfance est souvent bien longue, mais n'oubliez pas qu'elle est riche; n'oubliez pas que toutes les idées essentielles que l'homme peut avoir, il les possède dès le premier jour, car dès le premier jour toutes nos facultés se développent. Toutes les vérités sont dans les conceptions primitives, seulement elles y sont sous la forme de sentiments et d'images. Quand je dis que toutes nos facultés sont dans le premier développement de l'intelligence, je me trompe, messieurs; j'en oublie une qui pourtant est la plus élevée de toutes, ou du moins qui est la plus inhérente à la personnalité humaine, j'entends la réflexion dont le caractère propre est la liberté. La réflexion ne crée rien, et ne peut rien créer; tout préexiste à la réflexion dans la conscience, mais tout y préexiste confusément et obscurément; c'est l'œuvre de la réflexion, en s'ajoutant à la conscience, d'éclaircir ce qui était obscur, de développer ce qui était enveloppé. La réflexion est à la conscience ce que le microscope et le télescope sont à la simple vue; ni l'un ni l'autre de ces instruments ne fait et ne change les objets; mais en les examinant sous toutes leurs faces, en les pénétrant dans leurs profondeurs, ils les éclairent, et nous découvrent leurs caractères et leurs lois. Il en est de même de la réflexion. La réflexion peut n'avoir d'autre but, en s'appliquant à la conscience, que d'en éclairer assez le tableau pour détruire ou pour affaiblir les illusions que pourraient nous causer et les erreurs où pourraient nous entraîner les images et les formes qui, dans la conscience, sont toujours mêlées à la vérité : elle peut ne se proposer pour résultat qu'une certaine sagesse pratique. Mais quand la réflexion trouve assez d'intérêt dans le spectacle de la conscience, pour s'y attacher comme simple spectacle, quand elle se propose de l'étudier régulièrement, de se rendre compte successivement de tous les phénomènes qu'elle contient pour en recomposer un tableau nouveau, aussi complet que le tableau primitif de la conscience, mais

éclatant de lumière ; alors la réflexion c'est la philosophie. La philosophie, nous l'avons vu l'année dernière, n'est pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion en elle-même et pour elle-même, sans autre dessein que celui de connaître.

Telle est, messieurs, l'origine et la nature de la philosophie. Or quels sont les instruments nécessaires de la philosophie ? Quelle route prend-elle pour arriver à son but, c'est-à-dire, pour parler grec, quelle est la méthode de la philosophie? La nature de la méthode de la philosophie est dans celle de la philosophie elle-même. La philosophie, c'est la réflexion. Maintenant, comment réfléchit-on? Quelle est la condition de la réflexion? Quel est le but de la réflexion ? Quelle est la matière de la réflexion ? La matière de la réflexion est cette totalité primitive, obscure et confuse, qui est la conscience primitive. Et quel est le but de la réflexion? C'est de substituer à la totalité primitive, obscure et confuse, une totalité nouvelle aussi étendue que la première, et plus lucide. Or d'où vient cette obscurité ? De la confusion ; et d'où vient la confusion? De la simultanéité de toutes les parties du tableau. Donc, pour opérer la clarté et la lumière, il faut substituer la division à la simultanéité, il faut décomposer ce qui est complexe. Décomposer, en grec, se dit analyser : l'analyse est donc la condition de la méthode. La réflexion analyse, mais pourquoi? Pour mieux voir, pour mieux voir ce qui est, pour bien observer ; l'analyse se résout donc dans l'observation. Mais le propre des phénomènes dont se compose la conscience est de s'arrêter et de cesser aussitôt que la réflexion, l'analyse, l'observation s'y appliquent. Ainsi le précepte d'observer est bon ; mais n'observe pas qui veut longtemps et à son aise, des phénomènes aussi fugitifs, aussi instantanés que ceux de la conscience, des sentiments, des images, des idées qui s'évanouissent et qui meurent sous l'œil même qui les observe. Observer ne suffit donc pas; il faut expérimenter. La réflexion est une puissance volontaire et libre ; il faut qu'elle reproduise autant qu'il est en elle ces mêmes phénomènes que le jeu spontané de nos facultés amène dans la conscience et qui disparaissent si rapidement. Et quelquefois la réflexion le peut ; mais quelquefois aussi la puissance de reproduction de la réflexion ne s'étend pas jusqu'à certains phénomènes ; alors c'est à la réflexion à rechercher les circonstances dans lesquelles se sont passés ces phénomènes, à s'y replacer habilement, et à faire revivre ainsi ces phénomènes pour les observer encore. A-t-elle observé un phénomène dans une circonstance ; il faut qu'elle varie la circonstance, afin de revoir ce phénomène sous de nouvelles faces, jusqu'à ce qu'enfin, d'observations en observations et d'expériences en expériences, elle soit arrivée à connaître le phénomène en question, sous toutes ses faces, par tous ses côtés. Voilà donc une portion du tableau primitif connue ; mais il reste encore beaucoup d'autres parties à connaître et à étudier de la même manière.

Supposez que vous les ayez ainsi toutes étudiées et connues ; tous les éléments de la conscience sont connus, mais il reste à connaître les rapports de tous ces éléments, le lien de toutes les parties du tableau; car c'est ce lien des parties qui constitue le tout. Donc, ou la réflexion consent à rester en route et à ignorer la totalité primitive, ou, après avoir reconnu les diverses parties de cette totalité, elle arrive à rechercher les rapports qui les lient entre elles ; et de ces rapports coordonnés, elle reconstruit la totalité primitive. Rapports, totalité, unité, voilà ce que doit maintenant chercher la réflexion ; et la recomposition du tout doit suivre sa décomposition, si la réflexion veut comprendre le tout, et non pas seulement quelques-unes de ses parties. Or, comme décomposition se dit en grec analyse, récollection et recomposition des parties se dit en grec synthèse.

Voyez si l'une et l'autre de ces deux opérations ne sont pas nécessaires pour constituer la méthode, c'est-à-dire pour aller au but de la réflexion et de la philosophie. Encore une fois, ce but, c'est de substituer à un tout obscur un tout parfaitement clair : il faut donc décomposer le tout primitif, c'est l'œuvre de l'analyse; et il faut le recomposer, c'est l'œuvre de la synthèse. Ainsi, ou la philosophie se résigne à connaître partiellement, et alors elle se borne à l'analyse, ou elle veut connaître autant qu'elle peut connaître, et alors elle joint la synthèse à l'analyse. Ce sont là les deux opérations vitales de la méthode; elles sont réelles toutes deux ; elles se succèdent l'une à l'autre ; elles sont nécessaires l'une à l'autre ; elles sont la condition réciproque de la connaissance totale. Il ne peut y avoir une troisième opération ; mais l'une ou l'autre des deux manquant, le but est manqué. Quant à leur valeur relative, il est clair que la synthèse ne vaut que ce que vaut l'analyse. Car comment connaître les rapports et l'ensemble de phénomènes que l'on n'a pas étudiés isolément ? On est réduit alors à les supposer, et toute synthèse qui n'a pas débuté par une analyse complète, aboutit à un résultat qu'en grec encore on appelle hypothèse ; au lieu que si la synthèse a été précédée d'une suffisante analyse, la synthèse fondée sur l'analyse conduit à un résultat qu'en grec, messieurs, on appelle système. La légitimité de toute synthèse est en raison directe de celle de l'analyse ; tout système qui n'est qu'une hypothèse est un système vain ; toute synthèse qui n'a pas été précédée par l'analyse est une pure imagination ; mais en même temps, toute analyse qui n'aspire pas à une synthèse qui lui soit égale et adéquate, est une analyse qui reste en route. D'une part, synthèse sans analyse, science fausse ; de l'autre part, analyse sans synthèse, science

incomplète. Mieux vaut cent fois une science incomplète qu'une science fausse ; mais ni une science fausse, ni une science incomplète ne sont encore l'idéal de la science. L'idéal de la science, l'idéal de la philosophie ne peut être réalisé que par une méthode qui renferme les deux procédés que nous avons décrits, liés ensemble et comme les deux parties d'un même tout, savoir, l'analyse et la synthèse.

Ces deux opérations sont nécessaires l'une à l'autre ; mais si on pouvait distinguer dans ce qui est également essentiel, ce serait à l'analyse qu'il faudrait donner la plus haute importance. Car enfin, messieurs, toute analyse un jour ou un autre trouvera bien sa synthèse ; tandis que si prématurément vous débutez par la synthèse, tout est perdu, il n'y a pas d'issue, et vous ne pouvez revenir à l'analyse qu'en détruisant tout votre travail précédent, et cette brillante synthèse dont les séductions vous avaient donné le change sur ses difficultés et ses inconvénients. Aussi qu'est-ce que l'histoire de la philosophie ? Pas autre chose que l'histoire de la méthode philosophique ; car la philosophie est ce que la méthode philosophique la fait être ; mais comme des deux opérations de la méthode la fondamentale est l'analyse, et la secondaire est la synthèse, l'histoire de la méthode, c'est-à-dire de la philosophie, est l'histoire même de l'analyse, que suit pas à pas la synthèse, légitime ou illégitime, sage et réelle, ou extravagante et hypothétique, selon ce que l'a fait l'analyse.

Suivons rapidement, messieurs, l'histoire de la méthode philosophique jusqu'au XVIII[e] siècle, pour savoir dans quel état le XVIII[e] siècle a trouvé cette méthode, et ce qu'il en a fait.

L'analyse d'abord, puis la synthèse ; tels sont les deux procédés de toute méthode, c'est-à-dire de toute réflexion, c'est-à-dire encore de toute philosophie. Par conséquent, messieurs, partout où il y a de la philosophie il y a de la réflexion, par conséquent une méthode réflexive, par conséquent de l'analyse, et évidemment aussi de la synthèse, dans tel ou tel degré, dans telle ou telle relation. Dès le premier jour de la réflexion a commencé la philosophie ; de ce jour-là a aussi commencé la méthode, une application telle quelle de l'analyse, et une application telle quelle de la synthèse.

L'Orient est sans doute le pays de la spontanéité et de la théologie, mais il n'a pas manqué de réflexion et de philosophie ; il n'a donc pas tout à fait manqué de méthode. Je vous parlais dernièrement de la philosophie sankhya, dont le premier précepte, ou plutôt dont le principe fondamental est le rejet de l'autorité théologique des Védas. Cette même philosophie sankhya contient, selon Colebrooke, des facultés humaines et de leurs opérations une exposition qui sans doute est bien loin d'être parfaite, mais qui montre déjà un développement régulier de la réflexion et de l'analyse. La chose est plus évidente encore dans une des philosophies de l'Inde qu'on appelle la philosophie Niaya, laquelle n'est pas moins qu'une logique moderne où se trouvent soumises à une décomposition et à une analyse ingénieuse et pénétrante les différentes lois qui président au raisonnement. La doctrine Niaya est, dans les annales de la philosophie, la préparation, l'antécédent de la logique d'Aristote. Mais, si dans l'Orient était déjà l'analyse, c'était l'analyse naissante, et l'analyse naissante était faible comme tout ce qui commence ; et encore, comme tout ce qui commence, elle devait être téméraire, et bientôt se résoudre en une synthèse vaste et brillante, mais hypothétique. Ce qui domine dans le monde de l'Orient, c'est l'unité. L'Orient ne décompose guère ; tout y est et tout y reste dans tout, comme au premier jour de la création et de la pensée, et la philosophie orientale est éminemment synthétique.

A prendre les choses en grand, la Grèce est le parfait contraste de l'Orient. Si l'Orient est le pays de l'unité, la Grèce est celui de la diversité. L'Orient est immobile, la Grèce est pleine de mouvement et de vie et passe par mille vicissitudes ; l'Orient est le siége du despotisme, image de l'unité absolue, dans la société ; la Grèce, au contraire, réfléchit dans ses lois et dans sa société l'idée même de la variété, elle est démocratique. L'Orient sépare, il est vrai, la philosophie de la théologie ; mais en général la philosophie orientale présente un aspect plus ou moins théologique. En Grèce, d'assez bonne heure, la division s'opère, et du sein de la théologie sort péniblement mais rapidement une philosophie indépendante. De même, en fait de méthode, on peut dire qu'en grand la philosophie grecque, dans son contraste avec celle de l'Orient, est essentiellement analytique. Mais le monde grec, qui embrasse le monde ancien tout entier, est vaste, et la philosophie grecque a des époques bien différentes. Sans parler de son enfance et de l'époque où la philosophie, bien jeune encore, à peine après avoir fait quelques observations superficielles, se perd d'un côté dans une synthèse empirique, de l'autre dans une synthèse idéaliste, depuis Socrate, et avec Socrate, commence dans la philosophie grecque un mouvement régulier qu'on peut diviser en deux parties, dont la première appartient plus spécialement à l'analyse et la seconde à la synthèse. Depuis Socrate jusqu'aux néoplatoniciens, ce qui domine dans la philosophie grecque est l'analyse ; dans l'école d'Alexandrie, ce qui domine est la synthèse.

C'est Socrate qui a mis l'analyse dans la philosophie grecque, mais sans en bannir entièrement la synthèse ; car la synthèse est en germe dans l'induction, mais l'analyse et l'observation intérieure sont déjà, plus ou moins développées, dans le Γνῶθι σεαυτὸν auquel Socrate en appelait sans cesse. Socrate avait pour

habitude de prendre telle ou telle hypothèse que lui léguaient les écoles antérieures de la philosophie grecque, ou l'école ionienne ou l'école pythagoricienne; il avait l'air de l'accepter d'abord, séduit par l'apparente vérité que présente toujours la synthèse; puis il décomposait cette hypothèse, et en la décomposant il la réduisait en poussière, et à sa place il substituait une vérité expérimentale qu'il empruntait à la conscience et à l'analyse, et qui devenait entre ses mains la base d'une induction circonspecte, par laquelle il essayait, mais avec des précautions infinies, d'arriver, je ne dirai pas à un système, mais à des conclusions d'une certaine portée. Socrate n'a point laissé de système; il a laissé des directions fécondes. Les écoles grecques qui vont jusqu'au I[er] siècle de notre ère, sont toutes des écoles socratiques; et toutes elles ont un caractère analytique. Chacune de ces écoles a fait son œuvre, a éclairé telle ou telle partie de la conscience. La gloire de Platon est d'avoir porté le flambeau de l'analyse dans la région la plus obscure et la plus intime; il a recherché quelle est, dans cette totalité que forme la conscience, la part de la raison, ce qui vient d'elle et non de l'imagination et des sens, du dedans et non du dehors. L'analyse de la raison et des idées qui lui appartiennent, comme l'unité, l'infini, le nécessaire, le beau, le juste, le saint, etc., c'est là ce qui distingue éminemment la philosophie platonicienne. Aristote a été plus loin en suivant les mêmes traces. Ces mêmes idées que Platon avait si bien discernées, et arrachées à la sensation, mais sans les compter ni les énumérer toutes, et en les envisageant dans ce qu'elles ont de commun, Aristote les a étudiées séparément, successivement épuisées, et réduites à leurs éléments les plus simples. Épicure et Zénon ont encore servi la philosophie expérimentale par des analyses fines et détaillées des vertus et des vices, des désirs, des passions, des besoins, de tous nos principes actifs et moraux. Ces analyses sont prises dans un monde, il est vrai, inférieur, mais qui fait aussi partie du monde total de la conscience, et qui ne doit pas être négligé. Le scepticisme, Pyrrhon, Ænésidème et Sextus ont porté une vive lumière sur nos diverses facultés; en en contestant le légitime exercice, ils ont forcé leurs adversaires de se rendre un compte plus exact des conditions et des lois auxquelles ces facultés sont soumises, de la portée de ces lois et de leurs limites.

Avec l'école d'Alexandrie, commence dans la philosophie grecque une époque nouvelle. Réunir, c'était là en toutes choses le grand but de l'école d'Alexandrie. Placée géographiquement entre la Grèce et l'Asie, elle tenta d'allier au génie de la Grèce le génie asiatique, la religion à la philosophie, la synthèse à l'analyse. De là, messieurs, le système néoplatonicien, dont le dernier grand représentant est Proclus. Ce système est le résultat du long travail des écoles socratiques. C'est un édifice élevé par la synthèse avec les matériaux que l'analyse avait recueillis, éprouvés, accumulés depuis Socrate jusqu'à Plotin. Mais autant vaut l'analyse, autant vaut la synthèse; et comme le premier âge de la philosophie grecque n'était pas le dernier mot de l'analyse, il est clair que la philosophie d'Alexandrie ne pouvait être le dernier mot de la véritable synthèse; et, à mon sens, l'analyse athénienne s'est résolue beaucoup trop vite dans la synthèse alexandrine. Par exemple, cette synthèse embrassait le système entier des êtres, par conséquent le système du monde. Or quel pouvait être le système du monde dans l'école d'Alexandrie? Vous pourrez vous en faire une idée quand je vous rappellerai que dans l'antiquité il n'y avait ni géologie, ni chimie, ni même de physique un peu régulière. L'astronomie seule avec les mathématiques avaient pris les devants. Cependant l'astronomie avait été si peu loin, qu'Aristote, pensez-y bien, ce même Aristote qui a mis au monde l'histoire naturelle et la logique, sur la foi de je ne sais quelles apparences, ou cédant peut-être à l'autorité de traditions pythagoriciennes, prétendait que la matière du soleil est incorruptible. C'était une pure hypothèse; elle a duré plus de quinze siècles. Voilà, messieurs, ce qu'il en coûte pour sauter par-dessus l'analyse, et s'enfoncer d'abord dans la synthèse. Aristote, sans avoir fait aucune expérience, affirme que la matière du soleil est incorruptible. On ne fait aucune expérience; il n'y a donc aucune raison pour nier l'hypothèse d'Aristote. On pouvait la nier tout aussi aisément qu'il l'avait avancée. Mais comme Aristote était un homme de génie, et qu'il est encore plus facile de répéter que de contredire, on a répété sans savoir pourquoi, jusqu'au XVI[e] et même jusqu'au XVII[e] siècle, que la matière du soleil est incorruptible. Mais comment renverse-t-on la mauvaise synthèse? Par l'analyse. Aussi, qu'a fait Galilée? On lui avait enseigné, et longtemps il crut peut-être, sur la foi d'Aristote, que la matière du soleil est incorruptible. Un jour il invente, ou, si vous voulez, il perfectionne le télescope et il l'applique au soleil. Il y voit des taches. De là le renversement de l'hypothèse d'Aristote, et encore après bien des résistances. Ainsi, vont se prolongeant et se perpétuant les hypothèses, toutes les fois qu'elles ne sont pas fortement contredites par l'observation; et elles sont inévitables toutes les fois que la synthèse n'a point été précédée par l'analyse.

Le télescope et Galilée nous conduisent tout naturellement au milieu de l'Europe moderne. En effet, il faut passer par-dessus la scolastique, quand il s'agit de méthode et d'analyse. La scolastique empruntait à l'autorité ses principes et ses conséquences. Il n'y

avait donc lieu à aucune expérience ; à aucune vraie analyse qui eût pu affecter ou les conséquences ou les principes. Il n'y avait pas lieu davantage à l'invention synthétique et à l'hypothèse ; car l'invention synthétique et le génie de l'hypothèse eussent pu conduire à des innovations. A la rigueur, la scolastique n'appartient pas à la philosophie proprement dite. Cependant, comme l'esprit humain, si enchaîné qu'il soit, conserve toujours quelque liberté, il y a dans la scolastique, malgré sa nature et son caractère général, des lueurs de philosophie, et par conséquent de l'analyse et de la synthèse ; il y a une analyse ingénieuse et subtile, mais verbale ; il y a une ordonnance habile des différentes matières de l'enseignement, une synthèse puissante, mais stérile, tout extérieure et artificielle.

Le XVIe siècle, vous le savez, n'est qu'une sorte d'insurrection de l'esprit nouveau contre la scolastique. Il répugne donc qu'il pût y avoir aucune méthode. La révolution philosophique qui nous a donné la philosophie moderne, ne s'est assise qu'au XVe siècle, et elle ne pouvait s'asseoir et prendre de la consistance que dans la méthode. C'est donc au XVIIe siècle, que reparaît la méthode ; et ici, messieurs, se présente un phénomène remarquable qui avait manqué à l'âge le plus réfléchi de la philosophie grecque. Sans doute, Socrate recommande sans cesse la modestie, le bon sens, la circonspection ; il recommande de chercher à se connaître soi-même, avant de chercher à connaître toute autre chose. Connais-toi toi-même, était un précepte sage, et déjà même une méthode, mais une méthode naissante ; elle n'occupe guère que les premières pages des dialogues les plus socratiques de Platon ; et de là les prompts écarts de l'esprit systématique ; mais au XVIIe siècle la question de la méthode est la question fondamentale. Averti par une longue expérience, le premier soin de l'esprit humain est alors d'élever de toutes parts des barrières contre sa propre impétuosité. De toutes parts on est en quête de la méthode. La plupart des ouvrages qui honorent la fin du XVIe siècle et le commencement du XVIIe portent tous sur la méthode. Dès son début, la philosophie moderne trahit la réflexion profonde et la circonspection qui la caractérisent. Au lieu de marcher en avant au hasard à la poursuite de la vérité, elle revient sur elle-même, et se demande par où et comment elle doit marcher. On cherche de tous côtés quelle est la meilleure méthode, et comme toute philosophie, c'est-à-dire toute réflexion a toujours pour procédés nécessaires la synthèse et l'analyse, toutes les recherches aboutissent encore à ces deux procédés qui, sous d'autres noms, deviennent la méthode du XVIIe siècle.

Deux hommes, vous le savez, sont les pères de la révolution philosophique du XVIIe siècle, Bacon et Descartes. Eh bien, ces deux hommes sont surtout célèbres par leurs traités sur la méthode. En effet, les deux grands ouvrages de Bacon s'appellent, l'un : *Instauratio magna, seu de augmentis scientiarum ;* l'autre : *Novum organum*. Et en quoi consiste cette méthode tant recommandée par Bacon, cette méthode qui doit renouveler la science et servir d'instrument à la philosophie moderne ? Elle consiste dans l'analyse et dans la synthèse ; car évidemment l'observation et l'induction de Bacon ne sont pas autre chose.

La révolution philosophique du XVIIe siècle n'était pas encore une révolution générale ; c'était une révolution dirigée immédiatement contre la scolastique. Aussi la méthode de Bacon attaqua surtout le formalisme de la méthode péripatéticienne, la logique de déduction, qui divisait et classait sans doute, mais qui alors divisait et classait des mots, non des choses. Bacon appelle ses contemporains à une philosophie plus réelle ; il les exhorte à sortir des écoles, à philosopher en présence du monde, en face de l'âme humaine. Il veut que la philosophie ne soit autre chose que l'observation et l'induction de la réalité. Je ne puis m'empêcher de vous citer une phrase admirable de l'*Instauratio magna*, II (1) : « La vraie philosophie « est celle qui est l'écho fidèle de la voix du monde, « qui est écrite en quelque sorte sous la dictée des « choses, qui n'ajoute rien d'elle-même, mais qui « n'est que le retentissement, le reflet de la réalité. » C'est ainsi que Bacon excite l'homme à prendre possession du monde, à étendre son pouvoir sur la nature entière (2). Or le pouvoir de l'homme sur la nature est à cette condition, que l'homme lui surprendra ses secrets ; et il ne le peut qu'en se conformant à une sage méthode, en étant esclave de l'observation la plus scrupuleuse : comme le dit Bacon, on n'apprend à commander à la nature qu'en lui obéissant (3). La grandeur des résultats est en raison même de la sagesse des procédés. Et observer pour Bacon n'est pas seulement profiter des bonnes fortunes que le hasard nous donne ; l'observation baconienne est plus que cela : c'est l'expérimentation. Bacon recommande sans cesse une observation qui interroge la nature, au lieu d'en être une écolière passive, une observation qui divise, et, pour me servir de ses expressions énergiques, qui dissèque et anatomise la

(1) Ea demum est vera philosophia quæ mundi ipsius voces quàm fidelissimè reddit, et veluti dictante mundo conscripta est..., nec quidquam de proprio addit, sed tantùm iterat et resonat.

(2) Humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare. *Nov. Organ.*, lib. II, *Aphor.* 129.

(3) Naturæ imperare parendo. *Nov. Organ.* I, *Aphor.* 129.

nature (1). Voilà pour l'observation. Et qu'est-ce que l'induction ? C'est le procédé par lequel l'esprit s'élève du particulier au général, du connu à l'inconnu, des phénomènes à leurs lois ; à ces lois, soit de la nature, soit de l'intelligence, qui sont comme des tours élevées auxquelles on ne peut arriver que par tous les degrés de l'observation et de l'induction, mais du haut desquelles ensuite on domine un vaste horizon.

C'est par cette méthode que Bacon entreprit de renouveler la philosophie. Elle est applicable à tout, aux sciences morales comme aux sciences physiques, et elle contient deux procédés qu'elle recommande également. Mais comme la parfaite sagesse n'appartient à personne, bientôt dans Bacon la méthode, au lieu de s'appliquer à la philosophie tout entière, ne s'appliqua plus qu'à une partie de la philosophie, à la philosophie naturelle, à la physique. Je l'ai dit ailleurs, elle est de Bacon cette phrase : « Quand l'observation s'applique à la nature, elle en tire une science réelle, comme la nature ; quand elle s'applique à l'âme, elle n'aboutit qu'à des rêveries frivoles (2). » Et comme une aberration en amène toujours une autre, au lieu d'allier sévèrement et fortement l'observation et l'induction, c'est-à-dire l'analyse et la synthèse, bientôt la méthode de Bacon devint exclusive ; elle négligea, sans la bannir, l'induction et la synthèse, ou du moins elle n'en tint pas assez de compte, et elle porta tous ses efforts sur l'observation et sur l'analyse. De là, messieurs, une école purement expérimentale et nullement synthétique ; de là une grande école de physiciens, et nulle école métaphysique, ou une école de métaphysique sensualiste, c'est-à-dire Newton et Locke.

Voyons maintenant ce qu'a fait notre Descartes. Il a précisément établi en France la même méthode que l'Angleterre a voulu attribuer exclusivement à Bacon ; et il l'a établie avec moins de grandeur d'imagination dans le style, mais avec la supériorité de précision qui caractérisera toujours celui qui ne se contente pas de tracer des règles, mais qui les met lui-même en pratique et donne l'exemple avec le précepte. La méthode positive de Descartes se compose de quatre règles ; les voici :

1° Ne se fier qu'à l'évidence. — C'est précisément exhorter la philosophie à sortir de la tradition, de l'autorité, du formalisme des écoles, et à devenir réelle et vivante.

2° Diviser les objets autant que faire se peut. — C'est précisément l'analyse ; et cette division est la dissection et l'anatomie de Bacon.

3° Faire des dénombrements aussi nombreux, aussi étendus, aussi variés, que faire se pourra. — C'est recommander à l'analyse d'être complète, et d'épuiser l'observation avant de tirer aucune conclusion, règle importante et fort sage, mais plus facile à recommander qu'à suivre.

Jusqu'ici les règles de Descartes sont purement analytiques. La quatrième est le côté synthétique de la méthode cartésienne. La quatrième règle est l'ordre, l'enchaînement régulier, cet art qui, de toutes les parties divisées et successivement examinées et épuisées par l'analyse, reconstruit et forme un tout, un système.

Descartes n'est pas seulement, vous le savez, un grand métaphysicien, un grand géomètre : c'est aussi un grand physicien, et même un très-grand physiologiste pour son temps. C'est à Descartes surtout qu'il faut rapporter le principe vivifiant de la physique moderne, c'est-à-dire la destruction des causes finales en physique. Bacon, sans doute, avait donné le précepte ; Descartes ne l'a pas répété ; car il l'a trouvé de son côté ; mais encore une fois il a fait mieux que promulguer la règle, il l'a établie en la pratiquant : sa méthode et son exemple ont beaucoup contribué à la création de la physique moderne. Mais, il faut le dire, de même que la méthode de Bacon était bientôt devenue exclusive et s'était réduite à l'analyse physique, de même la méthode cartésienne inclina surtout vers l'analyse intérieure, vers l'analyse de l'âme, c'est-à-dire, pour parler grec, vers l'analyse psychologique. Descartes est le fondateur de la psychologie moderne. Le grand, le vrai antécédent de la psychologie cartésienne, est l'école socratique, et le Γνῶθι σεαυτὸν est la préparation au *Cogito*, *ergo sum*. Mais ce dernier précepte est tout autrement riche, étendu et positif que le premier. Je pense, donc je suis, c'est-à-dire non-seulement toute existence extérieure, celle de Dieu, celle du monde, mais même ma propre existence ne m'est attestée que par la pensée, c'est-à-dire par la conscience. Si donc vous ne faites une étude approfondie du *cogito*, de la pensée, de la conscience, vous n'arrivez à la connaissance légitime d'aucune existence, pas même de la vôtre ; d'où il suit que toute spéculation ontologique doit être précédée de recherches psychologiques, et que la racine de la philosophie est dans la psychologie. L'école de Descartes devait donc être, et elle a été surtout une école métaphysique et idéaliste. De là Spinosa, Malebranche et autres. C'est précisément, comme vous voyez, la tendance contraire à celle de Bacon. Bacon

(1) Ipsius mundi dissectione atque anatomiâ diligentissimâ. *Nov. Organ.*, *Aphor.* 124. — Naturam secare debet. *Ibid.*, *Aphor.* 105.

(2) Mens humana si agat in materiam, naturam rerum ac opera Dei contemplando, pro modo naturæ operatur atque ab eâdem determinatur ; si ipsa in se vertatur, tanquàm aranea texens telam, tum demùm indeterminata est, et parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.



et Descartes sont comme les deux pôles opposés du xviie siècle : leur rapport, leur point de réunion est dans la méthode qui leur est commune.

Bacon et Descartes ont mis dans le monde la véritable méthode. On ne saurait prendre plus de précautions que ces deux grands hommes contre l'esprit d'hypothèse ; on ne saurait élever contre l'hypothèse des barrières plus fermes et en apparence plus insurmontables. Mais telle est la faiblesse de l'esprit humain, telle est la puissance du mouvement de généralisation qui nous porte vers la synthèse, et par là trop souvent vers l'hypothèse, que la méthode de Descartes et de Bacon, après avoir renversé la scolastique, est venue échouer elle-même contre les séductions d'une synthèse prématurée qui bientôt aboutit à des hypothèses illégitimes. Le xviie siècle débute par des traités sur la méthode, et il finit par des hypothèses. Bacon n'a pas fait grand' chose en physique ; il n'a pas fait davantage en métaphysique ; toutefois, il en reste quelques tentatives, mais telles, en vérité, que je les passerai sous silence par respect pour la mémoire de ce grand homme et pour les règles qu'il a promulguées. Descartes a été beaucoup plus sage ; mais Descartes lui-même, le père de la psychologie, à peine a-t-il fait quelques pas dans l'analyse de la conscience, que bientôt il chancelle, trébuche et tombe dans la synthèse et l'hypothèse. Par exemple, Descartes, en prenant son point de départ dans la conscience, a le premier reconnu et démontré que la plupart des qualités que nous imputons aux objets extérieurs ne leur appartiennent pas, et appartiennent seulement à notre manière d'être, à nos propres perceptions. Ainsi l'odeur, la saveur et toutes les qualités secondaires des corps, ne sont point dans les objets ; ce sont des modifications de l'âme et du sujet qui perçoit. Rien de mieux. Descartes a fait plus ; il a montré que quand on fait venir toutes nos connaissances de la sensation, on en parle fort à son aise ; car il n'est pas du tout facile de tirer de la sensation la simple connaissance du monde extérieur. En effet, qu'est-ce que la sensation ? C'est une perception de l'âme, c'est-à-dire c'est l'âme percevant, c'est donc toujours l'âme ; quand donc nous concluons de la sensation aux objets extérieurs, au fond, nous concluons d'une modification de l'âme à l'existence du monde. Or, bien examinée, cette conclusion ne vaut rien. Vous sentez, donc vous êtes, car vous pensez, si vous sentez. Sentir, dans le sens de recevoir une impression organique, et penser étaient fort distincts dans la philosophie et la langue de Descartes ; mais il appelait déjà pensée non pas l'impression, mais la perception ou connaissance de cette impression, c'est-à-dire la sensation ; car sentir, pour Descartes, c'est savoir qu'on sent, et savoir qu'on sent c'est penser ; donc toute perception, toute sensation est pensée. Ainsi vous sentez, donc vous pensez, donc vous êtes, donc vous êtes d'une certaine façon ; voilà tout ce que vous pouvez conclure d'une sensation. Or il n'y a là rien d'externe et d'objectif ; vous ne sortez pas du sujet et de vous-mêmes. Comment donc faire ? Nous sommes pourtant fort tentés de croire que le monde existe. Cette tentation nous prend de bonne heure, et il y a longtemps que nous y succombons. C'est une crédulité qui nous est fort naturelle. Or l'auteur de nos facultés serait un véritable imposteur, s'il nous avait donné cette crédulité comme un appât et un piége. Cette disposition à croire vient de lui, comme toute notre nature intellectuelle ; or Dieu n'est pas un imposteur ; donc la véracité divine est l'autorité certaine et inébranlable, en vertu de laquelle nous pouvons nous laisser aller à cette pente qui nous porte à croire que le monde existe. En d'autres termes, selon Descartes, la croyance à la réalité extérieure repose sur la véracité divine. Mais d'abord c'est un paralogisme. Dieu est vérace. Qui vous le dit ? Comment connaissez-vous la véracité divine ? Vous la connaissez, en dernière analyse, parce que vous avez la faculté générale de connaître, de connaître la véracité de Dieu comme toute autre chose. Or cette faculté générale de connaître est-elle légitime, est-elle véridique ? N'allez pas dire qu'elle est légitime et véridique parce qu'elle vient de Dieu ; car cela même vous ne le savez qu'en vertu de la faculté générale de connaître. En un mot, quiconque ne croit pas à la véracité de ses facultés et à la légitimité des résultats que leur emploi régulier nous donne, n'a le droit de croire à quoi que ce soit, et à la véracité de Dieu plus qu'à toute autre chose. Loin donc que l'autorité de nos facultés se résolve dans la véracité divine, c'est, au contraire, la connaissance de la véracité divine qui se fonde sur l'autorité et sur la véracité de nos facultés. Le raisonnement de Descartes était donc un paralogisme ; et puis ce paralogisme renfermait une hypothèse ; car qu'est-ce qu'en appeler, en matière de philosophie, à la véracité divine ? Enfin, cette hypothèse porte un caractère semi-théologique, et voilà encore dans la philosophie le *Deus ex machinâ*. Ce n'était pas la peine de commencer par rejeter toute la science des écoles, par rejeter l'existence de Dieu, par rejeter l'existence du monde, par n'admettre sa propre existence que sur la seule autorité de sa pensée, pour douter un instant après de l'autorité de cette même pensée et en appeler à la véracité divine. Ainsi, dès le premier pas, l'analyse psychologique sort de son propre terrain et se résout en une hypothèse, et en une hypothèse qui rappelle la nature et le caractère des hypothèses et du dogmatisme du moyen âge.

Je ne poursuivrai point cet examen ; mais jugez le maître par les élèves, une école par ses résultats.

Qu'est-il sorti du cartésianisme, de cette école qui avait tant recommandé de ne croire qu'à l'évidence, de douter longtemps et de ne se fier qu'à l'autorité de la pensée? Le voici : 1° Comme conséquence forcée, le spinosisme; 2° la vision en Dieu, de Malebranche; 3° l'idéalisme de Berkeley; 4° si la véracité divine, comme machine philosophique, n'est pas précisément la mère de l'harmonie préétablie de Leibnitz, il faut reconnaître que ces deux hypothèses portent la même couleur et appartiennent à la même école. Et il ne faut pas se laisser imposer par l'apparence de la rigueur mathématique. Je l'ai remarqué ailleurs; le cartésianisme est mathématique. Les noms de Descartes et de Leibnitz disent tout; et c'était aussi d'excellents géomètres que Spinosa, Malebranche, Berkeley, Boscovich et Wolff. Mais la vraie rigueur n'est pas dans telle ou telle forme; et on a beau jeter le manteau de la géométrie sur des hypothèses, on les dissimule peut-être, mais on ne les rend pas plus solides. C'est le jugement de Leibnitz sur Descartes, jugement qu'on peut étendre à l'école tout entière, et à Leibnitz lui-même (1).

Telle est encore une fois la faiblesse de l'esprit humain : on débute par la méthode, et on finit par des hypothèses. C'est dans cet état que le XVIIIe siècle a reçu la philosophie et la méthode. Que pouvait-il faire? Il devait ou déserter le XVIIe siècle, et reculer dans la civilisation et la philosophie, ou prendre sa méthode; or s'il prenait sa méthode, il fallait renoncer à ses hypothèses, car sa méthode était en contradiction avec ses hypothèses. Le XVIIIe siècle a donc pris la méthode du XVIIe siècle; et la tournant contre les hypothèses cartésiennes, il les a détruites et renversées. De plus, en voyant cette méthode cartésienne, si complète et si sûre, se perdre dès les premiers pas dans une synthèse hypothétique, le XVIIIe siècle a été si frappé du danger et de la facilité des hypothèses, qu'il a pris en crainte toute synthèse, et coupant en deux la méthode cartésienne, il a ou négligé ou proscrit la synthèse, et n'a gardé que l'analyse. Sans doute le procédé est violent et irrégulier, car la méthode philosophique consiste dans deux opérations, dont l'une est aussi nécessaire que l'autre; mais l'opération fondamentale étant l'analyse, puisque l'analyse est la condition même de toute bonne synthèse, après tout, il n'y a pas tant à blâmer le XVIIIe siècle d'avoir ajourné la synthèse, et de s'être renfermé dans l'opération vitale de la méthode. Le monde est vaste, le temps immense; il y a place pour tout dans le temps et dans le monde; et dans la distribution du travail des siècles, je ne vois pas pourquoi un siècle ne se chargerait pas exclusivement d'une opération seule pour la mieux faire, et de la tâche importante de léguer au siècle suivant des résultats purement analytiques, que ce siècle pourrait ensuite élever à une synthèse légitime. L'adoption de l'analyse, comme méthode unique, a eu pour résultat la victoire définitive de l'analyse, la destruction radicale de l'esprit d'hypothèse. C'est là, messieurs, le caractère philosophique du XVIIIe siècle. Le XVIIIe siècle a emprunté au XVIIe l'opération méthodique qui avait fait tout ce qui s'y était fait de bien, l'opération qui est le principe même de la révolution philosophique du XVIIe siècle; et en développant ce principe, il a développé la révolution qu'il avait produite, il l'a étendue, achevée, consommée.

Le XVIIIe siècle a fait pour la méthode analytique ce qu'il avait fait pour l'esprit d'indépendance philosophique : il l'a 1° généralisée; 2° il l'a propagée; 3° il en a fait une puissance d'action.

Le XVIIIe siècle a généralisé l'analyse. En effet, tout comme au XVIIe siècle on débuta par des traités sur la méthode, de même au XVIIIe, la philosophie, devenue plus scrupuleuse encore par les faux pas du cartésianisme, s'est empressée de toutes parts de redoubler de précaution et de circonspection, et d'ajouter à la rigueur de la méthode. Toutes les écoles qui remplissent le XVIIIe siècle, les écoles d'ailleurs les plus opposées ont ce caractère commun de commencer par un traité *ex professo* sur la méthode. Et en quoi consiste ce traité sur la méthode? En une seule chose, savoir, la proscription de l'hypothèse, et, par contre-coup, de la synthèse elle-même, et la consécration et pour ainsi dire l'apothéose de l'analyse. L'analyse est comme le remède universel contre toutes les erreurs passées, présentes et futures. C'est la méthode unique qui peut et qui doit conduire enfin à toutes les vérités. Ainsi Condillac a fait un traité spécial contre les systèmes abstraits, c'est-à-dire contre la synthèse; et non-seulement il a fait un livre *ad hoc,* mais il n'y a pas un seul de ses ouvrages dans lequel il ne s'élève plus ou moins contre la synthèse; c'est en quelque sorte l'attaque obligée, le début nécessaire de tous les ouvrages de Condillac et de son école. Et que fait la philosophie écossaise? Précisément la même chose. Le premier livre, *le premier essai* de l'ouvrage le plus important de Reid est consacré à un traité sur la méthode. Il y a un long chapitre contre les hypothèses. L'hypothèse

(1) Cartesium in dissertatione de Methodo et in Meditationibus metaphysicis attulisse plura egregia negari nequit, et rectè imprimis Platonis studium revocasse abducendi mentem à sensibus, utiliter quoque dubitationes veterum Academicorum revocasse; sed mox eumdem in constantiâ quâdam et affirmandi licentiâ scopo excidisse nec incertum à certo distinxisse, hocque non aliundè magis apparere quàm ex scripto ipsius in quo, hortante Mersenno, hypotheses suas mathematico habitu vestire voluerat. — Lettre à Bierling. *Recueil de Corthold*, t. IV, p. 14.



est en quelque sorte l'épouvantail de la philosophie du xviiie siècle. Elle a effrayé Kant lui-même. Dans les prolégomènes qui précèdent tous les ouvrages de ce grand homme, il fait ce qu'on avait fait en France et en Écosse : il attribue tous les maux de la philosophie à l'emploi prématuré de la synthèse, et il ne reconnaît d'autre remède que l'analyse, l'analyse de la pensée et de ses lois, de nos facultés et de leurs limites. Chacun de ses grands ouvrages est appelé une *critique*, et sa philosophie le *criticisme*.

Non-seulement le xviiie siècle a recommandé l'analyse, il a mieux fait ; il l'a suivie et pratiquée. Voici, par exemple, un résultat immense du xviiie siècle. Je mets en avant que dans aucun siècle connu de l'histoire de la philosophie, jamais il ne s'est fait autant de livres, autant de recherches, jamais il n'y a eu un aussi grand mouvement philosophique ; et en même temps, je ne crains pas d'affirmer que jamais il n'y a eu moins d'hypothèses; je pourrais presque dire qu'il n'y a pas eu une seule hypothèse dans tout le cours du xviiie siècle. Reid et les Écossais ont bien laissé à eux tous une vingtaine de volumes; examinez-les, vous y pourrez regretter une plus grande force systématique, mais vous n'aurez pas non plus à y déplorer les égarements de l'esprit de système. Il n'y a pas une partie de la philosophie sur laquelle Kant n'ait laissé de longs travaux. Eh bien! messieurs, il n'y a pas une hypothèse. Cherchez au xviiie siècle quelque chose qui ressemble à l'intuition en Dieu de Malebranche, à l'harmonie préétablie de Leibnitz, à la véracité divine de Descartes ; plus de *Deus ex machinâ*, plus d'hypothèse théologique, plus une ombre du moyen âge. C'est là la gloire de la philosophie du xviiie siècle. Il reste, grâce à Dieu, beaucoup à ajouter à cette philosophie, mais il y a peu à retrancher; il y a des lacunes à combler, il n'y a plus d'hypothèses à détruire. Ni Reid ni Kant n'ont mis dans le monde une seule hypothèse qui fasse obstacle au xixe siècle. La seule école qui ait été un peu hypothétique est précisément celle qui s'est le plus attribué l'honneur d'avoir mis l'analyse sur le trône, l'école de la sensation. Condillac donne un *Traité contre les systèmes*, et quelque temps après le *Traité des sensations*. Allons-nous trouver dans le second de ces ouvrages l'application de la sage analyse tant recommandée dans le premier? Non, messieurs; nous y trouvons une hypothèse imitée de Bonnet, et depuis très-souvent reproduite ; l'hypothèse de l'homme statue qui a frayé la route à l'homme machine, à l'homme plante. Condillac suppose un homme dont tous les sens sont recouverts d'une enveloppe de marbre, qui n'a encore qu'un seul sens, savoir, l'odorat ; et il analyse avec un soin minutieux et une sorte de profondeur, ce qui résulte de cette hypothèse ; après avoir accordé à l'homme statue un sens, Condillac lui en accorde un second, puis un troisième, puis un quatrième ; puis enfin il les accorde tous, il soulève le marbre qui couvrait l'humanité, et il la présente telle qu'elle est aujourd'hui. Je me trompe ; je devrais dire, l'humanité telle que l'a faite l'hypothèse de Condillac. Car c'est une humanité dans laquelle je ne retrouve pas du tout la mienne ; je n'y trouve ni toutes les facultés qui sont en moi, ni toutes les lois qui gouvernent l'action de mes facultés. Il y a un grand luxe d'analyse dans le *Traité des sensations*, qui est, sans comparaison, le chef-d'œuvre de Condillac, mais cette analyse repose sur une hypothèse. Or qu'est-ce qu'analyser une hypothèse? C'est s'amuser à la poursuivre dans ses détails ; c'est s'y enfoncer, c'est déduire des conséquences hypothétiques de principes hypothétiques. Ce n'est point là la vraie analyse. La vraie analyse consiste à prendre l'humanité comme elle est, sans hypothèse, sans aucun préjugé systématique, à se placer devant elle, et, comme le voulait Bacon, à ne faire autre chose que la reproduire, à écrire sous la dictée même et sous le spectacle de la nature humaine. J'accuse, en général, l'école de la sensation d'avoir été presque la seule école hypothétique au xviiie siècle. Mais il n'en est pas moins vrai que, même dans l'hypothèse, elle a transporté l'analyse, se montrant fidèle encore à la méthode qu'elle professait et qu'elle trahissait: de telle sorte qu'il n'est besoin pour la confondre que de lui appliquer sa propre méthode. C'est ce que je ferai plus tard. Mais il serait injuste de juger toute la philosophie du xviiie siècle sur une seule école, et de juger toute cette école par quelques aberrations. Il faut reconnaître que l'école de la sensation a donné des analyses très-fines de la seule partie qu'elle ait laissée à l'humanité ; et par là, messieurs, elle a rempli honorablement son rôle au xviiie siècle : elle a rendu de vrais services à la philosophie. L'école écossaise a porté l'analyse dans des parties plus délicates de la nature humaine, négligées par l'école sensualiste. Enfin Kant, tout aussi prudent, mais tout autrement profond que les Écossais, a créé un mouvement analytique d'une sagesse extrême et d'une immense portée. Selon Kant, rien n'est plus incontestable que la partie sensible de la connaissance humaine ; mais la connaissance humaine est une chose très-complexe, où il trouve aussi une partie qui n'appartient pas en propre à la sensation, mais à l'intelligence, à la raison, une partie rationnelle, parfaitement réelle, qu'il faut dégager du sein du tout pour l'étudier en elle-même. C'est l'étude de cette partie rationnelle de nos connaissances, prise à part, c'est-à-dire l'étude de la raison pure, en toutes matières, qui fait le caractère de la philosophie de Kant. Il a fait cette étude analytique, cette critique de la raison pure en matière de métaphysique, en matière de morale, en matière

d'esthétique, en matière de législation, en matière de jurisprudence. La langue de Kant est plus ou moins agréable ; l'idée est toujours précise et profonde. Kant aussi, comme Aristote, son véritable modèle et son véritable antécédent, a laissé un examen analytique des caractères généraux et des lois du monde extérieur, une physique philosophique, et ne croyez pas que ce soit un assemblage d'hypothèses. Je vous le répète, il n'y en a pas une, et je m'empresse de vous rappeler que Kant, ami de Lambert et d'Euler, n'est pas seulement un psychologiste du premier ordre, mais qu'il a été de son temps un géomètre, un astronome, et un physicien distingué ; il a été encore ou le créateur ou le promoteur le plus remarquable de la géographie physique.

Ainsi, messieurs, généraliser l'analyse, la séparer de la synthèse, la prendre comme méthode exclusive, et lui donner toutes les sciences à refaire, tel est le caractère fondamental du XVIIIe siècle en fait de méthode. Il a aussi propagé l'analyse. D'un bout de l'Europe à l'autre un cri s'élève contre la synthèse ; la littérature répète la voix de la philosophie et la répète en longs échos ; et comme elle propagea l'esprit d'indépendance, elle s'est aussi chargée de propager l'esprit d'analyse. De là, avec l'unité de l'esprit d'indépendance, l'unité de l'esprit d'analyse, comme nouveau trait et nouvel attribut de l'unité philosophique du XVIIIe siècle. Ajoutons que la philosophie du XVIIIe siècle, après avoir généralisé l'esprit d'analyse et l'avoir propagé dans toutes les parties de la société et dans tous les pays civilisés de l'Europe, en a fait une vraie puissance. Sans doute bien des sciences, au XVIIIe siècle, ont devancé la philosophie, et ont appliqué l'esprit général du siècle à leurs objets propres, même sans se rendre compte de ce qu'elles faisaient ; mais il n'est pas moins vrai que la philosophie pénétrant dans ces sciences, finit par leur appliquer sa méthode, sous son nom propre, avec une rigueur et une précision supérieure, et que par là elle a donné à toutes ces sciences une impulsion nouvelle. Lisez l'ouvrage du créateur de la chimie française, et vous verrez que le but de Lavoisier est de transporter dans la chimie la méthode analytique. L'analyse philosophique est, il faut le dire, la mère de la chimie moderne ; c'est déjà un assez grand service. N'est-ce pas encore l'analyse philosophique qui a produit la physiologie de Bichat ? L'analyse a aussi été portée dans les sciences morales, dans la critique, dans la grammaire. Je n'insisterai pas sur ces résultats.

Il est incontestable que le caractère de la méthode philosophique, au XVIIIe siècle, est d'avoir été exclusivement analytique. Le bien et le mal de cette culture exclusive sont évidents. Le bien, vous l'avez vu, c'est la destruction définitive de l'hypothèse et de la mauvaise synthèse, et un vaste recueil d'expériences et d'observations bien faites. Le mal est d'avoir trop décrié la synthèse, et par là le passé qui avait été nécessairement plus synthétique qu'analytique. Il eût été sage de revendiquer les droits de l'analyse et de l'expérience sans négliger la synthèse légitime. Il eût été sage d'abattre les hypothèses cartésiennes, et de rendre justice au génie du cartésianisme. Tout en plaçant le XVIIIe siècle au faîte de tous les siècles précédents, il eût fallu rendre justice à tous les grands mouvements philosophiques qui avaient amené ce dernier résultat ; il eût fallu rendre justice à l'Orient, à la Grèce, au moyen âge, au XVIIe siècle, qui avait préparé et enfanté le XVIIIe. Mais c'est chose admirable, au XVIIIe siècle, que l'ignorance et le dédain du passé, même dans les plus grands hommes. Je n'excepte pas Kant lui-même. Kant, et je prends encore le plus savant, ignore l'histoire de la philosophie dans ses époques un peu reculées ; il ne connaît bien que la philosophie qui l'a précédé, savoir, le cartésianisme, et en général il est sévère sur ses devanciers. C'est à la fois une grande injustice et une grande inconséquence. Décrier le passé et ses devanciers, c'est décrier l'histoire de la science que l'on cultive, c'est décrier soi-même ses propres travaux, ou c'est prétendre que jusqu'ici tous les siècles se sont trompés, il est vrai, mais que le siècle est enfin venu auquel il est réservé de découvrir la vérité, et de lever le voile qui la cachait à tous les yeux. Présomption et folie : ce qu'un homme n'a pas entrevu restera éternellement inaccessible aux regards de tout autre homme.

Reconnaissons, messieurs, l'état présent des choses ; rendons-nous compte de ce qu'a fait le XVIIIe siècle, et de ce qui nous reste à faire à nous-mêmes. La mission politique du XVIIIe siècle était d'en finir avec le moyen âge ; sa mission générale en philosophie était d'en finir avec l'autorité ; sa mission plus spéciale, en fait de méthode, était d'en finir avec l'hypothèse. Telle était la mission du XVIIIe siècle ; il l'a accomplie dans la méthode comme dans tout le reste. Aujourd'hui la liberté politique est assez forte pour n'avoir plus besoin de détruire : elle commence à organiser. Aujourd'hui l'indépendance philosophique est assez assurée pour qu'il soit temps de cesser d'inutiles et imprudentes hostilités, et la philosophie doit enfin donner la main à la religion, avec respect comme avec indépendance. De même, l'analyse que le XVIIIe siècle a léguée au XIXe doit être assez puissante, assez sûre d'elle-même pour regarder en face la synthèse et ne s'en plus laisser effrayer. Abandonner l'analyse, ce ne serait pas moins que trahir le XVIIIe siècle et reculer dans l'ordre des temps ; mais se borner à l'analyse, ce ne serait pas moins non plus que se résigner à une opération vraie en elle-même, mais incomplète, ex-



clusive, insuffisante, convaincue de ne pouvoir conduire qu'à une science imparfaite; ce ne serait pas reculer sans doute, mais ce ne serait pas avancer. Avançons, messieurs; n'abandonnons pas l'analyse, mais n'ayons plus si peur de la synthèse. Comme le XVIIIe siècle a fait son œuvre, que le XIXe fasse la sienne. Avançons, mais avec des précautions infinies; ne reculons pas devant la synthèse, mais n'y entrons qu'avec le flambeau et par la route de l'analyse.

QUATRIÈME LEÇON.

Sujet de cette leçon : Des systèmes qui remplissent la philosophie du XVIIIe siècle. — Que ces systèmes sont antérieurs à la philosophie du XVIIIe siècle ; qu'ils se rencontrent à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, et qu'ils ont leurs racines dans l'esprit humain. Origine de ces systèmes. — 1° Sensualisme. Le bien : le mal. — 2° Idéalisme. Le bien : le mal. — 3° Scepticisme. Le bien : le mal. — 4° Mysticisme. Le bien : le mal. — Tels sont les systèmes élémentaires de l'histoire de la philosophie. Leur ordre de développement. — Leur utilité relative. — Leur mérite intrinsèque.

MESSIEURS,

Nous connaissons le caractère général du siècle dont nous nous proposons d'étudier la philosophie ; nous connaissons le caractère général de cette philosophie ; nous connaissons celui de la méthode qu'elle a surtout employée ; il ne nous reste donc plus à connaître que les divers systèmes particuliers qu'elle embrasse ; et d'abord, messieurs, nous avons à rechercher soigneusement leurs traits distinctifs, à déterminer leur nombre, à leur assigner leur place relative, avant d'entrer dans l'examen approfondi et détaillé de chacun d'eux.

On dispute en sens contraire sur la philosophie du XVIIIe siècle. Ici on la vante comme ayant renouvelé la philosophie, comme ayant rabattu les anciens systèmes et les ayant remplacés par des systèmes tout nouveaux ; surtout on lui fait honneur d'un système célèbre, regardé par ses partisans comme le dernier mot de la civilisation et de la philosophie. Ailleurs on accuse la philosophie du XVIIIe siècle d'avoir produit très-peu de systèmes ; on tourne même contre elle le système célèbre que je ne veux pas nommer, et on soutient qu'un pareil système n'a pu régner que sur les ruines de tous les autres, et dans la stérilité générale de l'esprit philosophique. Messieurs, des deux côtés, égale erreur, égale ignorance des faits et de la richesse des systèmes philosophiques du XVIIIe siècle. Quand on ne considère pas seulement tel ou tel pays, mais l'Europe entière, ce qu'il faut bien faire, puisqu'au XVIIIe siècle, comme nous l'avons vu, un des caractères éminents du temps est la formation d'une unité européenne; quand, dis-je, on donne l'Europe entière pour théâtre à la philosophie, là, messieurs, on trouve que nul système particulier n'a régné, n'a obtenu une domination exclusive. Quels sont donc les différents systèmes qui se disputent, sans l'obtenir, la domination philosophique au XVIIIe siècle ? Quels sont les rapports de ces systèmes à ceux des siècles précédents ? En quoi leur ressemblent-ils? En quoi en diffèrent-ils ? Les systèmes philosophiques du XVIIIe siècle ressemblent singulièrement, messieurs, à ceux du XVIIe et du XVIe ; car ce sont précisément les mêmes systèmes. Il n'y en a pas un de moins, et il n'y en a pas un de plus : voilà la ressembance ; voici maintenant toute la différence. La philosophie du XVIIIe siècle continue bien, il est vrai, les systèmes antérieurs du XVIIe et du XVIe, mais en les continuant elle les développe dans de plus grandes proportions et sur une échelle tout autrement vaste. Ce n'est pas tout : ces systèmes qui remplissent et mesurent de leur progrès toute la philosophie moderne, ont-ils ou n'ont-ils pas d'antécédents dans l'histoire de la philosophie ? Sont-ils nés avec la philosophie moderne, ou la précèdent-ils? Ils la précèdent, messieurs; vous les trouvez déjà au moyen âge ; vous les trouvez en Grèce, vous les trouvez même dans le vieil Orient. Qu'est-ce ceci, messieurs ? C'est évidemment que ces systèmes ont leurs racines dans la nature même de l'esprit humain, qu'ils appartiennent à l'esprit humain lui-même, et non pas à tel pays ou à tel siècle. Et en effet, pensez-y, je vous prie : quel peut être le vrai père de tous les systèmes philosophiques, sinon l'esprit humain, qui est à la fois le sujet et l'instrument nécessaire de la philosophie ? L'esprit humain est comme l'original dont la philosophie est la représentation plus ou moins exacte, plus ou moins complète. Chercher dans l'esprit humain les racines des systèmes philosophiques, ce n'est donc pas faire une hypothèse, comme on le répète à tort et à travers, c'est chercher tout simplement les effets dans leurs causes ; c'est dériver l'histoire de la philosophie de sa source la plus élevée et la plus certaine. C'est donc à l'esprit humain que nous demanderons l'origine et l'explication de ces différents systèmes qui, nés avec la philosophie, l'ont suivie dans toutes ses vicissitudes, ont participé perpétuellement de sa marche, de ses progrès, de ses perfectionnements, et qui, partis du fond de l'Orient, après avoir traversé le monde, sont venus aboutir et se sont en quelque sorte donné rendez-vous en Europe, au milieu du XVIIIe siècle. Ce sera là le sujet de cette leçon.

J'espère avoir établi cette importante vérité, que la

religion est le berceau de la philosophie. Dans toute époque du monde la religion est, si on peut le dire, le cadre, le fond moral de cette époque ; c'est la religion qui en fait les croyances générales, et par là les mœurs, et par là encore, jusqu'à un certain point, les institutions. La religion renferme aussi la philosophie; mais ou elle la retient en elle et une foi immobile enchaîne la réflexion, et alors il n'y a pas de philosophie; ou la réflexion se développe, mais seulement dans la mesure nécessaire pour régulariser et ordonner les croyances religieuses, et présider à leur exposition et à leur enseignement, et alors il y a de la théologie; ou enfin la réflexion s'émancipe entièrement, sort des liens de toute autorité, et cherche la vérité en ne s'appuyant que sur elle-même ; et alors, mais alors seulement, naît la philosophie. Et où la philosophie cherche-t-elle la vérité, c'est-à-dire à quoi s'applique la réflexion? Nous l'avons vu, toutes les vérités nous sont primitivement données; la philosophie n'en invente aucune ; sa seule tâche est de s'en rendre compte, de les constater et de les éclaircir. Car le caractère du tableau primitif auquel s'applique la réflexion, vous le savez, c'est la confusion. Et d'où vient cette confusion? de la simultanéité des parties du tableau. Et quel est ce tableau? la conscience. Nous ne sentons, nous n'agissons, nous ne pensons véritablement qu'à cette condition, que nous le sachions. La conscience est tout un monde en petit, l'univers en abrégé; car par les sens, la nature extérieure s'introduit et se réfléchit dans la conscience. De plus, à la suite de tout acte volontaire et libre, l'idée de la liberté, celle du bien et du mal, de la vertu et du vice, tout le cortége de la personnalité humaine, le monde moral enfin, apparaît dans la conscience. Et encore, la pensée avec ses profondeurs et les lois qui la gouvernent, avec les rapports qu'elle soutient à son éternel principe, tout le monde intelligible se développe dans les premiers actes intellectuels, et par ces actes intervient dans la conscience. En résumé, toutes nos facultés sont comme si elles n'étaient pas, ou toutes, avec leurs développements et les notions qu'elles tirent de leur application à leurs objets, ont leur contre-coup dans la conscience. Il est donc vrai, à la rigueur, que la conscience est l'univers en abrégé, l'univers dans les limites de la perception humaine. C'est là le tableau auquel s'applique la réflexion. Il est très-riche, mais nécessairement confus. Comment la réflexion peut-elle l'éclairer? en substituant la division à la simultanéité. L'instrument nécessaire de la réflexion est donc l'analyse; et l'analyse a pour but la synthèse; elle se propose, après avoir épuisé la division, de recomposer ce qu'elle a d'abord décomposé. La synthèse est le dernier mot de l'analyse, comme l'analyse est la condition de toute bonne synthèse. Reste donc à savoir par où commencera l'analyse et la réflexion. La réflexion, en se repliant sur la conscience, y trouve un très-grand nombre de phénomènes; quels sont ceux auxquels elle s'applique d'abord? telle est la question. Or, messieurs, la réflexion est faible encore, puisqu'elle en est à son premier pas; il est donc nécessaire que les phénomènes auxquels elle s'applique d'abord soient, 1° les phénomènes qui brillent avec le plus d'éclat sur le théâtre de la conscience, et qui sollicitent davantage son attention ; 2° les phénomènes dont elle peut le plus aisément se rendre compte. Maintenant, quels sont les phénomènes qui réunissent ces deux caractères?

Quand nous rentrons dans notre conscience, nous y trouvons un certain nombre de phénomènes marqués de ce caractère particulier que nous ne pouvons ni les faire naître ni les détruire, ni les retenir ni les renvoyer, ni les augmenter ni les affaiblir à notre gré, par exemple les émotions de toute espèce, les désirs, les passions, les appétits, les besoins, le plaisir, la peine, etc., tous phénomènes qui ne s'introduisent point dans l'âme par sa volonté, mais en dépit d'elle par le seul fait d'une impression extérieure, reçue et aperçue, c'est-à-dire d'une sensation. Cet ordre de phénomènes est incontestable, et il est fort étendu; il compose un grand nombre de nos motifs d'action ; il fait une grande partie de notre conduite. De plus, n'est-il pas vrai que parmi nos connaissances les plus générales, il en est qui, lorsqu'on les examine de près, se résolvent en connaissances moins générales, lesquelles, de décompositions en décompositions, se résolvent en idées sensibles? Si quelqu'un ne trouve dans sa conscience que des idées indécomposables en éléments sensibles, ou des déterminations pures et libres, celui-là n'est pas de ce monde. C'est un fait incontestable qu'il y a dans la conscience une foule de phénomènes réductibles à la sensation. Or ces phénomènes sensitifs, précisément parce qu'ils sont les plus extérieurs à l'âme, sont les moins profonds et les moins intimes, et par conséquent les plus apparents sur la scène de la conscience; ils provoquent invinciblement l'attention, et sont le plus facilement observables. Faible et mal assurée, la réflexion s'applique donc en premier lieu aux phénomènes sensitifs, comme aux plus superficiels de tous ; et elle trouve dans leur étude un exercice utile, à la fois sûr et facile, qui la fortifie, lui plaît et l'attache. L'analyse ne s'arrête pas seulement aux phénomènes de la conscience ; elle rapporte la sensation à l'impression faite sur l'organe, et celle-ci aux objets extérieurs, qui deviennent alors la racine de nos sensations, et par là de nos idées. De là l'importance de l'étude de la nature, le besoin et le talent d'observer ses phénomènes et d'en reconnaître les lois. Développez, agrandissez, multipliez ces résultats à l'aide des siècles, vous obtiendrez avec les

sciences physiques une certaine science de l'humanité, une philosophie qui a sa vérité, son utilité, sa grandeur.

Si cette philosophie prétendait seulement expliquer par la sensation un grand nombre de nos idées et des phénomènes de la conscience, cette explication serait fort admissible ; cette synthèse serait légitime, car elle serait adéquate à son analyse : le système ne contiendrait aucune erreur. Mais, messieurs, il n'en va point ainsi ; la réflexion est contrainte de diviser ce qu'elle veut étudier, et, pour bien voir, de ne regarder qu'une seule chose à la fois. Or, faible comme elle est à sa naissance, il est naturel qu'elle s'arrête à la partie qu'elle étudie, la prenne pour la réalité totale, et qu'après avoir discerné un ordre très-réel de phénomènes, préoccupée de leur vérité, de leur éclat, de leur nombre, de leur importance, elle s'y enfonce exclusivement, et le considère comme le seul ordre de phénomènes qui soit dans la conscience. Après avoir dit : Telles et telles de nos connaissances, et, si l'on veut, beaucoup de nos connaissances dérivent de la sensation, donc la sensation constitue et explique un ordre considérable de phénomènes ; la réflexion dans sa faiblesse dit : Toutes nos connaissances, toutes les idées dérivent de la sensation, et il n'y a pas dans la conscience un seul phénomène qui ne soit réductible à cette origine. De là ce système qui, au lieu de faire une large part à la sensibilité, ne reconnaît qu'elle, et a reçu de son exagération même le nom mérité de *sensualisme*, c'est-à-dire philosophie qui s'appuie exclusivement sur les sens.

Le sensualisme, la philosophie de la sensation ne peut être vraie qu'à la condition qu'il n'y aura pas dans la conscience un seul élément qui ne soit explicable par la sensation ; comptons donc, mais rapidement. N'y a-t-il pas dans la conscience des déterminations libres ? N'est-il pas certain que souvent nous résistons à la passion et au désir ? Or, ce qui combat la passion et le désir, est-ce le désir et la passion ? Est-ce la sensation ? Si la sensation est le principe unique de tous les phénomènes de l'activité, comme le caractère inhérent à la sensation et par conséquent à tout ce qui vient d'elle, est la passivité, c'en est fait de l'activité volontaire et libre ; et voilà déjà la philosophie de la sensation, le sensualisme poussé au fatalisme. De plus, messieurs, la sensation n'a pas seulement le caractère d'être fatale, elle a encore cet autre caractère d'être diverse, multiple, variable indéfiniment. Comme il n'y a pas deux feuilles d'arbres qui se ressemblent, de même le phénomène sensitif le plus constant à lui-même n'a pas deux moments identiques : sensations, émotions, passions, désirs, tous phénomènes qui s'altèrent sans cesse dans une métamorphose perpétuelle. Cette perpétuelle métamorphose épuise-t-elle la réalité intérieure ? Ne croyez-vous pas que vous êtes un être un et identique à lui-même, un être qui était hier le même qu'il est aujourd'hui, et qui demain sera le même qu'il est aujourd'hui et qu'il était hier ? L'identité de la personnalité, l'unité de votre être, l'unité de votre moi n'est-elle pas un fait éminent de la conscience, ou, pour mieux dire, n'est-ce pas le fond même de toute conscience ? Or comment tirer l'identité de la variété ? Comment tirer l'unité de la conscience et du moi, de la variété des phénomènes sensitifs ? Ainsi, dans la philosophie de la sensation, pas d'unité pour rapprocher et combiner les variétés de la sensation, les comparer et les juger. Tout à l'heure cette philosophie détruisait la liberté, elle détruit maintenant la personnalité même, le moi identique et un que nous sommes, et réduit notre existence à un reflet pâle et mobile de l'existence extérieure, diverse et variable, c'est-à-dire à un résultat de l'existence physique et matérielle ; la philosophie de la sensation aboutit donc nécessairement au matérialisme. Enfin, comme l'âme de l'homme n'est dans le système de la sensation que le résultat et la collection de nos sensations, ainsi Dieu n'est pas autre chose que le résultat possible, la collection, la généralisation dernière de tous les phénomènes de la nature : c'est une sorte d'âme du monde, qui est relativement au monde ce que l'âme que nous laisse le sensualisme est relativement au corps. L'âme humaine du sensualisme est une idée abstraite, générale, collective, qui représente en dernière analyse la diversité de nos sensations ; le dieu du monde du sensualisme est une abstraction du même genre, qui se résout, successivement décomposée, dans les diverses parties de ce monde, seul en possession de la réalité et de l'existence. Ce n'est pas là le dieu du genre humain, ce n'est pas là un dieu distinct du monde ; or, messieurs, la négation d'un dieu distinct du monde a un nom très-connu dans les langues humaines et dans la philosophie.

La philosophie de la sensation est contemporaine de la philosophie ; et dès le premier jour, elle a porté ces conséquences ; elle les a portées, et elle en a été accablée. Il y a plus de trois mille ans que ce système existe ; il y a plus de trois mille ans qu'on lui fait les mêmes objections ; il y a trois mille ans qu'il n'y peut répondre ; mais je me hâte d'ajouter qu'il y a trois mille ans aussi qu'il rend les plus précieux services au genre humain, en étudiant un ordre de faits qui sans doute n'est pas le seul dans la conscience, mais qui y est incontestablement, et qui, analysé et approfondi, rapporté à ses objets et rattaché à leurs lois, devient la source de sciences réelles et certaines, utiles et admirables. Mais enfin ce système, puisqu'il ne peut pas rendre compte de tous les phénomènes de la conscience, ne peut être que le dernier mot de la philosophie.

Passons à un autre ordre de phénomènes de la conscience, par conséquent à un autre système, à une autre philosophie.

La réflexion a reconnu un ordre réel de phénomènes, l'ordre le plus apparent, le plus facile à l'observation. Il fallait qu'elle débutât ainsi; mais elle ne s'arrête point là. Plus ferme et plus exercée, elle descend plus avant dans la conscience, et y trouve les phénomènes que je viens de vous signaler fort grossièrement, le phénomène de la liberté, la personnalité humaine, l'identité du moi, et beaucoup d'autres notions qu'elle a beau analyser, et qu'elle ne peut réduire à des éléments purement sensibles. Ainsi elle remarque qu'elle est contrainte de concevoir tous les accidents qui surviennent, toutes les sensations, toutes les pensées, toutes les actions de l'âme, ainsi que les événements du monde extérieur, dans un certain temps. Elle remarque que, cette partie du temps, elle la place nécessairement dans un temps plus considérable encore; et toujours de même, de telle sorte que tous les accidents se succèdent dans le temps et le mesurent, mais ne l'épuisent pas, puisque étant donnés autant d'accidents qu'elle en peut concevoir, elle est toujours forcée de supposer que tous ces accidents, si nombreux qu'ils soient, ont lieu dans le temps, dans un temps qui est là pour tous ceux qui ne sont pas même encore, pour tous ceux que la nature pourra jamais produire et l'imagination inventer. Certes, ce n'est point à la sensation fugitive, limitée, finie, qu'a pu être empruntée la notion du temps infini et illimité. De plus, elle remarque que tous les objets extérieurs des sensations, elle les place dans un certain espace, et qu'elle distingue cet espace des objets eux-mêmes; que cet espace elle le place encore dans un plus grand, et toujours de même à l'infini; de telle sorte que des mondes innombrables additionnés ensemble mesurent l'espace et ne l'épuisent pas. Là encore est une notion d'infini que la sensation n'a pu donner. Mais il est une autre idée qui plus évidemment encore ne peut venir de la sensation : la réflexion s'aperçoit que tout acte de la pensée se résout en jugements, lesquels s'expriment en propositions; elle s'aperçoit que la forme nécessaire de tout jugement, de toute proposition, est une certaine unité. En effet, toute proposition est une et non pas une autre. D'où vient cette unité de proposition? Vient-elle des différents termes renfermés dans cette proposition? Vient-elle de ces termes que, dans le système de la sensation, nous devons supposer dérivés de la sensation? Ils sont, comme la sensation, marqués du caractère de variété et de multiplicité; ils peuvent donc être les matériaux d'une proposition, mais ne suffisent pas pour constituer cette proposition, puisque ce qui constitue essentiellement toute proposition c'est l'unité de proposition. D'où vient donc cette unité de proposition? Quelle est cette force qui, s'ajoutant aux matériaux variés que fournit la sensation, les rassemble et les unit d'abord dans l'unité de pensée et de jugement, puis dans l'unité de proposition? La réflexion arrive donc à retirer l'unité à la sensation, comme elle lui a retiré l'espace, le temps, la personnalité, la liberté, et beaucoup d'autres idées; et elle rapporte à la pensée elle-même cette unité sans laquelle il n'y a nulle pensée, nul jugement, nulle proposition. Elle sort du monde de la sensation, et elle entre dans celui de la pensée, dans ce monde intime et obscur où sont pourtant des phénomènes très-réels, et si réels, que si vous en faites abstraction, vous détruisez, je ne dis pas seulement un grand nombre de nos connaissances, mais la possibilité d'une seule connaissance, d'une seule pensée, d'un seul jugement, d'une seule proposition. La réflexion aborde donc ces nouveaux phénomènes; elle les étudie; elle en fait un compte exact, une liste complète; elle examine leurs relations. Jusque-là, tout est à merveille. Je vous ai dit le bien; maintenant voici le mal. La réflexion est si frappée de la vérité de ces nouveaux phénomènes et de leur distinction d'avec les phénomènes sensibles, que, dans sa préoccupation, elle néglige ceux-ci, les perd de vue, les nie, et il en résulte un nouveau système exclusif qui, prenant uniquement son point de départ dans les idées inhérentes à la pensée même, s'appelle idéalisme, en opposition au sensualisme, qui prend uniquement son point de départ dans les idées qui viennent de la sensation.

Voici à peu près, en peu de mots, la marche de l'idéalisme. D'abord il néglige les rapports qui lient les phénomènes rationnels aux phénomènes sensitifs, et passe de leur distinction qui est réelle à la supposition de leur indépendance; ils sont distincts, donc ils sont séparés. La conclusion dépasse les prémisses, la synthèse dépasse l'analyse. En fait, ils ne sont pas séparés; les uns coexistent avec les autres dans la conscience. Les résultats du développement de l'intelligence y sont avec les résultats du développement de la sensibilité; car l'intelligence ne s'est développée qu'avec la sensibilité; tout vous était donné dans une complexité profonde; vous avez distingué ce qui devait être distingué; fort bien; mais il ne faut pas séparer ce qui ne doit pas être séparé. Tel est le premier pas hors de l'observation, la première erreur de l'idéalisme. Après avoir distingué, il sépare; non-seulement il sépare, il va plus loin; puisque certaines idées sont indépendantes des sensations, elles peuvent leur être antérieures; elles peuvent l'être, donc elles le sont. Elles sont alors ou la dot que l'intelligence apporte avec elle; elles lui sont innées; ou bien l'intelligence les reçoit de son principe; mais si elle les tient de son principe, ce principe les possède donc en lui-

même; d'où il suit ou peut suivre qu'autrefois, dans un autre monde, quand l'âme qui est immortelle, et qui par conséquent a pu préexister à son existence actuelle, était encore avec son principe éternel, elle en participait déjà, et que les idées en ce monde ne sont pas autre chose que des ressouvenirs de connaissances antérieures. Ce n'est point à l'analyse que sont empruntés de pareils résultats : l'analyse montre que certaines idées sont en elles-mêmes distinctes des idées sensibles; mais indépendantes, mais antérieures, mais préexistantes dans un autre monde, elle n'en dit pas un mot; et voilà l'idéalisme parti d'une distinction vraie, qui se précipite dans la route de l'abstraction et de l'hypothèse. Or, dans cette route, on ne s'arrête guère. Savez-vous quel en est le terme? Savez-vous quelle est la dernière conséquence de l'idéalisme? La voici : l'idéalisme a reproché au sensualisme de ne pouvoir donner et expliquer l'idée de l'unité; et vraiment, de la variété on ne peut tirer l'unité d'aucune manière; cela est évident, et confond le sensualisme. Mais la réciproque est vraie : comme on ne tire pas l'unité de la variété, on ne tire pas non plus la variété de l'unité; et l'idéalisme une fois parvenu à l'unité s'y enfonce et n'en peut plus sortir. Embarrassé par la variété, il la néglige s'il est faible et timide, il la nie s'il est fort et conséquent. Après avoir rejeté avec raison le sensualisme, c'est-à-dire la sensation comme principe unique de connaissance, il prétend qu'il ne vient de la sensation aucune connaissance; après avoir rejeté avec raison le matérialisme, c'est-à-dire l'existence exclusive de la matière, il en vient à nier l'existence même de la matière; et l'idéalisme se perd dans la folie du spiritualisme.

Voilà donc deux emplois de la réflexion, de l'analyse, qui ont tous deux abouti à une synthèse précipitée, à des hypothèses. Et remarquez que ces hypothèses ne doutent pas d'elles-mêmes; elles sont profondément dogmatiques. Le sensualisme ne croit qu'à l'autorité des sens et à l'existence de la matière, mais il y croit fermement; l'idéalisme ne croit qu'à l'existence de l'esprit et n'admet que l'autorité des idées qui sont en lui : mais enfin il croit à cette existence, il admet cette autorité; ce sont deux dogmatismes opposés, mais également impérieux, également sûrs d'eux-mêmes. Savez-vous pourquoi? c'est que l'un et l'autre sont fondés sur une donnée également vraie. C'est cette donnée vraie, quoique incomplète, qui fait leur force; et ils s'y retranchent toutes les fois qu'on les attaque. Le sensualisme en appelle au témoignage des sens, l'idéalisme à celui de la raison et à la vertu de certaines idées, inexplicables par la sensation seule. C'est là que le sensualisme et l'idéalisme sont forts; mais quand d'une donnée vraie, mais incomplète, ils tirent un système exclusif, là est leur commune faiblesse. Le sensualisme et l'idéalisme sont deux dogmatismes, également vrais par un côté, également faux par un autre, et qui aboutissent à peu près à d'égales extravagances.

Est-ce là le dernier mot de la réflexion et de la philosophie? Non, messieurs; ces deux dogmatismes, étant opposés, ne peuvent paraître sur la scène de la philosophie sans se choquer, sans se faire la guerre. Le premier a raison contre le second, et le second n'a pas tort contre le premier. Le résultat de cette lutte est que la réflexion, après s'être un moment identifiée avec l'un, puis avec l'autre, aperçoit le creux de l'un et de l'autre, se retire de l'un et de l'autre, reprend son indépendance, et examine, avec les seules lumières du sens commun, les bases de ces deux systèmes, les procédés qu'ils emploient, les conclusions auxquelles ils arrivent. Entouré d'hypothèses, contre leurs séductions le bon sens s'arme de la critique, et d'une critique impitoyable; par peur des extravagances du dogmatisme, il se jette à l'autre extrémité et tombe dans le scepticisme. Le scepticisme est la première forme, la première apparition du sens commun sur la scène de la philosophie. (*Quelques applaudissements.*) Patience, messieurs : vous voyez par où le scepticisme commence; vous verrez tout à l'heure par où il finit.

Le scepticisme examine d'abord les bases du sensualisme, c'est-à-dire le témoignage des sens, leur témoignage exclusif, et le réfute facilement. L'argumentation est connue. Toute sensation par elle-même est-elle infaillible? Oui ou non? Il faut bien convenir qu'elle est faillible. Or, deux sensations sont-elles plus infaillibles qu'une seule? Non; et trois et quatre ne sont pas plus infaillibles que deux. Si elles peuvent se rectifier l'une par l'autre, elles peuvent aussi ne pas le faire; donc ni séparées ni réunies elles n'ont en elles-mêmes un criterium infaillible. Mais si les sensations peuvent se tromper, la raison les vérifie et les rectifie. J'en conviens; la raison, le raisonnement, le jugement, la comparaison, l'attention, toutes ces différentes facultés interviennent dans l'observation sensible, la confirment ou la redressent. Mais l'attention, la comparaison, le jugement, le raisonnement, la raison, sont-ce des facultés qui viennent de la sensation? Oui ou non? Si elles en viennent, elles ont le même caractère de faillibilité qu'elle. N'en viennent-elles pas, vous sortez du système. Que la sensation se vérifie elle-même par la sensation ou par la raison qui en dérive, même chance d'erreur; et si l'opération de l'esprit qui intervient dans la sensation est différente d'elle, il peut en effet la rectifier, mais à la condition qu'elle ait une autorité qui lui soit inhérente, et alors c'en est fait du sensualisme : dans l'un et l'autre cas, sa base s'écroule sous cette première attaque du scepticisme. Le scepticisme dit encore au sensualisme : Quel est l'instru-

ment de tout votre système? Pensez-y, c'est la relation de la cause à l'effet. Votre système est une génération perpétuelle. Vous engendrez toutes les idées des idées sensibles, celles-ci des sensations, les sensations de l'impression faite sur les sens, l'impression de l'action immédiate des objets extérieurs; en un mot, vous bâtissez tout sur l'idée de la cause et de l'effet. Or, dans votre monde des sensations, je n'aperçois pas de cause. Ne sortez pas de votre système. D'après ce système, que trouvez-vous en vous et hors de vous? Des phénomènes divers qui se succèdent dans une certaine conjonction accidentelle : vous trouvez une bille qui est ici après avoir été là, une autre qui est là après avoir été ici; mais la raison de ce fait, mais la connexion qui donne à chacun de ses termes le caractère d'un antécédent et d'un conséquent, comment pouvez-vous l'emprunter à la sensation? Il implique que la sensation, c'est-à-dire un simple fait, donne autre chose que lui-même. Vous faites tout ce que vous faites avec le rapport de l'effet à la cause, et jamais vous n'expliquez et ne justifiez ce rapport : vous ne le pouvez. Enfin votre système vous est cher comme expliquant tout, comme étant un tout, une unité? mais l'idée d'unité ne vient pas des sens. Ainsi le scepticisme bat en ruine les bases, les procédés, les conclusions du sensualisme; cela fait, il se retourne vers l'idéalisme, et ne lui fait pas moins forte guerre.

Il en examine les bases, les procédés, les résultats. Les bases de l'idéalisme sont les idées que la sensation ne peut expliquer. Contre ces idées, le scepticisme soulève le redoutable problème de leur origine; et par là, sans qu'il soit besoin d'insister, il dissipe aisément la chimère d'idées préexistantes à leur apparition en ce monde dans la conscience de l'homme, celle des idées innées, celle même d'idées tout à fait indépendantes de la sensation. L'instrument de l'idéalisme est en dernière analyse la raison humaine : le scepticisme examine cet instrument, sa valeur, sa portée, ses limites; il démontre que l'idéalisme s'en sert souvent au hasard et en méconnaît les lois; pour rompre le prestige de ses sublimes hypothèses, il lui suffit de leur opposer une critique sévère de nos facultés. Enfin, le scepticisme pousse l'idéalisme à ses dernières conséquences; il lui retranche toute idée venue des sens, puisque l'idéalisme infirme leur autorité, et il lui enlève le monde extérieur tout entier : il ne lui laisse qu'une liberté qui est à elle-même son théâtre et sa matière, un esprit qui n'agit que sur lui-même, et s'épuise dans la contemplation solitaire de ses forces et de ses lois; au dehors un Dieu sans monde, une existence absolue, vide de diversité, de changement et de mouvement, qui, concentrée dans les profondeurs de l'unité, ressemble fort au néant de l'existence.

Maintenant voyons où aboutit le scepticisme, et quelles sont à lui-même ses conclusions. Sa seule conclusion légitime serait que dans le sensualisme et dans l'idéalisme il y a beaucoup d'erreurs. Voilà la seule conclusion qui sort du travail légitime de l'analyse appliquée à ces deux systèmes. Étendez-la, elle dépasse les prémisses; la synthèse dépasse l'analyse, et l'analyse va se résoudre encore dans une hypothèse. Or, la réflexion exagère dans ce troisième cas, comme elle a fait dans les deux premiers, parce qu'elle est encore, parce qu'elle est toujours faible; et au lieu de dire : il y a du faux dans les deux systèmes de l'idéalisme et du sensualisme, le scepticisme dit : tout est faux dans ces deux systèmes. Et non-seulement il dit : tout est faux dans ces deux systèmes, mais il ajoute : tout système est faux; nouvelle conclusion encore plus loin de la légitime analyse que la précédente. Non-seulement il dit, tout système est faux, mais encore, il n'y a aucune vérité saisissable pour l'homme. Et nous voici tombés dans un abîme d'exagérations tout aussi extravagantes que celles du sensualisme et de l'idéalisme; il y a même ici de plus une contradiction intolérable. Car mettez sous sa forme la plus simple cette dernière conclusion du scepticisme, qui constitue véritablement le scepticisme. Il n'y a aucune vérité, aucune certitude; traduisez : Il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir aucune vérité, aucune certitude. Il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir... ; c'est un dogmatisme évident. Il est vrai, il est certain.... Qu'en savez-vous, vous qui n'admettez aucune vérité, aucune certitude? Ainsi le scepticisme aboutit lui-même au dogmatisme, et la négation de toute philosophie se résout dans une prétention philosophique qui elle-même est un système de philosophie, tout aussi exclusif et extravagant, et même plus exclusif et plus extravagant qu'aucun autre. (*Applaudissements unanimes.*)

Il faut convenir, messieurs, que voilà l'esprit humain bien embarrassé. Consentira-t-il au scepticisme? mais le scepticisme est une contradiction. Consentira-t-il au sensualisme ou à l'idéalisme? mais le sensualisme ou l'idéalisme ont été poussés légitimement à l'extravagance, et par là au scepticisme. Comment donc faire? Je ne vois plus que deux expédients. D'abord on peut renoncer à la réflexion, à l'indépendance, à la philosophie, et rentrer dans le cercle de la théologie. C'est ce qui arrive quelquefois; à la bonne heure; bien que l'inconséquence soit visible; car il implique que les objections du scepticisme, qui portent contre tout système, ne soient pas aussi valables contre un système religieux que contre un système philosophique. Ce point est délicat, je le sais, et d'une extrême importance : c'est un des champs de bataille du siècle; j'y reviendrai plus d'une fois. Aujourd'hui je me conten-

terai d'une seule remarque. Il y a un vrai et un faux scepticisme; il y a un scepticisme qui est respectable, parce qu'il est sincère; il y a un scepticisme qui n'est qu'une feinte, un jeu joué, qui ayant pris parti d'avance contre la raison et la philosophie, en exagère à dessein la faiblesse et les fautes pour en décourager les hommes et les ramener sous le joug de l'autorité. Ce n'est pas là le vrai scepticisme, c'est-à-dire l'impossibilité loyalement reconnue et avouée de se rendre compte d'aucune vérité; c'est la haine déguisée de la raison et de la philosophie. Ce faux scepticisme a paru déjà plusieurs fois dans l'histoire de la philosophie : il a l'air de triompher aujourd'hui; mais je le connais, je connais ses desseins, et lui ôterai son masque. Lasse des contradictions du scepticisme, la philosophie peut donc, par une contradiction nouvelle, retourner à la théologie; ou bien il ne lui reste à tenter qu'une seule voie. La réflexion, en s'engageant dans une des parties de la conscience, la partie sensible, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est arrivée au sensualisme; en s'engageant dans la partie intellectuelle et les idées qui appartiennent à la raison, elle est arrivée à l'idéalisme; en revenant sur elle-même, sur ses forces et leur emploi légitime, et sur les deux systèmes qu'elle avait déjà produits, elle est arrivée au scepticisme. Mais il y a quelque chose encore dans la conscience qu'elle n'a pas songé à aborder. C'est, messieurs, le fait que je vous ai souvent signalé, savoir, le fait de la spontanéité. Nous ne débutons pas par la réflexion. Antérieurement à la réflexion, toutes nos facultés, dans leur vertu spontanée, entrent en exercice, la raison avec les sens, les sens avec la raison, l'activité libre avec la raison et avec les sens; et leur action primitive et simultanée nous donne les grands résultats que je vous ai signalés dans les précédentes leçons. Le fait de la spontanéité avait jusqu'ici échappé à la réflexion par sa profondeur et son intimité; et cependant, remarquez bien que la spontanéité est précisément la base de la réflexion. La spontanéité, nous l'avons vu, est le phénomène qui donne naissance immédiatement à la religion, et qui, indirectement par la réflexion qui s'appuie sur elle, contient et engendre la philosophie. Ainsi, en abordant la spontanéité, la réflexion se place à la source même, et sur la limite de la religion et de la philosophie; par là, elle opère donc une sorte de compromis entre la religion et la philosophie. Ce compromis, d'un seul mot c'est le mysticisme.

Le sensualisme ne rendait pas compte de la spontanéité et de l'inspiration primitive; il la détruisait en la résolvant dans une sensation dominante. L'idéalisme n'en rendait pas compte davantage; car s'il en eût rendu compte, c'est dans l'inspiration qu'il eût trouvé la source vive et profonde de toutes les vérités qu'il avait bien su distinguer des sens, mais que plus tard il avait comme étouffées sous des abstractions et des hypothèses. Enfin le scepticisme était loin d'atteindre à l'analyse de la spontanéité, car le scepticisme s'était borné à renverser ce qui était debout, savoir, le sensualisme et l'idéalisme; il n'avait pas besoin de rechercher le fait sur lequel ces deux systèmes reposent, il est vrai, mais que ces deux systèmes négligent. La réflexion s'empare de ce fait jusqu'ici inaperçu, fait spécial, tout aussi réel, tout aussi incontestable que les autres, et qui seulement, par sa profondeur et sa fugitivité, exige une analyse plus attentive et plus délicate. Le caractère de l'inspiration est : 1° d'être primitive, antérieure à toute opération réfléchie; 2° d'être accompagnée d'une foi vive, d'où résulte une autorité supérieure; 3° l'inspiration est vivifiante, sanctifiante, et elle répand dans l'âme un sentiment d'amour pour l'auteur même de toute inspiration. Or, l'auteur de toute inspiration, c'est sans doute immédiatement la raison humaine, mais la raison humaine rattachée à son principe, parlant pour ainsi dire au nom de ce principe; c'est ce principe lui-même faisant son apparition dans la raison de l'homme. Certes, ce n'était pas là un fait à négliger : c'est ce fait admirable sur lequel travaille le mysticisme. Il le décrit, le dégage, l'éclaircit, et en tire les trésors de vérité et de moralité qu'il renferme. Rien de mieux, et tout commence toujours bien. Voici maintenant à quoi aboutit le mysticisme, et à quoi il aboutit nécessairement.

L'inspiration n'a lieu que dans le silence des opérations ultérieures. Le raisonnement tue l'inspiration; l'attention qu'on lui prête l'allanguit et l'amortit. Il faut donc, pour retrouver l'inspiration primitive, et l'enthousiasme, la foi, l'amour qui l'accompagnent, il faut suspendre autant qu'il est en nous l'action des autres facultés. Tournez ceci en principe et en habitude, et bientôt vous arrivez au dédain et à la dégradation des plus excellentes facultés de la nature humaine. On fait alors assez peu de cas de ces sens grossiers qui empêchent ou obscurcissent l'inspiration; on fait peu de cas de l'activité et de la liberté humaine, qui par les combats douteux qu'elle rend contre la passion, répand dans l'âme les chagrins et les troubles, triste berceau de la vertu. Agir, c'est lutter; lutter, c'est commencer par se déchirer le cœur, et quelquefois encore pour finir par succomber. Le sentier de l'action est semé d'amertumes. Fuir l'action paraît plus sûr au mysticisme. De plus, la science avec son allure méthodique, son analyse et sa synthèse régulières, et le rigide appareil de ses formes didactiques, ne paraît guère qu'une vanité laborieuse à qui puise sans effort et directement la vérité à sa source la plus élevée. Voilà donc le mysticisme qui néglige le monde, la vertu, la science, pour le recueillement intérieur, la contemplation, la foi, l'amour; de là le quiétisme. Nous voilà bien loin

du but de la vie, messieurs, et pourtant nous ne sommes pas encore au terme des égarements du mysticisme.

On veut de l'enthousiasme, des inspirations, des contemplations : soit; mais on n'en peut avoir tous les jours, à toutes les heures; les âmes douces attendent en silence l'inspiration, les âmes énergiques l'appellent. On veut entendre la voix de l'esprit; il tarde; on l'invoque, et bientôt on l'évoque. Il vient, messieurs, et l'on passe de la révélation rationnelle aux révélations directes et personnelles. On appelle, on écoute, et on croit entendre; on a des visions, et on en procure aux autres. On lit sans yeux, on entend sans oreilles; on commande aux éléments, sans connaître leurs lois; les sens et l'imagination, qu'on croit avoir enchaînés, se mettent de la partie, et des folies tranquilles et innocentes du quiétisme on tombe dans les délires souvent criminels de la théurgie. Je n'invente pas, messieurs, je tire d'un principe ses conséquences nécessaires; j'ai l'air de conjecturer, et je ne fais que raconter. Vous avez vu comment avaient commencé et comment ont fini le sensualisme et l'idéalisme. Vous avez vu par où a fini le scepticisme et son bon sens apparent : voilà par où finit le mysticisme. Donnez-vous ici, messieurs, le spectacle de l'esprit humain, le spectacle des meilleurs systèmes et de leurs égarements nécessaires.

Tels sont ni plus ni moins les emplois les plus généraux de la réflexion : développés par le temps et les siècles, ils engendrent quatre systèmes élémentaires qui représentent et renferment l'histoire entière de la philosophie. Sans doute ces systèmes se combinent et se mêlent plus ou moins ensemble; tout se complique dans la réalité; mais l'analyse retrouve aisément sous toutes ces combinaisons leurs éléments simples et irréductibles. Maintenant dans quel ordre ces systèmes se succèdent-ils les uns aux autres sur la scène de l'histoire? Est-ce dans l'ordre dans lequel je vous les ai moi-même présentés? Peut-être, messieurs; peut-être en effet les premiers systèmes sont-ils plutôt sensualistes qu'idéalistes. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que les deux systèmes qui se développent d'abord sont le sensualisme et l'idéalisme; ce sont là les deux dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque philosophique. Il est clair que le scepticisme ne peut venir qu'après; et il est tout aussi clair que le mysticisme, j'entends comme système indépendant et exclusif, vient nécessairement le dernier; car le mysticisme n'est pas autre chose qu'un acte de désespoir de la raison humaine, qui, forcée de renoncer au dogmatisme, et ne pouvant se résigner au scepticisme, ne voulant pas non plus abjurer son indépendance, tente une sorte de compromis entre l'inspiration religieuse et la philosophie.

Quels sont les mérites de ces quatre systèmes? Quelle est leur utilité? Messieurs, leur utilité est immense. Je ne sais si, après cette leçon, je paraîtrai un homme fort entêté d'aucun de ces quatre systèmes, mais toujours est-il que je ne voudrais pour rien au monde, quand je le pourrais, en retrancher un seul; car ils sont tous et presque également utiles. Supposez qu'un de ces systèmes périsse, selon moi, c'en est fait de la philosophie tout entière. Aussi, je veux réduire le sensualisme; je ne veux pas le détruire. Détruisez-le, vous ôtez le système qui seul peut inspirer et nourrir le goût ardent des recherches physiques et l'énergie passionnée qui fait faire des conquêtes sur la nature, comme la seule réalité évidente et digne de l'attention et du travail de l'homme; et encore, ce qui est de la plus haute importance, vous ôtez à l'idéalisme la contradiction qui l'éclaire, le contre-poids salutaire qui le retient sur la pente glissante de l'hypothèse. Otez l'idéalisme, même avec ses chimères, et soyez sûrs que l'étude et la connaissance spéciale de la pensée humaine et de ses lois en souffrira. Et puis le sensualisme aura trop beau jeu, et lui-même se perdra dans des hypothèses insupportables. Si vous ne voulez pas que la philosophie se réduise bientôt au fatalisme, au matérialisme et à l'athéisme, gardez-vous de retrancher l'idéalisme qui fait la guerre à ces trois conséquences du sensualisme, les surveille et les empêche de triompher. D'un autre côté, gardez-vous bien de ruiner le scepticisme; car le scepticisme est pour tout dogmatisme un adversaire indispensable. S'il n'y avait pas dans l'humanité des gens qui font profession de critiquer tout, même ce qui est bien, qui cherchent le côté faible des plus belles choses, et résistent à toute théorie, bonne ou mauvaise, on aurait bientôt plus de mauvaises théories que de bonnes; les soupçons seraient donnés pour des certitudes, et les rêveries d'un jour pour l'expression de l'éternelle vérité. Il est bon, messieurs, qu'on soit toujours forcé de prendre garde à soi; il est bon que nous sachions, nous autres faiseurs de systèmes, que nous travaillons sous l'œil et sous le contrôle du scepticisme, qui nous demandera compte des bases, des procédés, des résultats de notre travail, et qui d'un souffle renversera tout notre édifice, s'il n'est pas appuyé sur la réalité et sur une méthode sévère. L'utilité du mysticisme n'est pas moins évidente. Le sensualisme s'enfonce par la sensation dans le monde sensible; son instrument est l'observation; il n'admet que ce qu'il a senti, vu, touché. L'idéalisme s'enfonce dans le monde des idées, dans la raison pure; son instrument est l'abstraction; le scepticisme avec sa dialectique acérée réduit en poussière les sensations comme les idées, et pousse à l'indifférence et à la moquerie universelle. Il faut donc que le mysticisme soit là pour revendiquer les droits

sacrés de l'inspiration, de l'enthousiasme, de la foi, et des vérités primitives que ne donnent ni la sensation, ni l'abstraction, ni le raisonnement; et entendons-nous bien, messieurs, je parle de la foi libre, sans aucune autre autorité que celle de la nature humaine; nous ne sommes pas ici en théologie, mais en philosophie. Il est de la plus haute importance que le mysticisme soit là, toujours là, pour rappeler à l'homme que les sciences physiques et morales, avec leurs méthodes et leurs classifications, leurs divisions et leurs subdivisions, et leurs arrangements un peu artificiels, sont très-belles sans doute, mais que souvent la vie manque à ces chefs-d'œuvre d'analyse, et que la vie a été surtout donnée aux vérités éternelles, et à l'opération primitive et spontanée qui les révèle à l'ignorant comme au savant; opération rapide et sûre qui fournit à la science ses fondements, et que la science néglige ou détruit, qui se dissipe et périt sous l'abstraction de l'idéalisme comme sous le scalpel du sensualisme, comme dans le mouvement aride de la dialectique, dans les disputes de l'école comme dans les distractions du monde, et qui ne se retrouve, ne se conserve et ne s'alimente que dans le sanctuaire de l'âme, au foyer de la méditation religieuse.

Voilà l'utilité de ces quatre systèmes; quant à leur mérite intrinsèque, messieurs, accoutumez-vous à ce principe : ils ont été, donc ils ont eu leur raison d'être, donc ils sont vrais ou en totalité ou en partie. L'erreur est la loi de notre nature, nous y sommes condamnés; et dans toutes nos opinions, dans toutes nos paroles, il y a toujours à faire une large part à l'erreur, et même à l'absurde. Mais l'absurdité complète n'entre pas dans l'esprit de l'homme; c'est la vertu de la pensée de n'admettre rien que sous la condition d'un peu de vérité, et l'erreur absolue est inintelligible. Ainsi imaginez, cherchez l'idéal de l'erreur et de l'absurdité. Ce pourrait bien être, par exemple, le retranchement de l'idée d'unité dans nos pensées et dans nos paroles. Essayez d'ôter de quelque pensée, de quelque proposition que ce soit, l'idée d'unité; ce n'est plus une pensée, une proposition; elle ne peut entrer dans l'esprit, elle ne fait pas une phrase, et l'on prononce des mots qui n'ont pas de sens. L'erreur absolue est inintelligible; donc elle est inadmissible, donc elle est impossible. Les quatre systèmes que j'ai fait passer sous vos yeux ont été; donc ils ont du vrai; mais ils ne sont pas uniquement vrais; ils sont vrais par un côté et faux par un autre; et ce que je vous propose, c'est de n'en pas rejeter un seul, et de n'être dupe d'aucun d'eux.

Moitié vrais, moitié faux, ces quatre systèmes sont les éléments fondamentaux de toute philosophie, et par conséquent de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie ne crée pas les systèmes philosophiques; elle les constate et les explique. Sa tâche est de n'oublier aucun des grands systèmes que l'esprit humain a produits, et de les comprendre en les rapportant à leur principe, savoir : l'esprit humain, cet esprit que chacun de nous porte tout entier en lui-même, que chacun de nous peut donc étudier et consulter en lui-même, afin de le comprendre dans les autres, de comprendre tout ce qu'il y a produit et peut y produire. Telle est cette méthode qu'il plaît à certaines personnes d'attaquer comme une méthode hypothétique; c'est tout simplement, messieurs, l'observation appliquée d'abord à la nature humaine, puis transportée dans l'histoire. Concevez-vous en effet qu'on puisse rien comprendre à l'histoire, sinon à la condition de comprendre un peu l'esprit humain dont l'histoire est la manifestation? Or, la connaissance de l'esprit humain, c'est la philosophie. Il est donc impossible de s'orienter dans l'histoire de la philosophie, si on n'est pas plus ou moins philosophe, et la philosophie est la vraie lumière de l'histoire de la philosophie. D'autre part, que fait celle-ci? Elle nous montre la philosophie, c'est-à-dire les quatre systèmes qui, selon nous, la représentent, se développant à travers les siècles, tantôt isolés, tantôt combinés entre eux, faibles d'abord, pauvres en observations et en arguments, puis avec le temps s'enrichissant et se fortifiant, et par là développant sans cesse la connaissance de tous les éléments, de tous les points de vue de l'esprit humain, c'est-à-dire encore la philosophie elle-même. L'histoire de la philosophie n'est donc pas moins à son tour que la philosophie elle-même en action, se réalisant dans un progrès perpétuel, dont le terme recule sans cesse devant nous comme celui de la civilisation elle-même. Le résultat de tout ceci est le principe que je vous ai signalé dans l'introduction de l'année dernière, et qui est, vous le savez, le but dernier de tous mes efforts, l'âme de mes écrits et de tout mon enseignement, savoir : l'identité de la philosophie et de son histoire, l'organisation de la philosophie, ici par la science pure, là par l'histoire même de la philosophie.

Il semble, messieurs, que nous sommes bien loin de la philosophie du XVIIIe siècle. Nullement; car je viens d'en jeter les bases. Oui, messieurs, ces quatre systèmes que je viens de vous signaler et de tirer de l'analyse même de l'esprit humain, sont et ne peuvent pas ne pas être les quatre grands systèmes élémentaires qui, nés dans le vieil Orient, après s'être développés avec éclat sur la scène brillante de la philosophie grecque, et avoir traversé, obscurcis sans doute, mais non pas éteints, la longue nuit du moyen âge, reparaissent au XVIe et au XVIIe siècle, dans la philosophie moderne, et, aboutissant enfin au XVIIIe siècle, y présentent dans leur lutte féconde, leur quadruple action et leur développement immense, le spectacle

le plus grand et le plus instructif qu'aient jamais offert les annales de la philosophie.

CINQUIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Sujet de cette leçon : Antécédents des quatre systèmes indiqués dans la leçon précédente. — Philosophie orientale. Sa réduction dans l'état de nos connaissances à la philosophie indienne. — Vue générale des systèmes indiens. — Du sensualisme dans l'Inde. École Sankhya, de Kapila. Ses bases, ses procédés, ses conclusions. Matérialisme, fatalisme, athéisme indien.

MESSIEURS,

J'ai déterminé, dans la dernière leçon, les quatre points de vue qui servent de base à tous les systèmes, qui sont les éléments nécessaires de toute philosophie et par conséquent de l'histoire de la philosophie, qui remplissent de leurs divisions et de leurs combinaisons toute grande époque philosophique et par conséquent le XVIIIe siècle. Je dois maintenant suivre ces quatre systèmes élémentaires dans leur développement et leur progrès jusqu'au XVIIIe siècle, afin de reconnaître dans quel état ce siècle les a reçus, et d'apprécier ce qu'il en a fait. Je dois procéder à l'égard des systèmes dont se compose la philosophie du XVIIIe siècle, comme je l'ai fait à l'égard de la méthode qu'elle a employée, et à l'égard de l'esprit général qui la caractérise. Ici même un peu moins de rapidité est convenable et nécessaire, puisqu'il s'agit des fondements historiques, des antécédents des systèmes qui doivent être pour nous le sujet d'une longue étude, antécédents mal connus, et dont la connaissance exacte est cependant nécessaire pour avoir une intelligence pleine et entière du grand spectacle philosophique que présente le XVIIIe siècle. Entrons en matière.

L'Orient est le berceau de la civilisation et de la philosophie ; l'histoire remonte jusque-là, et pas plus haut. Nous venons des Romains, les Romains des Grecs, et les Grecs ont reçu de l'Orient leur langue, leurs arts, leur religion, tous les éléments primitifs de leur développement ultérieur. Mais l'Orient, d'où vient-il? Quelles sont les racines de l'antique civilisation de l'Égypte, de la Perse, de la Chine et de l'Inde? L'histoire n'en dit rien. Comme dans le raisonnement il faut toujours arriver à des principes qui ne sont point explicables par des principes antérieurs, de même en histoire il faut bien, de toute nécessité, que la critique aboutisse à des races primitives et à un ordre de choses, quel qu'il soit, qui n'a plus ses racines dans un état antérieur, et qui n'est explicable que par la nature humaine, les lois de son développement et les desseins de la Providence. L'Orient est donc pour nous le point de départ de la civilisation et de la philosophie. Mais ce nom d'*Orient* est extrêmement vague, parce qu'il est extrêmement complexe. Il y a bien des pays dans l'Orient. Tous ces pays ont-ils eu des systèmes philosophiques? telle est la question. Or, je n'hésite point à la résoudre négativement. Je crois bien qu'il y avait une pensée profonde dans le culte antique de l'Égypte, sous les symboles mystérieux qui couvrent encore l'intérieur de ses temples, sous ces hiéroglyphes qui ont à la fois résisté aux siècles et à tous les efforts de l'érudition, et dont un de nos plus célèbres compatriotes est allé essayer la clef sur les lieux mêmes ; mais enfin le nom même d'hiéroglyphes dit assez qu'en Égypte la pensée s'était arrêtée à son enveloppe religieuse, et n'était pas arrivée à sa forme philosophique. Il en est de même de la Perse. Le *Zend-Avesta* est rempli des vérités les plus importantes ; c'est déjà une théologie sublime, mais ce n'est pas encore une philosophie. Tout au contraire, en Chine et dans l'Inde, la philosophie a paru sous la forme et avec le caractère qui lui sont propres. On y compte plus d'un système de métaphysique pensé et rédigé à la manière de l'Occident. Mais en Chine, excepté l'école de Confucius qui est relativement récente et presque exclusivement morale et politique, les autres écoles philosophiques, dont l'existence est d'ailleurs incontestable, sont encore ensevelies dans des manuscrits interdits aux profanes : elles en sortiront, je l'espère, mais enfin elles n'en sont pas encore sorties. Nous devons à quelques savants, et en particulier à notre habile sinologue M. Abel Rémusat, des vues ingénieuses sur quelques points de la philosophie chinoise, et même sur tout un système important (1). Mais si les amis de la philosophie ancienne ont reçu avec reconnaissance ces communications précieuses et trop rares, ils n'ont pu en faire un grand usage, réduits qu'ils étaient ou à accepter de confiance et sur la parole de leur auteur ces aperçus presque personnels, ou à les négliger faute de documents positifs qui les confirment et qui les appuient. Il y a quelques années, nous n'étions pas plus avancés pour la philosophie de l'Inde. On en raisonnait à perte de vue, sans aucune base établie et reconnue. Quelques savants en parlaient entre eux, pour ainsi dire, et encore sans avoir l'air de s'entendre, et toutes ces querelles profitaient fort peu au public, qui demandait

(1) *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère. Paris, 1823. Et *Mélanges asiatiques*, t. I, p. 88.



tout bas que l'on voulût bien faire de nos jours pour l'Inde ce qu'on avait fait pour la Grèce au XVIe siècle, et qu'on donnât d'abord des textes, des traductions ou des extraits des philosophes indiens, sauf à disserter et à disputer plus tard. Enfin M. Colebrooke a rempli les vœux secrets des amis de la philosophie. Laissant là les dissertations prématurées, toujours un peu stériles, puisqu'elles sont toujours plus ou moins hypothétiques, l'illustre président de la société asiatique de Londres, par des extraits clairs et méthodiques, nous a mis en quelque sorte en face des systèmes indiens, et nous a permis de les apprécier et de les juger nous-mêmes. Je déclare donc que pour moi, qui ne peux lire les originaux, la philosophie orientale se réduit à la philosophie indienne, et je déclare encore que la philosophie indienne est pour moi presque tout entière dans les mémoires de M. Colebrooke, insérés de 1824 à 1827 dans les transactions de la Société asiatique de Londres (1). Telle est l'autorité sur laquelle je m'appuierai constamment dans cette leçon, qui sera consacrée tout entière à rechercher quels ont été les quatre grands systèmes élémentaires dont se compose l'histoire de la philosophie, à leur origine, dans le berceau même de la philosophie, c'est-à-dire dans l'Orient, c'est-à-dire pour moi dans l'Inde.

L'obstacle qui arrête et décourage presque lorsqu'on veut s'occuper de l'Inde, de sa philosophie ou de sa religion, de ses lois et de sa littérature, c'est l'absence de toute chronologie. Dans l'Inde, les différents systèmes philosophiques n'ont point de date certaine, pas même de date relative. Tous se citent les uns les autres, soit pour s'appuyer soit pour se combattre : ils se supposent tous, et on dirait qu'ils sont nés tous ensemble le même jour. La raison vraisemblable de ce singulier phénomène est que les différentes écoles de l'Inde ont sans cesse retouché les monuments sur lesquels elles se fondent ; et toutes ayant fait continuellement le même travail pour se tenir ou se remettre à l'ordre du jour, il en est résulté une apparente simultanéité de tous les différents systèmes, et la plus grande difficulté de déterminer lequel a précédé, lequel a suivi, et dans quel ordre ils se sont développés. Là, comme en toutes choses, il semble que l'Inde ait voulu échapper à la loi de la succession et au temps, et donner à tous ses ouvrages l'apparence d'une unité éternelle. On est donc réduit, quand on cherche l'ordre de développement des différents systèmes de la philosophie indienne, aux analogies qui se tirent de la comparaison avec les autres grandes époques de l'histoire de la philosophie, et aux inductions que suggère la connaissance des lois invariables de l'esprit humain. Or assurément la critique historique admet ces deux genres de preuves. D'abord, quant à l'analogie, il est évident que l'humanité, si elle se ressemble à elle-même, n'a pu procéder en Orient d'une autre manière qu'elle ne l'a fait en Grèce et dans le monde moderne. Toutefois, outre que le nombre des expériences est encore très-borné, si une unité profonde doit se retrouver dans les différents mouvements de l'humanité, il faut aussi laisser une très-grande part à la diversité des circonstances, et ainsi tout en admettant ce genre de preuves, il ne faut l'employer qu'avec une circonspection sévère. D'une autre part l'esprit humain est, comme je l'ai dit tant de fois, la racine même de l'histoire de la philosophie ; et comme l'esprit humain a ses lois, il ne peut se développer et se manifester que selon ces lois, lesquelles deviennent celles de l'histoire. Mais enfin, comme il n'est pas impossible que le philosophe le plus scrupuleux se trompe dans l'interprétation des lois de l'esprit humain, il faut toujours pouvoir mettre toute induction historique qui n'a pas d'autres fondements à l'épreuve de faits bien constatés ; et quand ces faits, c'est-à-dire les moyens de vérification, manquent, il ne faut accorder qu'une valeur approximative aux inductions les plus vraisemblables, et aux classifications chronologiques auxquelles ces inductions conduisent. Je vous prie donc de n'accorder pas d'autre valeur à l'ordre dans lequel je vais vous présenter les différents systèmes de la philosophie indienne. Portez surtout votre attention sur chacun de ces systèmes, et sur le riche ensemble qu'ils composent. En effet, la philosophie indienne est tellement vaste, que tous les systèmes de philosophie s'y rencontrent, qu'elle forme tout un monde philosophique, et qu'on peut dire à la lettre que l'histoire de la philosophie de l'Inde est un abrégé de l'histoire entière de la philosophie. Donnez-vous donc ici le spectacle de la force naturelle et de la fécondité de l'esprit humain, qui a débuté par de si grandes choses.

Messieurs, la religion est, je ne me lasse point de le répéter, le fond de toute civilisation ; cela est vrai surtout d'une civilisation naissante, et en particulier de celle de l'Inde. Dans l'Inde les livres sacrés, les Védas, sont la base de tout développement ultérieur : ici de la législation qui se fonde sur la loi religieuse, là des arts qui représentent à leur manière la mythologie des Védas, enfin de la philosophie. Les Védas n'ont été écrits par aucun homme ; dans l'opinion des Indous, ils ont Dieu même, Brahma, pour auteur ; ils sont révélés, et par conséquent ils commandent une foi absolue, ils possèdent une autorité sans limites. Mais si l'esprit humain en était resté dans l'Inde aux

(1) On peut voir les extraits qu'en a donnés M. Abel Rémusat, dans le *Journal des savants*, décembre 1825, avril 1826, mars et juillet 1828 ; et un article de M. Burnouf fils, dans le *Journal asiatique*, mars 1825.

Védas, il n'y aurait eu dans l'Inde aucune philosophie L'esprit humain ne s'y est point arrêté; mais comment en est-il sorti? Il en est sorti peu à peu. Comme les Védas sont un peu énigmatiques, ainsi que tout monument sacré des premiers âges, la foi la plus entière est forcée de s'adresser à la réflexion pour se rendre compte du sens des divins préceptes. De là, à l'aide du temps, une école d'interprétation qui professe une soumission sans bornes aux Védas, mais qui en même temps a la prétention de les expliquer aux simples fidèles d'une manière plus claire et plus intelligible. Cette école d'interprétation est le Mimansa. Les Védas sont le livre sacré par excellence; le Mimansa est une collection de livres de dévotion. L'école du Mimansa a pour but de déterminer le sens des Védas et d'en tirer la connaissance exacte des devoirs religieux et moraux. Les devoirs moraux n'y sont qu'une forme des devoirs religieux, si bien qu'un seul mot (*dharma*), pris au masculin, désigne la vertu ou le mérite moral, et pris au féminin, la dévotion ou le mérite acquis par les actes de piété. L'école du Mimansa a pour monument principal un ouvrage très-obscur, qu'on appelle *Soutras* ou aphorismes. Ces aphorismes sont divisés en soixante chapitres, chacun de ces chapitres est divisé en sections, et chaque section renferme différents cas de conscience; de telle sorte que le Mimansa n'est pas autre chose qu'une casuistique. Or, comme toute casuistique, il procède avec l'appareil d'une méthode didactique et d'une analyse minutieuse. Par exemple, un cas de conscience, un cas complet, se divise en cinq membres, 1° le sujet, la matière qu'il s'agit d'éclaircir; 2° le doute qu'on élève sur cette matière, la question à résoudre; 3° le premier côté de l'argument, *argumentum a prima facie*, c'est-à-dire la première apparence, la première solution qui se présente naturellement à l'esprit: 4° la vraie réponse, la solution orthodoxe qui fait autorité, la règle; 5° un appendice qu'on appelle le rapport, c'est-à-dire que dans cette cinquième partie du cas de conscience on rattache la solution dernière à laquelle on est arrivé, aux solutions de divers autres cas qui ont été successivement posés, de manière à signaler l'harmonie de toutes les solutions, et à en composer un code régulier. Cette école s'appuie constamment, 1° sur l'autorité des Védas dont la parole fait loi; 2° sur la tradition; et même sur les paroles de saints personnages qu'on suppose avoir eu des lumières particulières. Même elle admet une sorte de probabilisme. En effet, tout usage, même moderne, fait présumer une tradition perdue, et cette probabilité suffit et fait autorité, pourvu que cet usage ne soit pas en opposition avec un texte formel des Védas. Le Mimansa a pour auteur Djaimini; ses aphorismes sont extrêmement anciens, mais ont été retravaillés plusieurs fois à diverses époques, et enrichis de commentaires. L'école de Djaimini a toujours combattu l'hétérodoxie indienne; et c'est un commentateur de cette école, Koumarila, lequel, à cause de sa grande science, jouit de la plus haute autorité et est appelé *bhatta* ou docteur, qui a été l'auteur ou du moins un des instruments les plus actifs de la violente persécution du Bouddhisme.

Voilà donc un pas fait hors des Védas, quoique toujours dans le cercle de la théologie. Mais l'esprit humain ne s'est pas arrêté là. En effet, après le Mimansa de Djaimini, dont l'interprétation est très-réservée et le but tout pratique, vient un autre Mimansa, une autre école d'interprétation sacrée, qui retient encore quelque chose de théologique, mais qui, tout en en appelant sans cesse à l'autorité de la révélation, se livre déjà à une interprétation plus hardie, et remonte aux principes métaphysiques des préceptes consignés dans les Védas. C'est pourquoi, en même temps qu'on la nomme Mimansa théologique, on l'appelle aussi philosophie Védanta, c'est-à-dire philosophie qui s'appuie encore sur les Védas, mais qui déjà forme un système métaphysique, une véritable école de philosophie. Son auteur, ou du moins celui qui a attaché son nom à l'exposition la plus développée de ses principes, est Vyasa.

Après la philosophie Védanta viennent deux systèmes qui en sont fort différents, je veux parler de la philosophie Niaya et de la philosophie Vaïshesika. Niaya est le raisonnement; Vaïshesika est la distinction, la connaissance des parties distinctes, c'est-à-dire des éléments du monde. La philosophie Niaya est une dialectique; la philosophie Vaïshesika, une physique. Quand je dis que la philosophie Niaya et la philosophie Vaïshesika viennent après la philosophie Védanta, voici sur quelle règle de critique je m'appuie. En général, toutes choses égales d'ailleurs, entre différents systèmes, ceux qui embrassent plus d'objets, qui sont plus métaphysiques et ont une forme plus synthétique, ceux-là doivent être placés, dans l'ordre du temps, avant les systèmes qui ne traitent qu'un seul point ou un seul genre de questions, des sujets moins relevés, et qui les traitent d'une manière plus analytique. La philosophie Niaya, dont l'auteur est Gotama, est une simple dialectique; or il est de la nature de la dialectique d'être impartiale; il est en effet assez difficile de dire si une logique est hétérodoxe ou orthodoxe. Précisément donc parce que la philosophie Niaya n'est pas et ne peut guère être hétérodoxe, elle a été amnistiée, et même acceptée par l'orthodoxie indienne. Il n'en est pas ainsi de la physique. Est-ce un effet de sa nature propre, ou un effet de circonstances particulières? Toujours est-il que la philosophie Vaïshesika, dont l'auteur est Kanada, a une assez mauvaise réputation dans l'Inde, qu'elle passe

pour hétérodoxe; et, à vrai dire, je le conçois un peu; car c'est une physique ou philosophie naturelle dont la prétention est d'expliquer le monde avec des atomes seuls, c'est-à-dire, en langage moderne, avec des molécules simples et indécomposables, qui, en vertu de leur nature propre et de certaines lois qui leur sont inhérentes, entrent d'eux-mêmes en mouvement, s'agrégent, forment les corps et cet univers. La philosophie Vaïshesika, est, comme celle d'Épicure, une physique atomistique et corpusculaire.

A la suite, ou, si vous voulez, à côté de ces deux systèmes, en vient un autre qui est à la fois une physique, une psychologie, une dialectique, une métaphysique, qui est un système universel, une philosophie complète; c'est la philosophie Sankhya : cette philosophie a dû venir assez tard; car elle est tout à fait indépendante, et n'a plus la plus légère apparence théologique. Sankhya signifie λόγος, *ratio*, raison, raisonnement; c'est une théorie rationnelle; c'est le compte que l'âme se rend à elle-même de sa nature par le procédé d'une analyse régulière (1). L'auteur de la Sankhya est Kapila. Cette philosophie pousse l'indépendance jusqu'à l'hétérodoxie; et elle n'est pas seulement hétérodoxe; le Sankhya de Kapila, dans l'Inde, où l'on appelle les choses par leur nom, est un système avoué d'athéisme, Nir-Iswhara Sankhya, c'est-à-dire mot pour mot, Sankhya *sine deo*.

Voilà le premier fruit de la philosophie indépendante de l'Inde. Mais il impliquerait qu'une école d'indépendance ne produisît qu'un seul système. Aussi la philosophie Sankhya renferme-t-elle plusieurs autres systèmes dont le plus important est le Sankhya. Patandjali, c'est-à-dire cette école du Sankhya, qui a pour auteur Patandjali. La philosophie de Patandjali tient sans doute à la philosophie Sankhya, en ce qu'elle est également indépendante. Elle admet même quelque chose de la physique et de la dialectique Sankhya, mais elle s'en sépare complétement quant à la métaphysique. Ainsi, l'une est Nir-Iswhara, *sine deo;* l'autre est Seswhara, *cum deo;* l'une n'est pas seulement hétérodoxe, elle est impie; l'autre est indépendante, mais elle est religieuse; l'une est athée, l'autre est théiste, et même théiste jusqu'au fanatisme.

A la philosophie Sankhya, en général, se rattachent diverses autres sectes, entre autres celle des Djaïnas et des Bouddhistes, qui ne peut pas être retranchée de l'histoire de la philosophie, puisque, à côté d'une mythologie qui paraît là comme plaquée à dessein, s'y trouve un système de métaphysique régulière, fondé sur des procédés rationnels et purement humains. Le Bouddhisme, incontestablement indien, puisqu'il conserve, et c'est là le point décisif, la division par castes, est tellement hétérodoxe et rejette d'une manière si ouverte et si hostile l'autorité des Védas, qu'on n'a pas dû seulement employer contre lui des arguments comme contre le Sankhya de Kapila, mais que l'épée a été tirée, et que l'école Mimansa, éminemment brahmanique, comme vous devez bien le penser (2), a fait effort pour l'étouffer par le fer et par le feu; et la persécution a été si atroce, que le Bouddhisme a dû quitter l'Inde, ou du moins se réfugier dans certaines parties de l'Inde, passer le Gange, entrer dans la presqu'île Indo-Chinoise et dans la Chine même, où il est devenu pour quelques-uns une philosophie que je ne connais pas encore assez pour oser la qualifier, et pour le peuple une superstition extravagante, je veux parler de la religion et de la philosophie de Fô.

Tels sont les systèmes sur lesquels porte le travail de Colebrooke. Après les avoir reconnus d'une vue générale, pour nous donner une idée de l'ensemble de la philosophie indienne, il s'agit d'opérer sur ces systèmes, et d'y rechercher les éléments de toute philosophie, savoir, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme.

Il faut commencer, messieurs, par retrancher des systèmes soumis à notre examen les Védas, et au moins le premier Mimansa, le Mimansa pratique; car ce sont là des monuments religieux et théologiques, et non pas des monuments philosophiques. Il faut aussi retrancher le Bouddhisme; car d'abord si le Bouddhisme est indien par son origine, il est chinois dans son développement; d'ailleurs aucun des livres Bouddhistes n'est traduit; Colebrooke n'a eu même à sa disposition aucun des écrits originaux qui en peuvent subsister en sanscrit et dans les dialectes prakrit et pali, qui sont des dialectes des Djainas et des Bouddhistes; et il a puisé tous les renseignements qu'il nous donne dans la réfutation de leurs adversaires. Il pense qu'on peut s'y fier. « Si, quand les livres mêmes des Bouddhistes auront été traduits, la scrupuleuse exactitude de leurs adversaires, dit M. Abel Rémusat (3), se trouve constatée, ce sera un trait honorable du caractère des brahmanes, et une singularité dans l'histoire des sectes religieuses et philosophiques. En attendant, une saine critique conseille d'user avec réserve de notions qui ont une telle origine, et de ne pas prononcer définitivement sur des idées qu'on ne connaît que sur le rapport de ceux qui ont intérêt à les défigurer. » Reste donc, comme matière légitime de l'analyse philosophique : 1° la philosophie Védanta, qui a pour auteur Vyasa, 2° la philosophie Niaya, qui a pour auteur Gotama;

(1) Colebrooke : *The discovery of soul by means of a right discrimination.*

(2) Coleb.: *Emphatically orthodox.*

(3) *Journal des Savants*, juillet 1828, p. 289.

3° la philosophie Vaïshesika, qui a pour auteur Kanada; 4° les deux Sankhya, c'est-à-dire le Sankhya de Kapila et le Sankhya de Patandjali.

Eh bien, messieurs, où sont, dans ces différents systèmes, les quatre éléments fondamentaux de l'histoire de la philosophie?

Ici je commence par le sensualisme, et je me demande si dans l'Inde on trouve ce système célèbre dont j'ai retracé, dans la dernière leçon, l'origine philosophique, les bases, les procédés, les conclusions. Oui, messieurs, le système sensualiste se trouve dans l'Inde; d'abord il me serait facile de le tirer de la physique atomistique de Kanada; mais je le trouve plus évidemment encore, et je le trouve tout entier avec ses bases, avec ses procédés, avec ses conclusions, dans le Sankhya de Kapila. Me fiant à votre intelligence, et vous supposant assez éclairés par la dernière leçon, je vais vous donner une simple analyse du sensualisme tel qu'il est dans le Sankhya de Kapila, d'après Colebrooke: je mêlerai à peine à cette analyse quelques réflexions rapides.

Le but de tout système philosophique dans l'Inde est un; savoir, le souverain bien ou dans ce monde ou dans tous les deux, s'il est possible. Tel est le but du Sankhya. Et comment arrive-t-on au souverain bien? Ce n'est pas par les pratiques de la religion; ce n'est pas non plus par les calculs de la prudence ordinaire qui évite soigneusement le chagrin et met de son côté toutes les chances de bonheur; c'est par la science. Reste à savoir comment on arrive à la science, c'est-à-dire, en d'autres termes, quels sont nos moyens de connaître. Selon Kapila, il y a deux moyens, deux moyens philosophiques de connaître. Le premier est la sensation ou la perception des objets extérieurs; le second est l'induction (le mot anglais est *inference*). Qu'en dites-vous, messieurs? vous devez connaître ce système; il passa pour très-moderne, et pourtant le voilà déjà dans l'Inde. Mais comme nous sommes dans l'Inde, et que là tout se mêle à tout, l'école de Kapila admet un troisième moyen de connaître, savoir, l'affirmation légitime (1), c'est-à-dire le témoignage des hommes, la tradition, la révélation (2), l'autorité des Védas. Il est à remarquer que le Vaïshesika, l'école de Kanada, rejette la tradition, et qu'une branche du Sankhya, les Tscharwakas, n'admettent qu'une seule voie de connaissance, la sensation. Kapila en admet trois; mais on ne voit pas qu'il fasse grand usage de la troisième, et il arrive à des conclusions si différentes de celles des Védas, qu'il faut bien que leur autorité ne lui ait pas été singulièrement sacrée; mais son école a évité le sort de l'école Bouddhiste.

Voilà les moyens de connaître établis; c'est par là qu'on arrive à la science universelle, à la connaissance de tous les principes des choses.

Il y en a vingt-cinq. Vous supposez bien que je ne veux pas vous les énumérer tous les vingt-cinq; mais pour vous bien faire comprendre l'esprit de la philosophie de Kapila, je vous en citerai quelques-uns. Par exemple, voici quel est le principe premier des choses, duquel dérivent tous les autres principes: c'est Prakriti ou Moula-Prakriti, la nature, « la matière éternelle sans formes, sans parties, la cause matérielle, universelle, qu'on peut induire de ses effets, qui produit et n'est pas produite. » Ce sont les termes mêmes de Colebrooke. S'ils laissaient quelque chose à désirer, si l'on pouvait dire que peut-être le principe premier n'est ici appelé matière qu'en tant que racine des choses, et qu'il n'est pas impossible que ce premier principe soit spirituel, tous les doutes seraient levés quand on arrive au second principe. En effet, ce second principe est Bouddhi, l'intelligence, « la première production de la nature, production qui elle-même produit d'autres principes. » Donc le premier n'était pas l'intelligence: l'intelligence n'est qu'au second rang; elle vient de la matière; elle en est l'attribut fondamental, la propriété qui résulte de son essence. De là la physique et la cosmologie de Kapila; je les néglige (3) et passe de suite à la psychologie et au vingt-cinquième et dernier principe, l'âme. De la combinaison de dix-sept principes antérieurs sort un atome animé d'une ténuité et d'une subtilité extrêmes (4), sorte de compromis, dit Colebrooke, entre une âme matérielle et une âme tout à fait immatérielle.

(1) Coleb.: *Right affirmation.*

(2) *True revelation*, dit Coleb., se référant au Karika, le principal monument Sankhya, chap. 4, 5; la vraie révélation, celle qui dérive des Védas, à l'exclusion des prétendues révélations des imposteurs.

(3) Voici en substance les vingt-cinq principes des choses, selon Kapila: 1° la matière, *Moula Prakriti;* 2° l'intelligence, *Bouddhi;* 3° la conscience, *Ahankara;* la croyance que je suis, la conviction personnelle; 4°-8° les cinq principes du son, de l'attribut tangible, de la couleur, de la saveur et de l'odeur, principes appelés *Tanmatra*, et qui produisent les éléments positifs où ils se manifestent, savoir: l'eau, l'air, la terre, le feu et l'éther; 9°-19° onze organes sensitifs, cinq passifs, cinq pour l'action sensible; les cinq instruments de la sensation sont l'œil, l'oreille, le nez, la langue et la peau; les cinq instruments de l'action sont l'organe vocal, les mains, les pieds, les voies excrétoires et les organes de la génération. Le onzième est *Manas, mens*, l'esprit à la fois passif et actif qui perçoit la sensation et la réfléchit. Les cinq sens extérieurs reçoivent l'impression; l'esprit la perçoit, la réfléchit, l'examine; la conscience se fait l'application de tout cela, l'intelligence décide, et les cinq sens extérieurs exécutent. Ainsi, treize instruments de connaissance, trois internes et dix externes, que l'on appelle les dix portes et les gardiens. — 20-24° les cinq éléments réels produits par les principes énumérés plus haut: l'éther, le feu, l'air, l'eau et la terre; 25° l'âme, *Purusha.*

(4) Cet atome s'appelle *Linga*, et comme surpassant le vent



Et où est logée cette âme? Dans le cerveau ; et elle s'étend au-dessous du crâne, à l'exemple d'une flamme qui s'élève au-dessus de la mèche (1). » N'est-ce pas là, messieurs, la fameuse pensée intracranienne, dont on a cru faire récemment une découverte merveilleuse? Eh bien! la voilà dans le Sankhya de Kapila. Et même avec elle j'y trouve le principe auquel elle se rattache, savoir le principe de l'irritation et de l'excitation. En effet, je lis dans Colebrooke que deux branches du Sankhya, les Tcharwakas et les Lokayaticas, ne distinguent point l'âme du corps : ils pensent que les organes des sens, les fonctions vitales, constituent l'âme ; que l'intelligence et la sensibilité, que l'on n'aperçoit pas, il est vrai, dans les éléments primitifs du corps, savoir : la terre, l'eau, le feu, l'air, pris isolément, peuvent très-bien se rencontrer dans ces mêmes éléments, lorsqu'ils sont combinés de manière à faire un tout, un corps organisé. La faculté de penser est une modification de ces éléments agrégés, comme le sucre et d'autres ingrédients mêlés produisent une liqueur enivrante, et comme le betel, l'arêque, la chaux et l'extrait de cachou, mêlés ensemble, acquièrent une certaine qualité excitante et irritante, qu'ils n'avaient pas séparément. Tant qu'il y a un corps, il y a de la pensée avec un sentiment de plaisir et de peine ; tout cela disparaît aussitôt que le corps n'est plus (2).

D'ailleurs, je me plais à reconnaître que le Sankhya de Kapila renferme d'excellentes observations sur la méthode, sur les causes de nos erreurs, sur les remèdes que possède l'intelligence, et ce cortége de sages préceptes qui recommandent partout si honorablement les écrits de l'école sensualiste. Ainsi Kapila analyse avec finesse et sagacité tous les obstacles physiques et moraux qui s'opposent au perfectionnement de l'intelligence. Il compte quarante-huit obstacles physiques, soixante-deux obstacles moraux. Il y a, selon lui, neuf choses qui satisfont l'intelligence, et dans lesquelles elle peut se reposer ; mais par-dessus celles-là il y en a huit qui l'élèvent et la perfectionnent. Kapila recommande d'être un élève docile de la bonne nature qui, par les sensations, nous fournit les matériaux de toutes nos pensées, et en même temps il recommande de n'en être pas un élève passif, mais un élève qui sait interroger, et qui, au lieu de s'en tenir aux premiers mots du maître, en tire habilement des explications plus lumineuses et plus étendues. C'est en s'appuyant sur la nature et les données expérimentales, que l'homme, avec la puissance de l'induction qui lui appartient, peut arriver à une connaissance légitime ; et ici se place une comparaison charmante qui rappelle toutes les grâces du génie oriental : Kapila compare l'homme et la nature dans leur commun effort, et le mutuel besoin qu'ils ont l'un de l'autre pour arriver à la vérité, à un aveugle et à un boiteux qui se réunissent tous les deux, l'un pour se faire porter, l'autre pour servir de guide. Le spectacle de la nature est toujours instructif, sans doute ; mais on ne lui surprend ses secrets que lorsqu'on pénètre dans ses profondeurs, non plus par l'observation immédiate, mais par d'habiles expériences. La nature, quand on sait lui commander, obéit et se prête à cette interprétation supérieure. La nature, dit Kapila, est comme une danseuse qui fait bien d'abord quelques façons, mais qui, lorsqu'on a su s'en rendre maître, se livre sans pudeur aux regards de l'âme, et ne s'arrête qu'après avoir été assez vue. Sous la naïveté et la liberté de ce langage, ne trouvez-vous pas déjà, messieurs, quelque chose de la grandeur de celui de Bacon?

Une des idées qui résistent le plus au sensualisme est celle de cause : aussi Kapila a-t-il fait effort pour la détruire. L'argumentation de Kapila est, dans l'histoire de la philosophie, l'antécédent de celle d'Ænesidème et de Hume. Selon Kapila, il n'y a pas de notion propre de cause, et ce que nous appelons une cause n'est qu'une cause apparente, relativement à l'effet qui la suit, mais c'est aussi un effet relativement à la cause qui la précède, laquelle est encore un effet par la même raison, et toujours de même, de manière que tout est un enchaînement nécessaire d'effets sans cause véritable et indépendante. Dans toute cette argumentation, je ne choisirai que les trois arguments suivants :

1° Ce qui n'existe pas ne peut, par aucune opération possible de la cause, arriver à l'existence. Vous voyez que c'est justement l'axiome depuis si célèbre : *ex nihilo nihil fit*, etc. C'est le principe de l'athéisme grec ;

2° La nature de la cause et de l'effet bien examinée est la même, et ce qui paraît cause n'est qu'effet ;

3° Il ne faut pas s'occuper des causes, mais des effets ; car l'existence de l'effet mesure l'énergie de la cause, dont l'effet équivaut à la cause.

Telles sont les raisons que Kapila élève contre la notion indépendante de cause et l'emploi de cette notion dans la philosophie. A quoi aboutit cette argumentation? Déjà vous avez vu Kapila, parti de la sensation et n'appuyant l'induction que sur elle, aboutir au matérialisme. Ici la conséquence de son esprit le

en vitese, *Ativahika*. *Journal des Savants*, 1825, novembre, pag. 689.

(1) *Ibid.*

(2) J'emprunte ici la traduction même de M. Abel Rémusat, *Journal des Savants*, 1828, juillet, page 398.

conduit au fatalisme. Puisqu'il n'y a pas de cause, l'activité personnelle que nous croyons une cause indépendante n'est qu'un effet nécessaire. De là le fatalisme; de là encore, par une application irrésistible de la même théorie à la nature extérieure, l'athéisme. Kapila ne cherche point à déguiser ce dernier résultat. Voici mot pour mot l'extrait de Colebrooke. Kapila nie l'existence d'un dieu qui gouverne le monde; il soutient qu'on ne peut donner aucune preuve, qu'il n'y en a aucune ni 1° perçue par le sens, ni 2° déduite de la sensation par l'induction et le raisonnement, et qui, par conséquent, tombe sous quelqu'un de nos moyens légitimes de connaître. Il reconnaît bien une intelligence, mais l'intelligence dont je vous ai parlé, cette intelligence fille de la nature, attribut spécial de la matière, résultat des lois du monde, une sorte d'âme du monde. Voilà le seul dieu de Kapila. Et cette intelligence est essentiellement si peu distincte du monde, c'est si peu un dieu, que Kapila, qui va toujours jusqu'au bout de ses principes, déclare qu'elle est finie, qu'elle a commencé avec le monde, c'est-à-dire avec l'ensemble des corps, qu'elle se développe avec le monde, et qu'elle finirait avec lui. Voici le dilemme fondamental sur lequel repose l'athéisme qui dérive du sensualisme de Kapila. De deux choses l'une : ou vous supposez un dieu distinct du monde, séparé de la nature, et alors un tel être ne pourrait avoir aucune raison de produire un monde étranger ; ou bien vous supposez ce dieu dans le monde même et dans les liens de la nature, et alors il n'aurait pu la produire (1).

Tel est, messieurs, le Sankhya de Kapila. Il part des bases de tout sensualisme, emploie les procédés de tout sensualisme, et aboutit aux conclusions de tout sensualisme, c'est-à-dire au matérialisme, au fatalisme, à l'athéisme. Dans notre prochaine réunion, je passerai en revue les autres systèmes indiens, et je vous y montrerai également les autres éléments de la philosophie; et ainsi il sera démontré que les quatre systèmes dont nous devons ultérieurement faire un examen détaillé au XVIII[e] siècle, préexistent à ce siècle, et se trouvent déjà dans le berceau même de la philosophie.

(1) *Journal des Savants*, 1825, novembre, p. 692.

SIXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Idéalisme dans l'Inde. Niaya. Védanta. — Scepticisme. — Mysticisme. École Sankhya de Patandjali. — Du Bhagavad-Gita, comme appartenant à cette école. Sa méthode ; sa psychologie ; sa morale ; son dieu ; moyen de s'unir à lui ; extase ; magie.

MESSIEURS,

Nous avons reconnu la dernière fois le sensualisme dans l'Inde, voyons aujourd'hui si nous y trouverons également l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Commençons par l'idéalisme.

Oui, messieurs, l'idéalisme est aussi dans l'Inde ; j'en trouve des traces incontestables jusque dans la dialectique Niaya, dont l'auteur est Gotama. Le Niaya, comme simple dialectique, aurait pu rester neutre entre le sensualisme et l'idéalisme, et cependant il renferme déjà une philosophie entièrement opposée au sensualisme du Sankhya de Kapila. Pour que vous en puissiez mieux juger, il faut que vous connaissiez davantage le système de Niaya.

Les Védas disent quelque part qu'il y a trois conditions de la connaissance : premièrement, il faut appeler les choses dans les termes mêmes qu'emploient les Védas, termes sacrés et révélés comme les Védas ; secondement, il faut définir les choses, c'est-à-dire rechercher quelles sont leurs propriétés et leurs caractères ; troisièmement, il faut examiner si les définitions auxquelles on est arrivé sont légitimes ou illégitimes. Le Niaya se fonde sur ce passage des Védas, et s'en autorise pour se livrer à une dialectique hardie, sans sortir cependant du cercle consacré de l'orthodoxie indienne : de là toute la philosophie Niaya. Elle est contenue dans de courts aphorismes, *soutras*, divisés en cinq livres ou leçons, dont chacune est partagée en deux journées. Je ne vous en signalerai que les points les plus importants.

D'abord, les termes sacrés, révélés par les Védas sont des termes fondamentaux sur lesquels roulent les langues humaines; les termes qui n'expriment pas les idées les plus simples, c'est-à-dire les points de vue les plus généraux sous lesquels l'esprit peut considérer les choses. Et quelles sont ces idées simples, ces points de vue généraux ? Il y en a six, selon l'opinion la plus accréditée dans l'école du Niaya. Ce sont la substance, la qualité, l'action, le commun (le général, le genre), le propre (l'espèce, l'individu), et la rela-

tion. Quelques auteurs ajoutent un septième élément, la privation ou la négation ; d'autres ajoutent encore deux autres éléments, savoir, la puissance et la ressemblance. Et en effet, messieurs, quoi que vous considériez, vous ne pouvez pas ne pas le considérer sous quelqu'un de ces rapports ; ou cet objet vous paraît une substance ou il vous paraît une qualité ; il vous paraît actif ou passif, général ou particulier, doué ou dépourvu de certaines forces, semblable à tel autre ou dissemblable. Ce sont là les points de vue les plus généraux, les éléments les plus simples de la pensée, les termes auxquels peuvent se ramener tous les autres. Vous voyez que ce sont précisément les catégories d'Aristote. Voilà donc Aristote dans l'Inde. Nous l'y retrouverons encore.

Le second point de Niaya sur lequel j'appelle votre attention, est celui où il est question de la preuve et de nos moyens de connaître. Il y en a quatre : la perception immédiate ou la sensation, l'induction, l'analogie, enfin l'affirmation légitime, c'est-à-dire la tradition, la révélation, l'autorité des Védas. Parmi ces quatre moyens légitimes de connaissance, l'induction joue un très-grand rôle dans une école de dialectique. Or l'induction est nécessairement composée de différents termes. Selon le Niaya, une induction complète, l'entier développement d'un argument a cinq termes. Les voici avec l'exemple de Colebrooke :

1° La *proposition*, la thèse que l'on veut prouver : cette montagne est brûlante ;

2° La *raison*, le principe sur lequel repose l'argument : car elle fume :

3° L'*exemple :* or ce qui fume est brûlant, témoin le feu de la cuisine ;

4° L'*application*, l'application au cas spécial dont il s'agit : il en est de même de la montagne qui fume ;

5° La *conclusion :* donc cette montagne est brûlante.

Voilà un argument complet que l'on appelle particulièrement Niaya, savoir, raisonnement par excellence : et il paraîtrait que l'école dialectique de Gotama a reçu son nom de l'argument même qui est le chef-d'œuvre de la dialectique. Mais on n'énumère pas toujours les cinq termes de Niaya, et on le réduit aux trois derniers : ce qui fume est brûlant, témoin le feu de la cuisine ; il en est de même de la montagne qui fume, donc cette montagne est brûlante. Or, ainsi réduit, le Niaya n'est pas moins qu'un vrai syllogisme régulier. Voilà donc aussi, avec les catégories, le syllogisme dans l'Inde ; voilà encore le second chef-d'œuvre d'Aristote retrouvé sur les bords du Gange. De là ce problème historique : le syllogisme péripatéticien vient-il de l'Inde, ou l'Inde l'a-t-elle emprunté à la Grèce? Les Grecs sont-ils ou les instituteurs ou les disciples des Indous (1)? problème sur lequel on ne peut encore que bégayer des hypothèses, et qui, dans l'état actuel de nos connaissances, est totalement insoluble. En attendant que de nouvelles lumières viennent éclairer les communications qui ont pu avoir lieu entre l'Inde et la Grèce, au temps d'Alexandre, ou à quelque autre époque jusqu'ici inconnue, il faut bien se résigner à mettre le syllogisme, ainsi que les catégories, dans l'Inde comme dans la Grèce, sur le compte de l'esprit humain et de son énergie naturelle. Mais si l'esprit humain a pu très-bien produire le syllogisme dans l'Inde, il n'a pu le produire en un jour ; car le syllogisme suppose une longue culture intellectuelle. Le premier fruit de l'esprit humain est l'enthymème. Dans une idée l'esprit en entrevoit une autre, et cela par l'intermédiaire d'une troisième idée plus générale qu'il saisit rapidement, et si rapidement qu'elle lui échappe, alors même qu'elle le domine. Il y a une majeure dans tout raisonnement, quel qu'il soit, oral ou tacite, instinctif ou développé ; et c'est cette majeure nettement ou confusément aperçue qui détermine l'esprit ; mais il ne s'en rend pas toujours compte, et l'opération fondamentale du raisonnement reste longtemps ensevelie dans les profondeurs de la pensée. Pour que l'analyse aille l'y chercher, la dégage, la traduise à la lumière, et lui assigne sa place légitime dans un mécanisme extérieur qui reproduise et représente fidèlement le mouvement interne de la pensée dans le phénomène obscur et complexe du raisonnement, certes il faut bien des années ajoutées à des années, de longs efforts accumulés ; et le seul fait de l'existence du syllogisme régulier dans la dialectique du Niaya est une démonstration sans réplique du haut degré de culture intellectuelle auquel l'Inde devait être parvenue. Le syllogisme régulier suppose une haute culture ; il l'atteste et en même temps il l'augmente. En effet il est impossible que la forme de la pensée n'influe pas sur la pensée elle-même, et que la décomposition du raisonnement dans les trois termes essentiels qui le constituent, ne rende pas plus distincte et plus sûre la perception des rapports de convenance et de disconvenance qui les unissent ou les séparent. Amenées ainsi face à face, la majeure, la mineure, et la conséquence manifestent d'elles-mêmes leurs vrais rapports, et la seule vertu de leur énumération précise et de leur disposition régulière s'oppose à l'introduction de rapports trop chimériques, et dissipe les à peu près et les fantômes dont l'imagination remplit les intervalles du raisonnement. La rigueur de la forme se réfléchit sur l'opération de la pensée ; elle se communique à la langue du

(1) M. Abel Rémusat, *Journal des Savants*, 1826, avril, pag. 256.

raisonnement, et bientôt à la langue générale elle-même. De là, peu à peu des habitudes de sévérité et de précision qui passent dans tous les ouvrages d'esprit, et influent puissamment sur le développement de l'intelligence. Aussi, de fait, l'apparition du syllogisme régulier dans la philosophie a-t-elle été constamment le signal d'une ère nouvelle pour les méthodes et pour les sciences. Ne m'objectez pas la scolastique ; car ce qui a fait l'impuissance de la scolastique, ce n'est pas du tout l'emploi du syllogisme, c'est, dans le syllogisme, l'admission forcée de majeures artificielles inposées par l'autorité. Mais il n'en est pas moins vrai qu'entre ces majeures artificielles et les conclusions qu'elle en tirait, la scolastique a déployé une très-grande force dialectique, et qu'elle a imprimé à l'esprit humain des habitudes dont la philosophie moderne a profité. Qu'a fait la philosphie moderne? Elle a renversé les majeures de la scolastique, et à leur place elle a mis celles que lui ont fournies une libre analyse, l'observation et l'expérience. Et alors, ajoutant à ces majeures nouvelles, filles des temps nouveaux, la vigueur de raisonnement qu'avait mise dans le monde la dialectique scolastique, il en est sorti la méthode moderne, savoir, l'alliance intime de l'observation et du raisonnement. D'ailleurs, la scolastique héritait du syllogisme ; elle ne l'avait pas fait : ce n'est donc pas là, c'est en Grèce qu'il faut rechercher sa vertu propre. En Grèce, l'expérience a été pure, complète, décisive. C'est en effet avec Aristote que paraît en Grèce le syllogisme, ou plutôt la promulgation de ses lois ; et on ne peut nier que ce ne soit précisément de cette époque que date le perfectionnemént de la méthode et de la langue philosophique. Dans l'Orient, si on en croit M. Abel Rémusat, la vieille philosophie chinoise n'a pas été au delà de l'enthymème ; elle n'est pas arrivée au syllogisme régulier, et il paraît que ce n'est pas impunément que le syllogisme lui a longtemps manqué. Il n'est indigène en Orient que dans l'Inde, et il y suppose, je le répète, une culture antérieure assez forte, à laquelle il a dû encore ajouter.

Je me hâte d'arriver au troisième point que je veux vous signaler dans le Niaya, et qui conduit directement au but que je me propose.

Après avoir traité des éléments de la pensée, de la preuve, et de la figure la plus complète du raisonnement, savoir, le syllogisme régulier, le Niaya, entreprend de joindre l'exemple au précepte ; il essaye d'appliquer nos moyens de connaître aux objets à connaître ; de là douze questions qui, complétement résolues et épuisées, aboutissent à douze théories. Et quelle est la première de ces questions? A quoi s'applique d'abord, messieurs, la dialectique Niaya? En est-il ici comme dans la philosophie Sankhya de Kapila, et y trouvons-nous par exemple l'âme au dix-septième rang, et comme le résultat de la combinaison de dix-sept principes antérieurs? Non, messieurs; Colebrooke atteste que la première question qu'aborde et résout la dialectique Niaya, est celle de l'âme. Ce premier rang donné à l'âme, cette préférence est déjà d'un assez bon augure. De plus, quel est le résultat auquel aboutit la dialectique Niaya appliquée à l'âme? C'est que l'âme est distincte du corps, de ses éléments et de ses organes. Déjà, vous le voyez, nous sommes dans une tout autre philosophie que celle de Kapila. Poursuivons. « L'âme est entièrement distincte du corps ; elle est infinie dans son principe ; et en même temps qu'elle est infinie dans son principe, elle est une substance spéciale, différente dans chaque individu ; elle a des attributs spéciaux, comme la connaissance, la volonté, le désir, attributs qui ne conviennent pas à toutes les substances, et qui constituent une existence spéciale pour l'être qui les éprouve. » Voilà bien un spiritualisme avoué. Si vous continuez, vous en trouverez encore d'autres signes. Par exemple, en parlant du temps, le Niaya, tout en montrant que l'origine de l'idée du temps vient bien de la succession des événements, déclare que si les événéments se succèdent dans le temps, ils ne le constituent pas, et que le temps a un principe tout autre que la succession des événements, principe qui est un, éternel, infini. Il en est de même de l'espace. L'idée d'espace nous est bien donnée par le rapport de position des corps, mais ce rapport de position des corps, pour être l'origine et l'occasion de l'idée d'espace, n'est pas le principe de l'espace en soi. L'espace en lui-même est comme le temps, un, infini, éternel.

Il est donc clair, messieurs, que voilà du spiritualisme dans l'Inde, et jusque dans la dialectique Niaya. Mais ce n'est là qu'un spiritualisme à la fois très-incomplet et très-sage. Est-ce là le dernier mot de l'idéalisme dans l'Inde? Non ; et si je pouvais vous exposer avec quelque détail un autre système que je vous ai indiqué dans ma dernière leçon, savoir, la philosophie Védanta, vous verriez que l'idéalisme a eu dans l'Inde un développement tout aussi vaste que le sensualisme, et qu'aussitôt qu'il est devenu un système, il n'a point échappé à ce cortége de témérités et d'extravagances qui dans tout système semble attaché à la faiblesse humaine.

La philosophie Védanta est la philosophie idéaliste de l'Inde; c'est donc la plus obscure. Aussi Colebrooke a-t-il réservé cette philosophie pour le dernier sujet de ses travaux : ce dernier mémoire n'a pas paru, et j'aime mieux ne pas vous parler de la philosophie Védanta, que de vous en parler légèrement sur la foi d'auteurs qui n'ont pas l'autorité de Colebrooke. Heureusement Colebrooke, en annonçant son

futur mémoire, nous donne en quelques mots le résultat de ses recherches sur la philosophie Védanta, et ce résultat suffit à notre objet. Colebrooke déclare expressément que « la philosophie Védanta n'est pas autre chose qu'une psychologie et une métaphysique raffinée qui va jusqu'à nier l'existence de la matière. » Cette conclusion nous suffit ; elle éclaire sur tous ses antécédents ; elle nous donne presque ses procédés et ses bases. Or elle est follement idéaliste ; donc le système entier, que Colebrooke ne nous a pas fait connaître encore, doit contenir toutes les folies que trahit son dernier résultat.

Ainsi l'idéalisme dans l'Inde n'a pas été plus heureux que le sensualisme ; la philosophie de Vyasa, comme celle de Kapila, est arrivée à d'égales extravagances ; et l'Inde a possédé les deux excessifs dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque de l'histoire de la philosophie. Que ces deux dogmatismes s'y soient combattus, cela est encore attesté par Colebrooke ; cela se voit dans les nombreux commentaires du Sankhya et du Védanta, qui se font une guerre perpétuelle. De là tirez cette conséquence, qu'il doit aussi y avoir eu dans l'Inde plus ou moins de scepticisme ; car il est impossible que deux dogmatismes opposés se combattent sans s'ébranler réciproquement, et sans qu'il en résulte des doutes graves sur la parfaite solidité de l'un et de l'autre. Il y a eu en effet du scepticisme dans l'Inde. Mais remarquez, messieurs, que la philosophie de l'Inde n'est que la première époque de l'histoire de la philosophie, le début riche et puissant, mais enfin le début de l'esprit humain, et que l'esprit humain ne peut débuter par le scepticisme, mais par le dogmatisme ; par conséquent c'est le dogmatisme qui a dû prévaloir dans l'Inde, et le scepticisme n'a dû y trouver qu'une faible place. Voilà ce que dit le raisonnement ; c'est aussi ce que disent les faits.

A en croire les voyageurs modernes, c'est un spectacle déplorable que celui du scepticisme et de l'indifférence profonde où sont tombés les Pandits de l'Inde ; et quant à l'Inde antique, je trouve aussi dans les extraits de Colebrooke un certain nombre de phrases isolées qui déposent d'un scepticisme assez considérable ; mais il y a surtout un passage que je veux vous citer, passage emprunté au commentaire principal de la philosophie Sankhya et Kapila, savoir, le Karika. Voici, selon le Karika, la vérité définitive, la vérité absolue, la vérité unique : « Je ne suis pas ; ni moi, ni rien qui soit mien n'existe (1). » Voilà donc dans l'Inde le nihilisme absolu, dernier fruit du scepticisme. Toutefois, je m'empresse de vous rappeler que ce n'est là qu'une phrase du Karika ; or, des phrases isolées ne constituent pas un système, et Colebrooke ne parle d'aucune école spéciale indienne qui soit positivement et explicitement sceptique. Le scepticisme ne se retrouve que çà et là dans certaines parties de systèmes d'ailleurs dogmatiques, et particulièrement dans le Sankhya de Kapila, de sorte qu'il paraîtrait que le peu de scepticisme qui existe dans l'Inde y vient de la philosophie sensualiste. Ce point n'est pas sans intérêt à constater pour l'histoire de la formation des différents systèmes.

Mais s'il y a eu peu de scepticisme dans l'Inde, il y a eu surabondance de mysticisme. Essayons de fixer, autant qu'il est possible, l'origine de ce mysticisme pour en bien comprendre la nature. Vous vous souvenez que le Sankhya est une école de philosophie indépendante ; vous vous souvenez qu'au sein de cette vaste école est l'école particulière appelée Sankhya de Kapila, laquelle pousse l'indépendance jusqu'à l'hétérodoxie, l'hétérodoxie jusqu'à l'impiété, et qui, sensualiste dans ses bases, aboutit au fatalisme, au matérialisme, à l'athéisme, et y aboutit le sachant et y consentant. Mais le Sankhya n'a pas seulement produit la philosophie sensualiste de Kapila, il a produit beaucoup d'autres systèmes ; il a des branches nombreuses et diverses, une entre autres qui, partie du Sankhya, c'est-à-dire du tronc même de l'hétérodoxie, soit par lassitude du dogmatisme misérable du sensualisme, soit par toute autre cause, est allé se rattacher, avec le temps, à l'ancienne orthodoxie, à la philosophie Védanta, au Mimansa et aux Védas ; qui même, tombant d'un excès dans un autre, comme fait toujours l'esprit humain, issue du Sankhya, s'est ralliée à ce qu'il y a de plus mythologique dans l'Inde, aux Pouranas ; de là la philosophie Sankhya Pouranika. Cette école ne vous représente-t-elle pas, messieurs, ce moment critique du développement de l'esprit humain, où après la lutte de deux dogmatismes et l'apparition plus ou moins considérable du scepticisme, l'esprit humain, las de croire aux folies de l'idéalisme et du sensualisme, et ayant toujours besoin de croire, se rejette alors, pour croire au moins quelque chose, sous le joug de l'ancienne orthodoxie fixe et régulière ? Quoi qu'il en soit de ce doute, il est une autre école qui sort également du Sankhya, mais qui en rejette le fatalisme, le matérialisme et l'athéisme ; c'est le Sankhya de Patandjali dont je vous ai parlé la dernière fois. Puisque cette école est théiste, elle n'est plus hostile à l'ancienne orthodoxie ; mais comme elle est toujours Sankhya, si elle n'est plus impie, elle reste indépendante, elle reste dans les voies de la philosophie. Et quel est le théisme du Sankhya-Patandjali ? Sommes-nous arrivés à la véritable philosophie, à celle qui sera assez sage pour n'être pas sensualiste, et pour être encore indé-

(1) *Neither I am, nor is aught mine, nor I exist.*

pendante ? Non. Je lis dans Colebrooke que le théisme de Patandjali est un fanatisme absurde. Et si je pouvais douter de la parfaite exactitude de ce résultat, les simples titres des différentes parties du principal monument de l'école Patandjali lèveraient tous mes doutes. La philosophie Sankhya de Patandjali a pour monument une collection appelée Sankhya-Pravatchana, divisée en quatre livres. Voici les titres de ces livres tels que les donne Colebrooke : premier livre, *sur la contemplation;* second livre, *sur les moyens d'y parvenir;* troisième livre, *sur l'exercice de pouvoirs supérieurs;* quatrième livre, *sur l'extase.* Rien de plus clair, messieurs ; c'est ici le mysticisme, et le mysticisme avec ce qu'il a de meilleur, c'est-à-dire avec le théisme et l'indépendance, mais aussi avec ce qu'il a de plus extravagant, c'est-à-dire la substitution de l'extase aux procédés réguliers du raisonnement, et la prétention à des pouvoirs supérieurs.

Mais, messieurs, ici j'ai mieux que Colebrooke lui-même, savoir, un monumeut Patandjali ; je veux parler du Bhagavad-Gita.

M. Guillaume de Humboldt est le premier, je crois, qui, en 1826, dans sa profonde analyse du Bhagavad-Gita, soupçonna que ce monument pouvait bien être un monument Sankhya, et Sankhya de Patandjali. Ce simple soupçon de M. de Humboldt est aujourd'hui, du moins pour moi, une certitude ; car aujourd'hui, depuis les Mémoires de Colebrooke, nous avons entre les mains tous les systèmes de la philosophie indienne ; or le Bhagavad-Gita renferme un système philosophique qui ne s'accorde avec aucun de ceux que nous retrace Colebrooke, sinon avec le Sankhya de Patandjali ; une analyse attentive nous le démontrera.

Mais d'abord qu'est-ce que le Bhagavad-Gita ? C'est un épisode du Mahabharata, immense épopée nationale, dont le sujet est la querelle des Kourous et des Pandous, deux branches de la même famille, dont l'une, après avoir été chassée par l'autre, entreprend de rentrer dans sa patrie et d'y rétablir son autorité. Dieu est pour l'ancienne race exilée, les Pandous, et il protége leur représentant, le jeune Ardjouna ; il l'accompagne sans que celui-ci sache quel est ce Khrisna qui est avec lui sur son char, et qui lui sert presque d'écuyer. L'épisode du Bhagavad-Gita prend l'action au moment où Ardjouna arrive sur le champ de bataille où va se décider sa destinée. Avant de donner le signal du combat, Ardjouna, en contemplant les rangs ennemis, n'y trouve que des frères, des parents, des amis, auxquels il doit faire mordre la poussière pour arriver à l'empire, et à cette vue, à cette idée, il tombe dans une mélancolie profonde ; il déclare à son compagnon qu'à ce prix l'empire et l'existence même n'ont pour lui aucun charme ; car que faire de l'empire et de la vie, quand ceux avec lesquels on voudrait partager l'empire et passer sa vie ne seront plus ? Il est prêt à abandonner son entreprise. Son impassible compagnon le gourmande, et lui rappelle qu'il est Schatria, de la race des guerriers, que la guerre est son élément et son devoir, et que non-seulement, s'il recule, il perd l'empire, mais l'honneur. Ces raisons ne paraissant pas faire une très-grande impression sur l'âme d'Ardjouna, son mystérieux compagnon le prend de plus haut, et, pour le décider à se battre, lui expose un système de métaphysique. Un traité de métaphysique, avant une bataille, en dix-huit leçons, sous la forme d'un entretien entre Ardjouna et son compagnon Khrisna, tel est le Bhagavad-Gita. Ce curieux monument a été traduit en anglais, en 1785, par le célèbre indianiste Wilkins ; et cette traduction jouit de la plus haute estime. En 1787, il a été traduit de l'anglais en français par l'abbé Parraud, qui a défiguré et gâté le beau travail de Wilkins. En 1823, M. Guillaume Schlegel a publié de nouveau le texte déjà imprimé dans l'Inde, et il en a donné pour la première fois une traduction latine parfaitement littérale. C'est sur cette traduction, soigneusement confrontée avec les remarques de M. Chezy (1), que je m'appuie constamment dans l'analyse philosophique que je vais vous présenter du Bhagavad-Gita. Je le suivrai pas à pas, mais je ne le considérerai que par rapport au but qui m'importe, savoir, le développement des divers points de vue du mysticisme. J'appelle surtout votre attention sur la suite et le progrès de ces points de vue. Regardez comme l'esprit humain, par son excellence, débute toujours bien, et comment, par sa faiblesse, il dévie peu à peu de la bonne route, et s'engage dans les plus déplorables et les plus extravangantes conséquences.

Le propre de tout mysticisme est de se séparer de la science, de détourner de toute étude régulière, et d'attirer à la contemplation. Aussi le mystérieux précepteur d'Ardjouna lui parle-t-il avec dédain des connaissances qu'on peut acquérir par les livres ; il lui parle même avec légèreté des livres sacrés, des Védas. Il se moque de la loi religieuse qui recommande mille cérémonies (2), et promet des récompenses dans un autre monde ; et il attaque les subtilités théologi-

(1) *Bhagavad-Gita, id est* θεσπεσιον μελος, *sive almi Chrisnæ et Ardjunæ colloquium de rebus divinis, Bharateæ episodium, recensuit...* A.-G. Schlegel, Bonnæ, 1823. —Art. de M. Chezy, *Journal des Savants,* 1825, janvier, p. 37.

(2) Schlegel, pag. 136. *Rituum varietate abundantem... Sedem apud superum finem bonorum prædicantes...*

ques (1) auxquelles son interprétation donne naissance. Il traite d'extravagants ceux qui s'en tiennent à la lettre des Védas, et qui prétendent qu'il n'y a point de certitude ailleurs (2). Il va jusqu'à dire que les livres saints eux-mêmes, comme les autres livres, ne sont bons qu'à celui qui n'est pas capable de la véritable contemplation, et que quand on est arrivé à la contemplation, les livres saints sont tout à fait inutiles. « Autant un puits, une citerne, avec ses eaux plus ou moins stagnantes, est inutile, quand on a sous sa main une source vive, autant tous les livres sacrés sont inutiles au vrai théologien (3), » c'est-à-dire au théologien mystique et inspiré.

Voilà donc la guerre déclarée aux livres, à la théologie, à la science, à l'emploi méthodique et régulier du raisonnement, et la prescription du recueillement et de la contemplation intérieure. Tels sont en quelque sorte les prolégomènes du mysticisme : voici maintenant, en langage occidental, sa psychologie. Déjà son caractère s'y manifeste davantage.

Le Bhagavad-Gita enseigne expressément que, dans la hiérarchie des facultés humaines, l'âme est au-dessus de la sensibilité, qu'au-dessus de l'âme est l'intelligence, et qu'il y a quelque chose encore au-dessus de l'intelligence, savoir, l'être (4). Or l'être au-dessus de l'intelligence, c'est l'être sans intelligence, c'est l'être, la substance sans aucun attribut spirituel comme sans attribut sensible, puisque l'être est au-dessus de la sensibilité comme au-dessus de la pensée ; c'est donc d'abord une abstraction, car toute substance ne nous est pas plus donnée sans attribut, qu'un attribut ne nous est donné sans sujet ; ensuite une substance sans attribut essentiel est une substance qui se prête également à tous les attributs possibles, qui admet comme attribut accidentel la matière aussi bien que l'esprit, et peut servir de sujet à tous les phénomènes indistinctement. Tout ceci vous semble assez peu important peut-être. Poursuivons, et ce qui vous a semblé obscur ou indifférent en psychologie va grandir et s'éclaircir en morale. Vous avez vu d'abord comme méthode la prédominance de la contemplation sur la science ; puis dans la psychologie, la prédominance de l'être en soi sur la pensée; voyez maintenant quelle conséquence morale, directe et nécessaire, sort de ces antécédents. Si dans l'ordre intellectuel la contemplation est supérieure à l'emploi régulier de la raison, si l'être en soi est supérieur à la pensée, il suit que, dans l'ordre moral, ce qui répond le mieux à la contemplation pure et à l'état d'être en soi, savoir, l'inaction, et l'inaction absolue, devra être supérieure à l'action. Ainsi, messieurs, rien n'est moins indifférent que ce qui se passe sur les hauteurs de la métaphysique, car c'est là que sont les principes de tout le reste ; c'est de là que, par une pente cachée, mais irrésistible, dérivent dans la morale et la pratique les résultats les plus absurdes. Suivez, messieurs, la série des conséquences étranges mais forcées où conduit dans la pratique le plus ou le moins d'importance donné en psychologie à la substance en soi ou à la pensée.

Tout commence toujours bien, et le précepteur d'Ardjouna ne lui recommande pas d'abord l'inaction, ce qui choquerait le sens commun et les mâles habitudes du jeune Schatria ; mais il lui recommande d'agir avec pureté, c'est-à-dire d'agir sans rechercher les avantages de son action, d'agir par la simple considération du devoir, arrive ensuite que pourra. C'est le désintéressement, la pureté intérieure. Rien de mieux assurément ; mais la pente est glissante, car la pureté est modeste, elle doit fuir toutes les occasions de chute; et comme on n'est jamais plus sûr de ne pas mal agir qu'en n'agissant point, bientôt on va du désintéressement à l'abstinence, et de l'abstinence à l'inertie. Aussi, après avoir recommandé à Ardjouna d'agir sans considérer les résultats de l'action, bientôt Khrisna lui donne comme l'idéal de la sagesse humaine l'inaction dans l'action (5). Puisqu'il faut agir en ce monde, il faut agir au moins comme si on n'agissait pas, et cultiver surtout la vie intérieure, la vie contemplative, bien supérieure à la vie active; car les œuvres sont inférieures à la dévotion intérieure, à la foi (6).

Voilà un nouveau pas, messieurs, une nouvelle maxime : elle est très-grave ; cependant on peut l'absoudre encore. En effet, une action n'a de valeur morale, n'est bonne ou mauvaise moralement, qu'autant qu'elle est faite en vue du bien, avec la volonté et la connaissance du bien, qui de sa nature est essentiellement moral et religieux ; elle n'est bonne que par le sentiment moral, le sentiment religieux, la foi qu'on y attache. La foi est donc le principe de l'action morale ; c'est la force et la profondeur de l'une qui mesure la

(1) Schelgel, p. 137. *Quando mens tua præstigiarum ambages exsuperaverit, tunc pervenies ad ignorantiam omnium quæ de doctrina sacra disputari possunt vel disputata sunt; subtilitatum theologicarum quando incuriosa mens tua steterit maneatque in contemplatione, tunc devotio tibi obtinget.*

(2) Ibid., pag. 136. *Insipientes librorum sacrorum dictis gaudentes, nec ultra quidquam dari affirmantes.*

(3) C'est ainsi du moins que j'entends cette phrase de la traduction de Schlegel, pag. 136-137. *Quot usibus inservit puteus, aquis undique confluentibus, tot usibus præstant universi libri sacri theologo prudenti.*

(4) Schlegel, p. 142. *Sensus pollentes, sensibus pollentior animus, animo autem pollentior mens; qui vero præmente pollet, is est.*

(5) Ibid., p. 144. *Qui in opere otium cernit et in otio opus, is sapit inter mortales.*

(6) Ibid., p. 137. *Longe inferiora sunt opera devotione mentis.*

bonté de l'autre ; elle lui est donc supérieure. Dans ce sens, et avec les réserves nécessaires il ne serait pas absurde de dire que la foi est supérieure aux œuvres. Mais le mysticisme ne s'arrête pas là ; il élève tellement la foi au-dessus des œuvres, qu'il avilit les œuvres et en inspire le dédain.

« En ce monde, le véritable dévot dédaigne toute action. » Quoi ! toute action, les bonnes comme les mauvaises, la vertu véritable comme la fausse ! Oui, messieurs, en ce monde le vrai dévot dédaigne toutes les actions, les bonnes aussi bien que les mauvaises (1). Nous voilà donc arrivés au mépris des œuvres. Une fois là, la pente est rapide vers toutes les folies, et les folies les plus perverses. De l'indifférence des œuvres et du prix absolu de la foi sort ce principe que, pour être clair et bref, je mets encore ici en langage de l'occident : La foi sans les œuvres sanctifie et béatifie l'âme. Premier principe ; en voici un second qui sort du premier : La foi sanctifie et béatifie sans les œuvres. Eh bien ! quand la foi est entière, elle sanctifie et béatifie, non plus seulement sans les œuvres, mais malgré les œuvres ; et si la foi est tout, si Dieu ne tient compte que de la foi, et dédaigne toute action, il suit que les actions bonnes lui sont aussi indifférentes que les mauvaises, et que les mauvaises mêmes, si elles sont faites avec mépris pour elles, lui sont tout aussi indifférentes que les bonnes, et qu'enfin avec la foi on peut arriver à la sainteté et à la béatitude, malgré le péché. Je n'invente pas, je traduis. Écoutez Khrisna : « Celui qui a la foi à la science, et celui qui a la science et la foi atteint, par cela seul, à la tranquillité suprême (2)... » « Celui qui a déposé le fardeau de l'action dans le sein de la dévotion, et qui a tranché tout doute avec la science, celui-là n'est plus retenu dans les liens des œuvres (3). » Fusses-tu chargé de péchés, tu pourras passer l'abîme dans la barque de la sagesse. Sache, Ardjouna, que comme le feu naturel réduit le bois en cendres, ainsi le feu de la vraie sagesse consume toute action (4). » « Je suis le même pour tous les êtres ; nul n'est digne de mon amour ou de ma haine ; mais ceux qui me servent sont en moi comme je suis en eux. Le plus criminel, s'il me sert sans partage, est purifié et sanctifié par là (5). »

Il ne manque à tout ceci qu'une dernière conséquence, savoir, le dogme de la prédestination, destructif de toute liberté et de toute moralité. Il est dans le Bhagavad-Gita : « Le présomptueux se croit l'auteur de ses actions ; mais toutes ses actions viennent de la force et de l'enchaînement nécessaire des choses (6). » Un sort irrésistible, bon ou mauvais, fait naître les uns pour le bien, les autres pour le mal. Ce sort bon ou mauvais est appelé dans le Bhagavad-Gita, mot pour mot, *sors divina* et *sors dæmoniaca* (7). Tous les hommes naissent sous l'empire de l'une ou de l'autre de ces deux destinées. Non-seulement on est destiné d'avance au bien et au mal, mais on est destiné d'avance à l'erreur ou à la vérité, mais on est destiné d'avance à la mauvaise philosophie ou à la bonne ; et dans le Bhagavad-Gita, Khrisna, c'est-à-dire Dieu, fait une véritable tirade contre les mauvais philosophes qui s'écartent de la contemplation, entrent dans l'action, et aboutissent au matérialisme et à l'athéisme : il les place parmi les hommes qui naissent sous la mauvaise destinée (8). On pense bien que le bonheur et le malhenr sont arrêtés d'avance, aussi bien que la vertu et le vice, l'erreur et la vérité ; mais comme tout ceci n'est qu'une loterie, et qu'on n'est jamais sûr, avec les meilleures intentions du monde, d'avoir reçu un bon billet, Ardjouna frémit (et en effet le moment était grave, on allait livrer bataille) ; il regarde avec effroi son singulier interlocuteur, qui, d'un regard puissant et serein, le rassure en lui disant : « Rassure-toi, Pandous, car tu es né sous la bonne destinée (9). »

Le résultat de cette théorie morale est donc un absolu quiétisme, une complète indifférence, le renoncement à l'action et à la vie ordinaire, et l'immobilité dans la contemplation. « Délivré de tout souci de l'action, le vrai dévot reste tranquillement assis dans la ville à neuf portes (le corps), sans remuer lui-même et sans remuer les autres (10). » Il se recueille en soi, « comme une tortue qui se retire en elle-même (11) ; » il est « comme une lampe solitaire qui

(1) Schlegel, p. 137. *Mente devotus in hoc ævo utraque dimittit, bene et male facta.*

(2) Ibid., p. 145. *Qui fidem habet, adipiscitur scientiam ; huic intentus... ad summam tranquillitatem pervenit.*

(3) Schlegel, p. 146. *Eum qui in devotione opera sua deposuit, qui scientia dubitationem discidit, spiritalem, non constringunt vinculis opera.*

(4) Ibid., p. 145. *Si vel maxime omnibus peccatis sis contaminatus, universalis scientiæ saltu tamen infernum trajicies ; deinde ut ligna accensus ignis in cinerem vertit, ô Ardjuna, pariter scientiæ ignis omnia opera in cinerem vertit.*

(5) Ibid., p. 160. *Æquabilis ego erga omnia animantia ; nemo mihi est vel invisus vel carus ; at me qui colunt religiose, insunt mihi et ego iis insum. Si vel admodum facinorosus me colit cultu non aliorsum distracto, is probus est æstimandus, is utique recte compositus.*

(6) Schlegel, p. 141. *Naturæ qualitatibus peraguntur omni modo opera ; sui fiducia qui fallitur, eorum seipsum auctorem esse arbitratur.*

(7) Ibid., p. 178-179.

(8) Ibid., p. 179. *Passim.*

(9) Ibid., p. 179. *Noli mœrere ! divina sorte natus tu es, ô Panduida.*

(10) Ibid., p. 147. *Cunctis operibus animo dimissis commode sedet temperans mortalis in urbe novem portis instructa, neque ipse agens nec agendi auctor.*

(11) Ibid., p. 138. *Siculi testudo.*

brûle paisiblement à l'abri de toute agitation de l'air (1); » « ce qui est la nuit pour les autres est la veille du sage, et la veille des autres est sa nuit (2). »

Telle est la vraie sagesse, la vraie dévotion, la vraie sainteté, c'est-à-dire l'*Ioga*; et comme cette parfaite sagesse est le but du Sankhya de Patandjali, on appelle ce système Ioga, et Iog celui qui le pratique. Le véritable Iog est aussi Mouni et Sanniassi, c'est-à-dire solitaire. Parmi les attributs de la sagesse (les Gnan) est le parfait détachement de toute affection pour quoi que ce soit, pour sa femme et pour ses enfants : il n'est pas même question de patrie. L'Iog est indifférent à tout. « Le brahme plein de sagesse et de vertu, le bœuf, l'éléphant, le chien et l'homme, tout est égal au sage (3). » En effet, quel est le seul exercice du sage? la contemplation, la contemplation de Dieu. Et quel est ce Dieu? Nous l'avons vu, l'abstraction de l'être. Or l'abstraction de l'être, sans attribut fixe, se réalise tout aussi bien dans un chien que dans un homme; car il y a de l'être dans tout, comme a dit Leibnitz, et il y en a tout aussi bien dans une motte de terre que dans l'âme du dernier des Brutus. L'indifférence de l'Iog est donc très-conséquente; il ne cherche que Dieu, mais il le trouve également en tout. Seulement pour le contempler dans toutes choses, abstraction faite de ce qui n'est pas lui, ce n'est que la substance des choses qu'il faut chercher, l'être pur; et comme le but de la contemplation est de s'unir à Dieu, le moyen d'arriver à cette union est de lui ressembler le plus possible, c'est-à-dire de se réduire soi-même à l'être pur, par l'abolition de toute pensée, de tout acte intérieur; car la moindre pensée, le moindre acte détruirait l'unité en la divisant, modifierait et altérerait la substance absolue. Or cet état d'absorption artificielle de l'âme en elle-même, cette suppression de toute modification interne et externe, et par conséquent de la conscience, et par conséquent de la mémoire, c'est l'extase. L'extase est la fin de la contemplation. C'est là le but auquel tend l'Iog : il aspire à s'anéantir dans Dieu (4). Or il y a des moyens, et même des moyens physiques d'arriver à l'extase. Je ne veux pas entrer ici dans toutes les prescriptions qui sont dans le Bhagavad-Gita; je vous signale seulement la dernière qui est de retenir même son souffle (5), de peur d'arriver à la conscience de soi, et de se contenter de prononcer : Je me trompe; de murmurer le mot : Je me trompe encore, le simple monosyllabe mystique qui représente l'idée même de Dieu.

L'interlocuteur d'Ardjouna, après l'avoir ainsi préparé, et avoir développé en lui la vue intérieure et le sens de la contemplation divine, rejette enfin les voiles qui l'entouraient, et alors ce n'est plus un écuyer, un compagnon, un ami, c'est Dieu lui-même qui se révèle au héros Ardjouna. Or puisque Dieu est l'être en soi sans attribut fixe, il suit qu'il est en tout, et que tout est en lui, qu'il est tout, et que tout est lui, et qu'il a mille et mille formes; il les révèle à Ardjouna. Il se montre successivement à lui comme créateur, il se montre comme conservateur, il se montre comme destructeur, il se montre comme esprit, il se montre comme matière; il se manifeste dans les plus grandes choses et dans les plus petites, dans les plus saintes et dans les plus vulgaires. De là dans le Bhagavad-Gita une énumération dithyrambique des qualités de Dieu, par lui-même, énumération qui se déroule presque sans fin avec le grandiose naïf de la poésie orientale, et dont la longueur, la monotonie à la fois et la variété ne produisent d'abord qu'un admirable effet poétique, mais qui, bien étudiées, trahissent le principe philosophique du Bhagavad-Gita. Khrisna, pour dire tout ce qu'il est, est bien obligé d'être long, car il est toutes choses. Cependant, il faut bien qu'il choisisse, et je choisirai moi-même.

« Je suis l'auteur de la création et de la dissolution de l'univers (6). Il n'y a aucune chose plus grande que moi, Ardjouna, et toutes dépendent de moi, comme les perles du cordon qui les retient. Je suis la vapeur dans l'eau, la lumière dans le soleil et dans la lune, l'invocation dans les Védas, le son dans l'air, l'énergie masculine dans l'homme, le doux parfum dans la terre, l'éclat dans la flamme, la vie dans les animaux, le zèle dans le zélé, la semence éternelle de toute la nature; je suis la sagesse du sage, la puissance du puissant, la gloire de celui qui a de la gloire... Dans les êtres animés, je suis l'amour chaste (7)...

« Je suis le père (8) de ce monde, et j'en suis la mère, le grand-père et le tuteur; je suis la doctrine secrète, l'expiation, le saint monosyllabe, les trois livres des Védas; je suis le guide, le nourricier, le maître, le témoin, le domicile, l'asile, l'ami;... je

(4) Schlegel, p. 150. *Sicuti lucerna citra venti impetum posita, haud vacillat.* La traduction française est de M. Chezy.

(5) Ibid., p. 138 *Quæ nox est cunctis animantibus, hanc pervigilat abstinens, qua vigilant animantes, hæc est nox verum intuentis anachoretæ.*

(1) Ibid., p. 147. *In brachmane doctrina et modestia prædito, in bove, in elephante, tunc etiam in cane atque homine qui canina carne vescitur, sapientes idem cernunt.*

(1) Ibid., p. 148. *Devotus ad extinctionem in numine pervenit.*

(2) Schlegel, p. 149. *Devotus... in regione pura figens sibi sedem stabilem... ibi animo in unum intento, coercitis cogitationibus sensibus actibusque... æquabiliter corpus, caput cervicemque sustinens, firmus, intuens nasi sui apicem...*

(1) J'ai revu et corrigé la traduction française de Perraud sur la traduction latine de Guillaume Schlegel, p. 153.

(1) D'après Wilkins et M. Chezy (*ibid.*), contre Schlegel.

(2) Schlegel, p. 159.

suis la source de la chaleur, et celle de la pluie ; j'ai dans ma main l'ambroisie et la mort ; je suis l'être et le néant. »

« Je (1) suis le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. Parmi les dieux, je suis Vischnou, et le soleil parmi les astres... Parmi les livres sacrés, je suis le livre des cantiques... Dans le corps je suis l'âme, et dans l'âme l'intelligence... Je suis Mérou parmi les montagnes; parmi les prêtres, je suis leur chef; parmi les guerriers, je suis Skanda, et parmi les mers l'Océan... Je suis le monosyllabe parmi les mots ; parmi les adorations, je suis l'adoration silencieuse ; et parmi les choses immobiles, la montagne Himalaya. De tous les arbres, je suis le figuier sacré...; Kapila parmi les sages... (suit une énumération qu'il suffit d'indiquer, parmi les chevaux...; parmi les éléphants...; parmi les rochers...; parmi les serpents...; parmi les poissons... ; parmi les oiseaux...) ; et parmi les rivières, je suis le Gange...; de toutes les sciences, je suis celle qui enseigne à régler l'esprit, et dans l'orateur, je suis l'éloquence. Parmi les lettres, je suis A, et parmi les mots composés je suis le lien. Je suis le temps éternel; je suis le conservateur dont la face est tournée de tous côtés ; je suis la mort qui engloutit tout ; je suis le germe de ceux qui ne sont point encore. Parmi les choses féminines, je suis la fortune, la renommée, l'éloquence, la mémoire, la prudence, la vaillance, la patience ; parmi les hymnes, je suis le grand hymne, et parmi les mesures harmonieuses, je suis la première (2). Parmi les mois, je suis le Dorcadocephalion, et parmi les saisons, le printemps ; parmi les divertissements, je suis le jeu ; parmi les choses illustres, je suis la gloire, je suis la victoire, je suis l'industrie, je suis la force. Dans la race des Vrischnidas, je suis Vasudeva, et parmi les Pandous, le brave Ardjouna (son propre interlocuteur); parmi les anachorètes, Vyasa, et parmi les poëtes Usanasa. Dans les conducteurs, je suis la baguette ; dans les ambitieux, la prudence ; dans le secret, le silence ; dans les savants, la science. Quelle que soit la nature d'une chose, je la suis, et il n'y a rien d'animé ou d'inanimé qui soit sans moi. Mes divines vertus sont inépuisables, et ce que je viens de te dire n'est que pour t'en donner une idée. Il n'y a rien de beau, d'heureux et de bon qui ne soit une partie de ma gloire. Enfin (3) qu'est-il besoin, ô Ardjouna, d'accumuler tant de preuves de ma puissance? un seul atome émané de moi a produit l'univers, et je suis encore moi tout entier. »

« Je ne puis être vu tel que tu viens de me voir par le secours des Védas, par les mortifications, par les sacrifices, par les aumônes (4). »

« Mets ta confiance en moi seul ; sois humble d'esprit, et renonce au fruit des actions. La science est supérieure à la pratique, et la contemplation est supérieure à la science (5). »

« ... Celui-là d'entre mes serviteurs est surtout chéri de moi, dont le cœur est l'ami de toute la nature;... que les hommes ne craignent point, et qui ne craint point les hommes. J'aime encore celui qui est sans espérance, et qui a renoncé à toute entreprise humaine. Celui-là est également digne de mon amour, qui ne se réjouit et ne s'afflige de rien, qui ne désire aucune chose, qui est content de tout, qui, parce qu'il est mon serviteur, s'inquiète peu et de la bonne et de la mauvaise fortune. Enfin celui-là est mon serviteur bien-aimé, qui est le même envers son ennemi et envers son ami, dans la gloire et dans l'opprobre, dans le chaud et dans le froid, dans la peine et dans le plaisir, qui est insouciant de tous les événements de la vie, pour qui la louange et le blâme sont indifférents, qui parle peu, qui se complaît dans tout ce qui arrive, qui n'a point de maison à lui, et qui me sert d'un amour inébranlable. »

Tel est le Bhagavad-Gita, monument du plus haut prix, et qui renferme tout le mysticisme indien. Mais non, messieurs, il ne le renferme pas tout entier, car il n'en renferme pas toutes les extravagances. Vous ne les connaissez pas toutes encore. Il est une conséquence du mysticisme dont ne parle pas le Bhagavad-Gita, et à laquelle pourtant est incontestablement arrivé le Sankhya de Patandjali, je veux parler des pouvoirs supérieurs qui remplissent le troisième livre du Pravatchana. La dévotion ou Ioguisme consiste, nous l'avons vu, à préférer la contemplation à la science, l'inaction à l'action, la foi aux œuvres, à se fier dans la prédestination, à ne chercher dans toutes choses que Dieu, et en même temps à voir Dieu en toutes choses, dans les moindres comme dans les plus grandes, dans la matière comme dans l'esprit ; enfin à tendre à l'union la plus intime avec Dieu par l'extase. Maintenant, la récompense de cette science nouvelle que donne la contemplation extatique, c'est l'exemption de toutes les conditions ordinaires de l'existence, c'est l'élévation de l'humanité à un degré plus haut dans l'échelle des êtres, c'est une puissance supérieure. « Cette puissance, dit Colebrooke, auquel je reviens ici, consiste à pouvoir prendre toutes les formes, une forme si petite, si subtile, qu'on puisse traverser tous les autres corps; ou à pouvoir prendre une taille gigan-

(1) Schlegel, p. 162.
(2) Texte obscur.
(3) Cette dernière phrase est de M. Chezy (*ibid.*), Perraud, d'après Wilkins : « J'ai fait cet univers avec une portion de moi-même, et il existe encore. » Schlegel : *Stabilito ego hoc universo singula mei portione, requievi.*
(4) Schlegel, p. 169.
(5) Ibid., p. 170.



tesque, à s'élever jusqu'au disque du soleil, à toucher la lune du bout du doigt, à plonger et à voir dans l'intérieur de la terre et dans l'intérieur de l'eau. La puissance consiste à changer le cours de la nature, et à agir sur les choses inanimées comme sur les choses animées. » En un mot, c'est la magie. La magie est sans doute un produit naturel de l'imagination indienne, et elle se retrouve dans beaucoup d'autres sectes religieuses et philosophiques de l'Inde; mais elle domine dans le Sankhya de Patandjali, elle est propre à l'Ioguisme; et c'est pourquoi, dans tous les drames, dans tous les contes populaires où se trouvent des sorciers, tous les sorciers sont des Ioguistes.

Tel a été le myscicisme indou. Il clôt tous les systèmes de l'Inde, il ferme le cercle de ce grand mouvement philosophique, dont les différents degrés sont occupés par les différents points de vue de l'intelligence humaine. Je me suis arrêté quelque temps à la philosophie indienne, parce qu'elle vous était, je crois, inconnue, et parce qu'il était de la plus haute importance de bien reconnaître quels ont été, à leur première apparition sur la scène de la philosophie, les quatre systèmes dont nous devons étudier en détail le dernier et le plus riche développement.

SEPTIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Philosophie en Grèce. — Commencements de sensualisme et d'idéalisme dans l'école ionienne et dans l'école pythagoricienne, dans l'école d'Élée et dans l'école atomistique. — Commencements de scepticisme dans les sophistes. — Renouvellement et constitution de la philosophie grecque. Socrate. — Cynisme, cyrénaïsme, mégarisme. — Idéalisme de Platon. — Sensualisme d'Aristote.

Messieurs,

Je vous ai montré le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme dans l'Inde, à leur première apparition dans l'histoire. Je me propose aujourd'hui de vous les montrer à leur seconde apparition, c'est-à-dire en Grèce. Ici, messieurs, nous avons un grand avantage; la Grèce a une chronologie certaine, et les systèmes philosophiques s'y succèdent dans un ordre tout aussi rigoureusement déterminé que les autres phénomènes de la civilisation grecque. Si donc, faute de dates positives, j'ai dû attacher moins d'importance à l'ordre un peu hypothétique dans lequel je vous ai présenté les différents systèmes indous, qu'à ces systèmes eux-mêmes; ici, au contraire, j'appellerai surtout votre attention sur l'ordre des systèmes, parce que cet ordre est parfaitement fixé, et parce qu'il renferme et peut nous révéler le secret de la formation relative de ces systèmes, c'est-à-dire le secret même du développement de l'esprit humain dans la philosophie.

Aussi haut que vous remontez dans l'histoire de la Grèce, sans vous enfoncer dans des origines hypothétiques, vous trouvez, autochthone ou venue d'ailleurs à telle ou à telle époque, une population une sans doute, mais composée de tribus différentes; vous y trouvez une même langue, une dans ses racines et dans ses formes générales, mais riche de plusieurs dialectes importants; enfin vous y trouvez une même religion qui présente de grands caractères communs, mais qui se divise dans une foule de cultes locaux qui s'ignorent presque les uns les autres, et qui n'ont point en Grèce de centre et d'organisation générale. Ces cultes ont des ministres qu'une haute vénération environne; mais ces ministres ne forment pas un corps, un sacerdoce compacte. Ces cultes, ces ministres se fondent sur des traditions sacrées; mais ces traditions ne sont point déposées dans un livre, dans un livre révélé, qui soit là, toujours et partout, pour rappeler l'autorité des dogmes consacrés à quiconque serait tenté de s'en écarter. Il n'y a point eu de Védas en Grèce, et cette circonstance, qui n'en est pas une et qui tient au caractère général et à toute la destinée de la civilisation grecque, a été une des raisons les plus puissantes de la rapidité du développement de l'esprit de recherche indépendante. Aussi l'époque qui, dans la Grèce, représenterait à peu près le règne des Védas dans l'Inde, est très-courte; on l'aperçoit à peine dans l'histoire, et elle fait place très-promptement à une seconde époque qui, par ses rapports de ressemblance et de différence avec la première, c'est-à-dire la domination de la pure religion, pourrait s'appeler l'époque théologique, et représente en Grèce l'école Mimansa dans l'Inde. A la tête de cette époque est Orphée (1), *le théologien*. Orphée, messieurs, est le fondateur des mystères. Si un voile épais nous dérobe encore le fond des mystères, du moins savons-nous très-bien deux choses qui sont tout dans la question qui nous intéresse. 1° La base des mystères devait être la religion ordinaire; car les mystères ont été institués par des prêtres, et ils avaient lieu d'abord dans l'intérieur des temples. 2° En même temps il est impossible que dans les mystères on ne fît que répéter la légende; car il implique qu'on fasse une espèce de société secrète, avec des conditions sévères d'admission, pour y dire précisément les mêmes choses qui se diraient chaque

(1) 'Ο θεόλογος.

jour publiquement. Il faut donc que les mystères aient renfermé quelque chose de plus, ou une exposition plus régulière, ou déjà même une explication quelconque, physique ou morale, de la tradition et des mythes populaires. Les mystères ouvrent en Grèce l'époque de la théologie, et celle-ci insensiblement prépare et amène celle de la philosophie. Or il est à remarquer que c'est précisément alors que commence à s'éclaircir et à se fixer la chronologie grecque ; et nous savons, messieurs, avec une parfaite exactitude la date précise de la naissance de la philosophie en Grèce. Elle est née six cents ans avant notre ère, quelques années de plus ou de moins ; et elle s'est prolongée six cents ans après notre ère. Elle a donc eu douze siècles d'existence, douze siècles de développement régulier, pendant lesquels elle a produit avec une fécondité admirable une infinité de systèmes différents dont les rapports chronologiques, parfaitement déterminés, nous permettent d'embrasser et de suivre ce vaste mouvement dans ses commencements, son progrès et sa fin.

Un caractère commun domine les commencements de la philosophie grecque ; et remarquez bien ce caractère, parce qu'il vous révèle celui de toute philosophie naissante. Les systèmes philosophiques qui remplissent les deux premiers siècles de la philosophie grecque, depuis six cents ans jusqu'à quatre cents ans avant l'ère chrétienne, ont tous cela de commun, qu'en général ils se rapportent plus au monde et à la nature qu'à l'homme et à la société. La pensée, dans le premier essai de ses forces, au lieu de se replier sur elle-même, est entraînée au dehors ; le premier objet qui la sollicite est ce monde qui l'environne, et dont elle ne sait pas encore se bien distinguer. La philosophie grecque, à son début, a été une philosophie de la nature. Or, dans ces étroites limites, il y a encore deux points de vue possibles ; il y a deux manières de considérer ce seul et unique objet. Quand on considère la nature, on peut être frappé de deux choses, ou des phénomènes en eux-mêmes, ou de leurs rapports. Or les phénomènes eux-mêmes tombent sous les sens ; ils sont visibles, tangibles, etc. ; nous ne les connaissons qu'à la condition de les avoir vus, touchés, sentis. Mais les rapports des phénomènes sensibles, vous ne les touchez pas, vous ne les voyez pas, vous ne les sentez pas ; vous les concevez. Que la philosophie de la nature s'applique surtout à l'étude des phénomènes, et la voilà sur la route du sensualisme et de la pure physique. Au contraire, qu'elle néglige les termes et s'arrête à leurs rapports, la voilà sur la route de l'abstraction mathématique et de l'idéalisme. De là, avec le temps, deux écoles, qui toutes deux seront des écoles de philosophie naturelle, mais dont l'une sera particulièrement une école de sensualisme et de physiciens, et l'autre une école d'idéalisme et de géomètres ; je veux parler de l'école ionienne et de l'école pythagoricienne.

Je ne veux pas nier, messieurs, que Thalès (1), le fondateur de l'école ionienne, n'ait eu quelques connaissances mathématiques et astronomiques (2) ; mais sa principale étude a été la physique. Le phénomène avec lequel il expliquait tous les autres, était l'eau ; et on dispute encore pour savoir s'il admettait l'intervention d'un principe supérieur qui de l'eau eût tiré toutes choses (3). Mais s'il y a peu de mathématiques, d'astronomie et de théisme dans Thalès, il y en a beaucoup moins dans Anaximandre (4), et il n'y en a pas du tout dans Anaximène et dans Héraclite. Il semble bien qu'Anaximandre ne sortait point de la nature, et que c'est elle seulement qui, prise dans sa totalité infinie, lui paraissait Dieu (5). Thalès l'avait constituée tout entière avec le principe de l'eau ; Anaximène (6), ainsi que plus tard Diogène d'Apollonie, employa l'air, principe un peu plus raffiné ; et le dernier représentant de l'école ionienne, Héraclite (7), prit un principe plus subtil encore, mais toujours matériel, le feu. Or le feu anime et détruit toutes choses ; il est essentiellement le mouvement ; le mouvement, c'est la variété ; d'où la théorie que tout change, passe, se métamorphose sans cesse (8), et que le caractère commun de tous les phénomènes du monde est une contradiction perpétuelle (9), une guerre, mais une guerre constituée ; car la variété et la contradiction ont aussi leurs lois qui sont les lois mêmes de ce monde, lois fatales et irrésistibles (10).

Dans l'école ionienne, l'âme de l'homme joue un assez faible rôle ; vous pensez bien qu'elle n'est pas spirituelle dans un système où le principe premier n'est pas spirituel lui-même ; elle est tantôt une modification de l'air, tantôt une modification du feu : c'est le matérialisme à son enfance. Le fatalisme est évident dans Héraclite, et toute l'école est tellement occupée du monde qu'elle ne s'élève pas au delà : c'est le seul dieu de l'école ionienne.

Elle se prolonge et se développe dans une autre école qui en est en quelque sorte l'appendice néces-

(1) De Milet, floriss. vers 600 avant J.-C.

(2) Hérodote, I, 74 ; Pline, *Hist. nat.*, XXXVI, I.

(3) Aristote n'en dit rien, *Metaph.*, I, 3. Cicéron seul attribue à Thalès ce qu'il ne faut peut-être attribuer qu'à Anaxagore, *De nat. Deor.*, I, 10. *Q. Ac.*, II, 37.

(4) De Milet, élève de Thalès, encore un peu astronome, Diogène, II, 2 ; Cicéron, *de Divinat.*, I, 50.

(5) Τὸ ἄπειρον τὸ θεῖον, Arist., *Phys.*, III, 4.

(6) Aussi de Milet, élève d'Anaximandre, floriss. vers 557 avant J.-C.

(7) D'Éphèse, environ 500 ans avant J.-C.

(8) Ῥοή, Platon, *Cratyle*.

(9) Ἐναντιότης.

(10) Εἱμαρμένη.

saire, l'école de Leucippe et de Démocrite. Ici ce sont les atomes qui produisent le monde, atomes dont le mouvement est un attribut essentiel, de telle sorte que, par eux-mêmes, ils entrent en action, et forment tous les corps et le monde, en se combinant entre eux, suivant certaines lois qui leur sont inhérentes (1). Vous voyez que c'est un système tout aussi fataliste et encore plus positivement matérialiste que celui d'Héraclite. L'âme est une collection d'atomes ronds et ignés, d'où résultent le mouvement et la pensée (2). Voici maintenant la théorie de la connaissance humaine, suivant ce système. Les corps composés d'atomes sont continuellement en mouvement, et par conséquent en perpétuelle émission de quelques-uns de leurs atomes. Ces émanations des corps extérieurs en sont des images, εἴδωλα : c'est pour la première fois, je crois, que ce mot paraît dans la langue de la philosophie, où il doit jouer un si grand rôle. Ces images, en contact avec les organes, produisent la sensation, αἴσθησις; et cette sensation produit la pensée, νόησις. De là, comme vous pensez bien, une morale dont la seule règle est la prudence, et l'unique but le bien-être par l'égalité d'humeur, εὐεστώ (3). De Dieu, pas un mot; pour l'école ionienne, dans son second développement comme dans son premier, il n'y a pas d'autre dieu que le monde; le panthéisme est propre à cette école. Qu'est-ce en effet, messieurs, que le panthéisme? La conception du tout, τὸ πᾶν, c'est-à-dire du monde, comme unique objet de la pensée, comme l'unique existence, comme se suffisant à lui-même et s'expliquant par lui-même, c'est-à-dire comme Dieu. Toute philosophie naissante est une philosophie de la nature, et incline au panthéisme; mais le sensualisme ionien y tombait nécessairement. Il ne considère que le monde, ne lui cherche qu'un principe matériel, en tire l'intelligence de l'homme, fait de l'âme un air ou un atome igné, et nie ou néglige tout le reste; il aboutit au panthéisme, c'est-à-dire à l'athéisme.

Nous allons voir, messieurs, un tout autre ensemble d'idées sortir d'un point de départ contraire. A peu près contemporain de Thalès et d'Anaximandre, Pythagore (4), au lieu de s'arrêter aux phénomènes en eux-mêmes, ne considère que leur rapport : ce rapport est abstrait; ce rapport n'est perceptible que par la pensée; de là une tendance contraire à la tendance ionienne, de là une tout autre école. Le caractère éminent de l'école italique, c'est d'être mathématique et astronomique, et en même temps idéaliste; car les mathématiques sont fondées sur l'abstraction, et il y a une alliance intime entre les mathématiques et l'idéalisme. Aussi la liste des pythagoriciens est précisément celle des grands mathématiciens et des grands astronomes en Grèce : d'abord Archytas et Philolaüs, plus tard Hipparque et Ptolémée. L'école pythagoricienne est tellement mathématique, qu'on l'a souvent désignée par le seul nom d'école mathématique. Elle s'occupait particulièrement d'arithmétique, de géométrie, d'astronomie et de musique, toutes études qui élèvent l'esprit au-dessus de la sphère des objets sensibles. De là l'idéalisme mathématique qui constitue toutes les parties du système pythagoricien.

La physique ionienne regardait les rapports des phénomènes comme de simples modifications de ces phénomènes, elle fondait l'abstrait sur le concret; au contraire, la physique italienne néglige les phénomènes eux-mêmes pour leurs rapports, qu'elle formule en un rapport numérique sur lequel elle fonde les phénomènes eux-mêmes, fondant ainsi le concret sur l'abstrait. Les phénomènes de la nature ne sont pour elle que des imitations des nombres (1). Ces nombres sont des principes actifs, des causes (2). Les dix nombres fondamentaux contiennent tout le système du monde : de là le système astronomique décadaire; et comme le nombre dix a sa racine dans l'unité, ces dix grands corps tournent autour d'un centre qui représente l'unité. Le centre du système du monde, selon l'apparence, les sens et l'école d'Ionie, est la terre; le centre du système du monde, selon la raison, l'abstraction et l'école italienne, c'est le soleil. Or, comme le soleil représente l'unité, et que l'unité, quoique principe actif, est immobile, le soleil est immobile. Les lois du mouvement des dix grands corps autour du soleil constituent la musique des sphères; le monde entier est un tout, arrangé harmonieusement, κόσμος, et il a depuis gardé ce beau nom. Voilà donc une physique toute mathématique (1). La psychologie pythagoricienne a le même caractère. Qu'est-ce que l'âme, selon les Pythagoriciens? Un nombre, un nombre qui se meut lui-même (2). Or, l'âme, en tant que nombre, a pour racine l'unité, c'est-à-dire Dieu; Dieu, en tant qu'unité, est la perfection; et l'imperfection consiste à s'écarter de l'unité : le perfectionnement consiste donc à aller sans cesse de l'imperfection au type de la perfection, c'est-à-dire de la variété à l'unité. Le bien est donc l'unité, le mal est la diversité; le retour au bien

(1) Ἀνάγκη, Arist., *De gen., et corr.*, I 7. *Physic.*, IV, 3.

(2) Arist, *De anim.*, I, 2.

(3) Cicer., *De finib.*, V, 8, 29.

(4) Né à Samos, mais s'établit à Crotone, en Italie.

(5) Μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν, Arist., *Métaphys.*, I, 3, 5, 6, XII, 6, 8.

(6) Αἰτίαι, Arist., *ibid.*, I, 3.

(7) Voyez pour tout ceci l'excellente dissertation de Boeck, *De verâ indole astronomiæ Philolaicæ*, Heidelb., 1810; et son écrit intitulé *Philolaos*. Berlin, 1819.

(8) Arist., *De anim.*, I, 2, ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν, κινοῦν δὲ ἑαυτόν.

c'est le retour à l'unité (1); et par conséquent la loi, la règle de toute morale, c'est la ressemblance de l'homme à Dieu (2), c'est-à-dire le retour du nombre à sa racine, à l'unité, et la vertu est une harmonie (3). De là la politique pythagoricienne. Elle est fondée sur un rapport, celui d'égalité, qui donne comme principe social la loi du talion; et la justice est un nombre carré (4). C'est, si vous voulez, la gloire de cette école d'avoir introduit la morale dans la politique, mais c'est son tort d'avoir voulu réduire la politique à la morale, et d'avoir fait par là de la cité une espèce de couvent. La réputation de leur politique, car ici tout monument positif nous manque, est d'avoir penché fortement vers l'aristocratie. Cette aristocratie était toute morale, je le crois, mais enfin c'était une aristocratie, et d'autant plus redoutable qu'elle pesait sur les créatures humaines de tout le poids de l'idée sacrée de la vertu.

Il est clair, messieurs, que voilà une école idéaliste constituée. Mais vous n'êtes pas arrivés au dernier développement de cette école; on n'y arrive qu'avec l'école d'Élée. Ce que l'école atomistique est à l'école ionienne, l'école d'Élée l'est à l'école pythagoricienne; elle en est la conséquence extrême. Pythagore avait signalé l'harmonie qui règne dans le monde et y manifeste l'unité de son éternel principe. Xénophane, frappé de cette idée de l'harmonie du monde, commence déjà à tenir plus de compte de l'unité que de la variété, comme élément de la composition des choses, et il tient assez mal la balance entre l'unité qu'avaient signalée les pythagoriciens, et la variété que Pythagore n'avait pas niée, et qu'Héraclite et les Ioniens avaient seule considérée. Bientôt Parménide, qui succède à Xénophane, se préoccupe tellement, à l'exemple de son maître, de l'idée de l'unité, que sans nier peut-être l'idée de la variété, il la néglige entièrement. Zénon va plus loin; il ne néglige pas l'idée de la variété, il la nie, par conséquent il nie l'idée du mouvement, par conséquent l'existence du monde (5); et alors vous avez en face l'une de l'autre deux écoles qui, toutes deux placées sur la base exclusive, l'une du témoignage des sens, l'autre de l'abstraction rationnelle, ne reconnaissant que l'unité sans variété ou la variété sans unité, aboutissent à la négation de la matière et du monde, ou à celle de la pensée libre et de Dieu, à un panthéisme insuffisant et à un théisme chimérique, et se livrent les mêmes combats que nous avons vus dans l'Inde s'engager entre l'école Védanta et l'école du Sankhya de Kapila.

Même lutte, messieurs, même résultat. L'école d'Élée, avec sa subtile dialectique, confond aisément l'empirisme ionien, et le pousse à la contradiction et à l'absurde, en lui prouvant que, soit dans le monde extérieur, soit dans la conscience, la variété n'est possible et n'est concevable qu'à la condition de l'unité. Et en même temps le bon sens de l'empirisme ionien fait aisément justice de l'unité éléatique qui, existant seule, sans aucun dualisme, et par conséquent sans pensée, car toute pensée suppose au moins la dualité du sujet et de l'objet, exclut toute pensée, toute conception, même d'elle, et se réduit à une existence absolue semblable au néant de l'existence. De là, messieurs, un grand décri des deux écoles. Quelques esprits supérieurs dans les deux partis, comme Empédocle et Anaxagore, arrivant au milieu de cette lutte, essayent en vain de la terminer en empruntant quelque chose à l'un et à l'autre système. L'Ionien Anaxagore (6) ajoute à la physique ionienne l'idée pythagoricienne d'un esprit indépendant du monde, qui tire de sa propre essence le principe de son activité spontanée (7), et qui, dans son rapport avec le monde, y est la cause première du mouvement (8). Empédocle (9), au contraire, issu de l'école pythagoricienne, y ajoute quelques éléments ioniens, et le goût des recherches physiques. Il conserve les deux mondes de Parménide, le monde intelligible et le monde sensible (10). Mais pour la théorie de l'âme il se rapproche des Ioniens; pour lui l'âme est un composé d'éléments (11), tandis que, dans l'école pythagoricienne, c'était un nombre. Enfin, comme Héraclite, il considère le feu comme le principal agent de la nature (12).

Mais au lieu de tenter ces combinaisons laborieuses, il était plus naturel de conclure de cette lutte, qui dura près d'un siècle, qu'il n'y a rien de certain dans l'un et l'autre système, et qu'en général il ne peut y avoir rien de certain. Si la sensibilité est la mesure de toutes choses, comme on le dit dans l'école ionienne, il s'ensuit que rien n'est certain, attendu que pour les sens tout est variable, tout est dans une métamorphose perpétuelle, et que, selon les circonstances ou l'état de la sensibilité, ce qui paraissait vrai hier paraît faux aujourd'hui, au même titre et avec la même autorité.

(1) Ἄνοδος. — (2) Ὁμολογίαρὸςτθεῖον.

(3) Aristot., *Mor. Nicom.*, I, 6. Diog. VIII, 33, την δὲ ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι.

(4) Arist., *Mor. Nicom.*, I, I. Τὸ ἀντιπεπόνθος. — Ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.

(5) Pour toute l'école d'Élée, voyez dans les *Nouveaux Fragments* pour servir à l'histoire de la philosophie ancienne. les deux morceaux sur Xénophane et Zénon d'Élée. Paris, année 1828.

(6) De Clazomène, maître et ami de Périclès, vers 456.

(7) Νοῦς αὐτόκρατης.

(8) Ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Arist., *Metaphysic.*, I, 3. (Édit. Brandis, p. 14.) *Phys.*, I, 4, VIII, I. *De anim.*, I, I. Diog. II, 6.

(9) D'Agrigente, vers 460.

(10) Κόσμος αἰσθητὸς, κόσμος νοητός. *Fragm.*, éd. Am. Peyron, p. 27.

(11) Arist. *De anim.*, I, 2.

(12) Arist., *Metaph.*, I, 4. (Éd. Brandis, p. 14.)

Et si, selon l'école d'Élée, on admet l'unité seule sans aucune variété, il est clair que tout est dans tout, que tout se ressemble, et qu'on peut dire de la même chose qu'elle est vraie et fausse tout ensemble : et de même pour le bien et le mal, et pour toutes choses. Vous voyez que je veux parler des sophistes ; en effet, c'était un scepticisme frivole, mais un scepticisme universel qui faisait le fond de leur enseignement. Et il est à remarquer que les sophistes venaient également de toutes les écoles. Gorgias était de Léontium en Sicile, et disciple d'Empédocle le pythagoricien ; Prodicus de Céos et Euthydème de Chio avaient aussi étudié dans la grande Grèce ; Protagoras d'Abdère était un disciple de Démocrite, et Diagoras de Mélos avait été, dit-on, son affranchi. Le résultat de ce mouvement sceptique (1) fut d'exciter le goût de l'instruction, d'éveiller le sentiment de la critique, de prémunir contre les folies de l'un et l'autre dogmatisme, et de rendre nécessaires des recherches nouvelles, mieux dirigées et plus approfondies.

Mais tout cela n'est, messieurs, que l'enfance de la philosophie en Grèce ; ce sont des préludes heureux et hardis, mais ce ne sont que des préludes. Ils honorent le génie grec, mais ils trahissent son inexpérience. Ils pouvaient suffire à de petites colonies ; mais quand l'invasion médique eut fait refluer les colonies sur le continent grec, quand les sophistes, se répandant sur toute sa surface, eurent porté partout la connaissance des systèmes ioniens et italiques, et quand en les faisant connaître ils les eurent attaqués et décriés, alors il se forma, quatre siècles avant l'ère chrétienne, au sein de la Grèce proprement dite, dans Athènes qui en était alors comme la capitale, un nouvel esprit philosophique qui, s'appuyant d'abord sur les systèmes antérieurs, les surpassa bientôt, et commença un nouveau mouvement, tout autrement ferme et régulier que le précédent, et qui est la philosophie grecque par excellence.

La philosophie grecque avait été d'abord une philosophie de la nature ; arrivée à sa maturité, elle change de caractère et de direction, et elle devient, c'est ici un progrès sur lequel j'appelle votre attention, une philosophie morale, sociale, humaine. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a que l'homme pour objet ; loin de là, elle tend, comme elle le doit toujours, à la connaissance du système universel des choses, mais elle y tend en partant d'un point fixe, la connaissance de la nature humaine. C'est Socrate qui ouvre cette nouvelle ère, et qui en représente le caractère en sa personne ; j'ajoute qu'il ne représente que ce caractère général. Socrate, comme on l'a dit, a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, en ce sens qu'il l'a détournée des hypothèses physiques et astronomiques, matérialistes et idéalistes de l'école ionienne et de l'école italienne, et qu'il l'a ramenée à l'étude de la pensée humaine, non pas comme borne, mais comme point de départ de toute saine philosophie. Le γνῶθι σεαυτόν, qui n'avait été jusque-là qu'un sage précepte, devint une méthode philosophique. C'est assez pour la gloire de Socrate, d'avoir mis dans le monde une méthode, et d'en avoir fait quelques applications heureuses à la morale et à la théodicée.

Voilà donc, en termes modernes, la psychologie posée comme la base de toute ontologie légitime. Il semble, au premier coup d'œil, qu'une direction si sage va préserver l'esprit humain des illusions des systèmes exclusifs, et qu'au moins faudra-t-il attendre quelque temps pour retrouver des folies idéalistes ou sensualistes. Pas du tout, messieurs ; sous les yeux mêmes de Socrate, s'élèvent deux systèmes qui se vantent de venir de lui et qui en viennent en effet, et qui déjà tombent l'un dans un rigorisme outré, l'autre dans un relâchement excessif. Je veux parler de la philosophie morale d'Antisthène (2) ou du cynisme, et de celle d'Aristippe ou du cyrénaïsme. Enfin, comme en dérision de la sagesse socratique, Euclide (3) de Mégare emprunte à la dialectique de Socrate, mêlée aux traditions éléatiques, le fondement d'une école éristique qui dégénère bientôt en une école de scepticisme.

Mais laissons là ce début insignifiant de la philosophie socratique. C'est dans Platon et dans Aristote qu'il en faut rechercher le grand et vrai développement. Quel caractère a-t-elle donc pris entre les mains de ces deux grands hommes ? A quel résultat ont abouti les recherches savamment dirigées des deux plus beaux génies du plus grand siècle de la philosophie grecque ? Encore au sensualisme et à l'idéalisme.

Je commence par protester, messieurs, contre le caractère exclusif en sens contraire que les amis et les ennemis de Platon et d'Aristote ont imputé à leur philosophie, pour l'élever ou pour la rabaisser. Platon et Aristote diffèrent sans doute, mais pas autant qu'on l'a prétendu. Ces deux excellents génies, aussi sages et aussi rigoureux l'un que l'autre, quoique avec un caractère différent, ont su élever les deux grands systèmes de la philosophie dogmatique à leur plus haute puissance, et en même temps les retenir dans les limites de la sobriété et de la tempérance socratique. Platon ni Aristote ne sont point tombés dans les extravagances de l'idéalisme et du sensualisme ; mais il

(1) Pour les sophistes, voyez les *Dialogues de Platon*, Aristote, *De Sophistic. Elench.*, et Sextus, *Pyrrhon. Hyp*.

(2) Tous deux flor. vers 380.

(3) Flor. vers 400.



faut convenir qu'ils pourraient y conduire ceux qui s'engageraient sur leurs traces, avec un sens moins droit et moins ferme. Jugez-en, messieurs.

Platon (1) est un élève de Socrate ; il est pénétré de sa méthode ; par conséquent il débute par la psychologie. En appliquant la réflexion à la conscience, il y rencontre des phénomènes très-divers, dont les uns ne sont là qu'à la condition de certains autres, lesquels sont comme le fond immuable de toute connaissance ; savoir, ces notions d'unité, de substance, de temps, d'espace, etc., que je vous ai déjà tant de fois énumérées, et qui ont pour caractère la nécessité et la généralité. Platon ne nie pas les notions particulières, variables et mobiles qui entrent dans la connaissance humaine et lui servent de matière accidentelle, mais il en distingue les notions générales sans lesquelles il n'y a pas de connaissance ; il les abstrait des autres et s'y attache, comme à la base même de la pensée, et par conséquent comme à l'élément qu'il importe de bien reconnaître, comme au véritable objet des méditations du philosophe. De plus, toute saine dialectique se fonde sur la définition. Or la définition de l'objet le plus particulier ne peut avoir lieu qu'à une condition, savoir la supposition d'une idée générale, à laquelle vous rapportiez l'objet à définir et qui lui donne son nom de genre. *Omnis definitio fit per genus et differentiam*. Ainsi vous ne pensez qu'à l'aide de notions générales ; vous ne démontrez, vous ne définissez qu'à l'aide de notions générales : les notions générales sont les principes de vos jugements et de vos définitions. Or ces notions ne sont point explicables par les notions particulières, puisque celles-ci seraient inconcevables sans elles. Elles ne viennent donc pas des sens, qui sont la source du particulier et du variable ; elles appartiennent à l'esprit lui-même, à la raison, dont elles sont les objets propres, εἴδη. Mais en même temps que la raison les conçoit, elle reconnaît qu'elle ne les constitue pas ; elle reconnaît, par exemple, qu'elle ne constitue pas le bien et le beau, dont elle a la notion, εἶδος. Elle ne peut même rien changer à la notion qu'elle en a ; elle peut l'analyser, mais non la détruire, ni la faire. Voilà donc les notions générales qui, d'un côté, sont dans la raison humaine comme objets, et qui, de l'autre, considérées en elles-mêmes, sont essentiellement indépendantes de la raison même qui les conçoit. Prises sous le point de vue de leur indépendance, les notions générales, εἴδη, s'appellent εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά (2), c'est-à-dire idées en elles-mêmes. Et il ne faut pas croire, comme on l'a dit, qu'alors Platon leur donne une existence substantielle ; quand elles ne sont pas des objets de pure conception pour la raison humaine, elles sont les attributs de la raison divine : c'est là qu'elles existent substantiellement, et non pas dans la raison humaine, où elles apparaissent mêlées à la pluralité des notions sensibles et particulières. Ce que la raison humaine est relativement à la raison divine, λόγος θεῖος, qui est son principe, les εἴδη, pures conceptions de la raison humaine, le sont relativement aux εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά, attributs fixes de la raison divine. Comme notre raison n'est qu'un reflet de la raison divine, ainsi nos notions générales ne sont que des reflets des *idées* prises en elles-mêmes ; celles-ci sont les types de toutes choses, types éternels comme le Dieu qu'ils manifestent, παραδείγματα. Mais en apparaissant, soit dans la raison de l'homme comme notions générales, soit dans la nature comme lois générales, par leur mélange inévitable avec les choses ou les notions particulières, elles ne sont plus que des copies d'elles-mêmes, ὁμοιώματα. C'est de ces copies qu'il faut partir pour s'élever à leurs modèles suprêmes et à leur substance, savoir Dieu. C'est là ce que Platon recommande sans cesse. Il y a du divin dans le monde et dans l'âme, savoir, l'élément général de toutes choses, mêlé à l'infinie variété des phénomènes particuliers et sensibles, τὰ πολλά, τὸ ἄπειρον. Au lieu de s'enfoncer et de se perdre dans l'étude de cette diversité insignifiante, celle, par exemple, des phénomènes physiques, il faut rechercher leurs lois générales, et de ces lois s'élever à leur éternel auteur. Au lieu de rechercher dans l'âme les rapports des idées générales entre elles et avec les notions sensibles qui y sont mêlées, il faut partir de ces idées générales pour s'élever à leurs modeles incorruptibles, εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά, et par là à la raison divine, λόγος θεῖος. Or, on ne le peut qu'en séparant du sensible, du variable, du contingent, les idées générales, et en s'y attachant, comme à ce qui est véritablement τὸ ὄντως ὄν, tandis que le particulier n'est qu'un phénomène, une pure apparence, μὴ ὄν. L'abstraction, voilà donc le procédé, l'instrument de toute bonne philosophie : c'est aussi le procédé qui caractérise le génie de Platon et sa philosophie. De là, messieurs, tout ce qu'il y a de vrai et de sublime, et j'allais dire aussi ce qu'il y a d'un peu chimérique dans la philosophie platonicienne. De là son esthétique, de là sa morale, de là sa politique, et d'abord de là son goût décidé pour les mathématiques.

Platon avait écrit, dit-on, sur la porte de son école : Nul n'entre ici qui n'est géomètre. Et vous concevez, en effet, combien l'habitude mathématique de ne considérer dans les quantités et les grandeurs que leurs propriétés essentielles, était une préparation

(1) Né 430 ans avant J.-C.

(2) Voyez, dans les *Fragments* pour servir à l'étude de la philosophie ancienne, une note sur la langue de la théorie des idées.



heureuse à l'abstraction platonicienne. Lui-même était un géomètre éminent, un excellent astronome. Avec les pythagoriciens, il considérait la terre comme tournant autour du soleil, et le soleil comme le centre du monde, comme immobile. Toutes les autres parties de sa philosophie sont empreintes du même esprit et dirigées vers le même but qui est de rapporter sans cesse le particulier au général, l'apparent au réel, le monde sensible, changeant et mobile à celui des idées où se trouve la vérité éternelle. Ainsi, en esthétique, dans un bel objet, il sépare sévèrement la matière du beau qui est apparente, visible, tangible, sensible enfin, de la beauté elle-même qui ne tombe pas sous nos sens, qui n'est pas une image, mais une idée ; et c'est à cette beauté idéale, αὔτο τὸ καλον, qu'il rapporte l'amour, l'amour véritable, celui de l'âme, abandonnant la matière même de la beauté, son phénomène externe, son objet visible au phénomène correspondant de l'amour sensible. Telle est la théorie de la beauté idéale, et de l'amour platonique (1). En morale, la loi des actions est la conformité de l'action à la raison de l'homme pourvue de l'idée du bien (2). Mais cette idée du bien à laquelle doit se rapporter notre action, se rapporte elle-même au bien absolu, à Dieu. Aussi, sur les hauteurs de la morale platonicienne, cette première maxime que donne l'analyse de la conscience : La loi de toute action est le rapport de cette action à la raison, est-elle remplacée par cette autre maxime tout autrement générale : La loi morale est le rapport de l'homme à Dieu ; la vertu est l'effort de l'humanité pour atteindre à la ressemblance avec son auteur, ὁμοίωσις θέω (3). Comme l'esthétique de Platon est toute métaphysique et sa morale toute religieuse, ainsi sa politique est toute morale. Lisez le *Gorgias* (4), et vous verrez avec quelle sévérité il traite Thémistocle et Périclès, pour s'être occupés de la prospérité extérieure de l'État, au lieu de songer seulement à sa force morale, à la vertu des citoyens. Sa constante manière est de rattacher toute chose et toute science à son principe le plus élevé, à l'idée qui la domine.

Enfin, si vous considérez dans Platon ses vues historiques, vous trouverez qu'il est plein de vénération pour le passé. En politique, quoique libéral, il incline plus vers Sparte que vers Athènes, et il a sous les yeux la législation de Minos et de Lycurgue plutôt que celle de Solon. En philosophie, il est impitoyable envers Démocrite et Protagoras ; il combat, il est vrai, l'école d'Élée dans les conséquences absurdes qu'elle a tirées de l'école pythagoricienne, mais il professe pour celle-ci la plus haute admiration ; il l'imite, et il en reproduit plus d'une fois avec complaisance les principes et même le langage. Son *Système du monde* est tout pythagoricien. Sa *Théorie des idées* est presque la théorie des nombres de Pythagore : sans doute elle la surpasse infiniment ; car si les nombres sont plus intellectuels que les éléments, les idées le sont encore plus que les nombres ; elles substituent dans l'esprit de l'homme la logique à l'arithmétique, et dans Dieu des attributs spirituels et moraux à des puissances géométriques (5) ; elle la surpasse, dis-je, mais elle en vient ; c'est un progrès immense, mais c'est une imitation manifeste. Indépendant comme un élève de Socrate, vous verrez toujours Platon usant librement des traditions religieuses, mais vous le verrez toujours mettre avec soin sa philosophie en rapport avec ces traditions (6). Quant à la forme de ses ouvrages, ce n'est plus sans doute la poésie des pythagoriciens et des éléates ; déjà il écrit en prose, mais il n'écrit pas des traités didactiques ; il écrit des dialogues, et sa prose est constamment pénétrée d'un souffle poétique. Le style de Platon est très-simple, comme tout style du temps de Périclès ; mais dans cette simplicité attique domine le sublime, tempéré par la grâce. En résumé, le procédé constant de Platon est l'abstraction, et le caractère constant de cette abstraction est une tendance idéale. L'idéal, c'est un mot que Platon a mis dans le monde ; et le nom est resté attaché à sa manière comme à son système. Ce système est, dans ses bases et dans ses procédés, un système idéaliste. La gloire de Platon, je le répète, est de l'avoir élevé si haut, et d'avoir su le retenir quelque temps sur la pente qui emporte tout idéalisme à l'extravagance.

La même gloire dans un autre genre n'a pas manqué à Aristote. Platon se sert de l'analyse psychologique et logique pour tirer du sein de la connaissance humaine un élément qui ne vient pas des sens. Cet élément trouvé, il s'en sert comme d'un point de départ et d'un point d'appui pour s'élancer au delà du monde visible : les idées générales dans l'esprit, τὰ ἔιδη, le conduisent aux idées absolues, τὰ ἔιδη αὔτα καθ'ἄυτα, et celles-ci à Dieu, leur sujet. Au contraire, Aristote, tout en reconnaissant avec Platon qu'il y a dans l'esprit des idées qu'on ne peut expliquer par l'expérience sensible, au lieu de partir de ces idées pour s'élever

(1) Voyez le *Banquet*, t. VI, et le *Phédon*, t. I de ma traduction, et les *Fragments*.

(2) *Républ.*, IX.

(3) Voyez le *Timée* et le *Théétète*, t. 2.

(4) Tome 3.

(5) Voyez dans les *Fragments* les *antécédents du Phèdre ;* et en général pour les rapports et les différences de Platon et de Pythagore, voyez tout ce morceau, et l'*examen d'un passage pythagoricien du Ménon*.

(6) Voyez le *Phédon* et l'argument, t. Ier ; le *Gorgias* et l'argument vers la fin, t. III.

par l'abstraction à leur source invisible, s'attache à les suivre dans la réalité et dans ce monde. Là est toute la différence entre Platon et Aristote. Elle est faible au point de départ; mais le point de départ passé, elle leur ouvre une carrière toute différente. L'un semble aspirer à sortir du monde, l'autre s'y enfonce; il le reconnaît comme l'œuvre d'un dieu et plein de ce dieu, mais par cela même, il s'y renferme, et l'étudie sous toutes ses formes et dans tous ses grands phénomènes; il étudie la nature comme l'humanité, l'esprit comme la matière, les arts comme les sciences. De là la métaphysique et l'histoire naturelle, la logique et la physique, la poétique, la rhétorique et la grammaire avec la morale et la politique. Platon est le génie de l'abstraction, Aristote, celui de la classification. Le premier a plus d'élévation, le second plus d'étendue.

Il n'est pas aussi vrai, messieurs, qu'il plaît à certaines personnes de le répéter, qu'Aristote tire toutes les connaissances humaines d'une seule source, l'expérience sensible. Aristote distingue soigneusement trois classes de vérités : 1° les vérités qu'on obtient par la démonstration, les vérités déduites; 2° les vérités générales qui sont les bases de toute démonstration, et qui viennent de la raison même; 3° les vérités particulières qui viennent de l'expérience sensible (1). Comme Platon, il part de la distinction du particulier et de l'universel. « L'expérience sensible, dit-il, donne ce qui est ici, là, maintenant, de telle ou de telle manière, mais il est impossible qu'elle donne ce qui est partout et toujours (2). » Les vérités rationnelles, bases du raisonnement, les vérités premières, les principes ne se prouvent pas; ils entraînent immédiatement notre assentiment, notre foi; il ne faut pas rechercher leurs fondements; ils reposent sur eux-mêmes (3). »

De là, les catégories d'Aristote : elles sont au nombre de dix, et constituent les éléments même de l'esprit humain; c'est la théorie des idées développée et régularisée. Platon s'était contenté de discerner l'élément de la généralité dans l'esprit humain; et il s'en était servi comme de point de départ. Aristote examine cet élément, et le réduit lui-même à ses éléments essentiels. Il y a plus; non-seulement Aristote a donné une liste complète des catégories; il a même essayé de les classer régulièrement; du moins il faut remarquer qu'il a posé comme la première des catégories celle de l'être (4).

Platon s'était surtout occupé de dialectique. Il excelle dans la polémique contre toute vue particulière; le but de cette polémique est de montrer l'inconsistance des notions particulières, et de conduire aux idées, base de toute certitude et de toute science; Platon est essentiellement réfutatif. Aristote, au contraire, est moins dialecticien que logicien. Il ne réfute pas, il démontre; ou du moins la réfutation ne joue chez lui qu'un rôle secondaire dans la démonstration, tandis que dans Platon la réfutation est la démonstration tout entière. Aussi l'un procède par le dialogue si propre à la réfutation, et voilà son but dogmatique; l'autre commence par l'établir, et y marche ouvertement par la dissertation régulière et la grande voie de la démonstration. Platon se sert davantage de l'induction; Aristote de la déduction : aussi en a-t-il perfectionné l'instrument, en donnant le premier les lois du syllogisme régulier.

J'ajoute qu'Aristote reconnaît une cause première à l'univers, une cause qui commence le mouvement sans y tomber (5); et ce n'est pas une cause physique, c'est une intelligence (6), et même une intelligence bienheureuse, et bienheureuse par elle-même (7).

Cependant je ne veux point affirmer qu'Aristote ait toujours tenu la balance si ferme entre l'idéalisme et le sensualisme, qu'il n'ait point incliné d'un côté plus que de l'autre. Une tendance sensualiste y est souvent incontestable.

Ainsi remarquez, messieurs, qu'Aristote est très-peu mathématicien, très-peu géomètre et astronome; il est physicien, et il est surtout naturaliste et grand naturaliste. Je n'ai pas besoin de vous rappeler l'*Histoire des animaux* qui fait encore aujourd'hui l'admiration de la science moderne. En physique, peut-être a-t-il fait tourner le soleil autour de la terre, ainsi que l'école ionienne. Selon lui, le mouvement est éternel, ainsi que le monde (8).

Relativement à l'âme, il reconnaît avec Platon qu'elle est essentiellement distincte du corps, mais il déclare en même temps qu'elle en est inséparable (9); et en se prononçant pour l'immortalité du principe intellectuel, on peut douter qu'il lui accorde l'immor-

(1) *Metaphys* I, 1.

(2) *Analyt. Poster.*, I, 31. Αἰσθάνεσθαι ἀναγκαῖον τόδε τε καὶ τόδε καὶ νῦν· τόδε κάθολον καὶ ἐπὶ ωᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν, οὐ γὰρ ᾀεὶ ἦν κάθολον· τὸ γὰρ ᾀεὶ καὶ πανταχόθεν — κάθολου φάμεν εἶναι.

(3) *Topic.* I, 1. Ἐστὶ γὰρ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα, μὴ δι' ἑτέρων, ἀλλὰ δι' ἑαυτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν· οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἑκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ'ἑαυτὴν εἶναι πιστήν.

(4) *Categor.*, 4.

(5) *Physic.*; VIII, 5. Τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον.

(6) *Physic.*, II, 5. Ἀνάγκη πρότερον Νοῦν αἴτιον καὶ φύσιν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ πάντος.

(7) *Polit.*, VII, 1. Εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος δι' οὐδὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν αγαθῶν, ἀλλὰ δι' αὑτόν αὐτός.

(8) *De cœlo*, I, 12.

(9) *De anim.*, I, 1 et 4. Μήτε ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμα τι ἡ ψυχὴ, σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι.

talité avec la permanence de la mémoire et de la conscience (1).

Son esthétique est à moitié empirique ; l'art n'y est que l'imitation de la nature. De là, la théorie célèbre opposée à celle du beau idéal du platonisme (2).

En morale, le sage Aristote s'est bien gardé de rappeler tellement l'homme à son auteur et à un autre monde, qu'il l'ait découragé des occupations de celui-ci et des œuvres propres à l'homme. Il ne s'élève pas aussi vivement que Platon contre les passions ; il ne veut pas les détruire, il veut seulement les régler. Il a raison ; mais comment les règle-t-il ? Qu'est-ce que la vertu, selon lui ? L'équilibre entre les passions (3), le juste milieu, le *ne quid nimis,* rien de trop, la mesure. Mais remarquez que si cette philosophie morale est plus active, tandis que celle de Platon est plus contemplative, elle a aussi l'inconvénient d'être arbitraire. Car qui déterminera cette juste mesure qu'il faut garder dans la passion ? Quelle est la règle, la formule qui prescrira la dose convenable en laquelle on doit mêler la colère et la douceur, la vivacité et la paresse, pour en tirer la vertu ? La loi d'Aristote est bonne ; mais elle en suppose une autre plus élevée et plus fixe.

En politique, Aristote avait écrit deux ouvrages, dont l'un est tout à fait le type de celui de Montesquieu. Le même homme qui avait soumis à une analyse sévère les différents éléments de l'organisation des animaux, et ceux de la pensée humaine dans toutes ses grandes applications, ce même homme avait recherché les éléments de tous les gouvernements connus jusqu'à lui, grecs et étrangers ; il avait décrit les formes de tous ces gouvernements, et, sans incliner ni vers l'un ni vers l'autre, avec l'impassible sang-froid qui le caractérise, il les avait rappelés à leurs lois les plus générales. C'était un véritable Esprit des lois. Il a péri (4). L'ouvrage politique qui nous reste d'Aristote, et encore n'est-il arrivé jusqu'à nous que bien imparfait, est une théorie politique proprement dite. Le principe de l'État est l'utilité, selon Aristote. Nous voilà bien loin de la politique de Platon. Le principe de l'utilité a sa vérité sans doute, mais il n'est pas toute la vérité ; il peut égarer, et il a égaré Aristote. Le vrai principe de l'État c'est la justice ; or la justice est toujours utile, et la réciproque est généralement vraie ; mais en intervertissant les termes, en mettant l'utilité pour principe au lieu de la justice, la plus petite erreur sur l'utile, l'utile si difficile à calculer, précipite dans d'innombrables injustices. Ainsi Aristote rencontre sur son chemin la grande question politique de l'antiquité, celle de l'esclavage ; et appliquant mal le principe de l'utilité, il la résout en faveur de l'esclavage ; il y aura donc des hommes destinés à l'esclavage, d'autres à la liberté et à la tyrannie ; les uns doivent commander, les autres obéir, et pour leur plus grand avantage : Aristote le dit expressément (5). Il y a plus, il va jusqu'à réclamer la tyrannie, toujours dans l'intérêt général. Sans doute il est des cas où il faut savoir remettre les lois entre les mains d'un homme de génie né pour commander ; mais, selon Aristote, il y a des mortels qui sont rois de droit naturel, et au nom de l'intérêt de tous. Son roi naturel ressemble si fort à Alexandre, qu'il n'est pas impossible que le maître ait ici pensé à son héroïque écolier ; mais je crois plutôt que c'était une conséquence de la rigueur de son esprit, et du principe d'utilité qui divise d'abord la société en esclaves et en maîtres, puis dans ceux-ci en prend un pour gouverner tous les autres et forcer les passions de fléchir sous le joug des lois (6). La politique de Platon est républicaine, mais aristocratique ; celle d'Aristote est plus monarchique ; elle a peur du désordre plus que de la tyrannie.

Enfin, dans ses vues historiques, Aristote ne vante jamais le passé ; il est assez sévère pour les pythagoriciens, et favorable aux Ioniens et à Démocrite. Dans tous ses ouvrages, nul emploi des formes mythologiques, jamais un appel, jamais une allusion favorable aux religions et à la mythologie (7). Son indépendance ressemble au mépris ou à une absolue indifférence. Il ne faut pas oublier qu'il a créé la prose philosophique ; car autant l'idéal domine dans le style de Platon, autant la rigueur domine dans celui d'Aristote. Mais comme on reproche à Platon, dans quelques endroits, un peu de luxe poétique, on peut aussi reprocher à Aristote un peu de sécheresse. Si l'un abuse de l'abstraction et de la généralisation, l'autre abuse de l'analyse, de ce talent de décomposition à l'infini qui, s'exerçant à la fois sur les idées et sur leurs signes (car Aristote avait très-bien vu leur influence) (8), aboutit quelquefois à une subtilité excessive et réduit tout méthodiquement en une poussière imperceptible ; tandis que Platon, alors même qu'il s'égare dans les cieux, est toujours entouré de brillants nuages.

Tels sont, messieurs, grossièrement mais fidèlement représentés, les deux grands génies, ou plutôt les

(1) *De anim.*, II, 2-6 ; III, 2, seq. Tennemann affirme qu'il la lui refuse.

(2) Voyez la *Poétique* et la *Rhétorique*.

(3) *Mor. Nic.*, II, 6. Ἀυτὴ (ἠθικὴ) γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον.

(4) Diog., V, 5. Voyez la collection qu'a donnée Neumann des fragments qui en subsistent. Heidelb. 1827.

(5) *Polit.*, I, 3, 5, 6. Καὶ ὅτι εἰσὶν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι, οἱ δὲ ἐλεύθεροι... ὧν συμφέρει τῷ μὲν δουλεύειν, τῷ δὲ δεσποτίζειν.

(6) *Polit.*, III, 13.

(7) Simplic. Ad Aristot. *Categor.*, cap. 1, p. 2. Οὐ μὴν οὐδὲ μύθοις, οὐδὲ συμβολικοῖς αἰνίγμασιν, ὡς τῶν πρὸ αὐτοῦ τινές, Ἀριστοτέλης ἐχρήσατο.

(8) Voyez son *Traité sur le langage*, περὶ ἑρμηνείας.



deux grands systèmes que produisit presque en même temps la philosophie grecque dans ses plus beaux jours, dans ses jours de vigueur, de maturité et de sagesse. Or, ces deux systèmes renferment déjà, nous l'avons vu, le sensualisme et l'idéalisme dans des limites raisonnables. Dans la prochaine réunion, nous suivrons leur développement, et nous verrons les conséquences que le temps s'est chargé de tirer de leurs principes.

HUITIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

L'école platonicienne et l'école péripatéticienne inclinent de plus en plus à l'idéalisme et au sensualisme.—L'épicurisme et le stoïcisme bien plus encore.—Lutte des deux systèmes. Scepticisme.—Première école sceptique, née de l'idéalisme; nouvelle Académie. — Seconde école sceptique, née du sensualisme : Ænésidème et Sextus.— Retour du besoin de savoir et de croire : mysticisme. — École d'Alexandrie. Sa théodicée. Sa psychologie. — Extase. — Théurgie. — Fin de la philosophie grecque.

Messieurs,

Vous avez vu dans la dernière leçon Platon et Aristote, presque au sortir des mains de Socrate, encore tout pénétrés de son esprit et de sa méthode, diviser d'abord la philosophie grecque en deux grands systèmes, qui, bien que retenus en de sages limites par le génie plein de bon sens de ces deux grands hommes, inclinent pourtant vers l'idéalisme et vers le sensualisme, et se rapportent davantage, l'un à l'école ionienne, l'autre à l'école pythagoricienne. Une analyse, rapide sans doute, mais exacte, a dû vous en convaincre ; mais si cette analyse ne suffisait pas à notre conviction, vous pouvez consulter un dialectitien bien autrement sûr que moi, le temps, l'histoire qui sait tirer infailliblement des principes qu'on lui confie les conséquences qu'ils recèlent, et qui éclaire ces principes de la lumière de leurs conséquences. Je vous ai dit que le système d'Aristote se rapportait davantage au sensualisme ionien, et le système de Platon à l'idéalisme pythagoricien. Interrogeons les faits et l'histoire. Qu'a fait des principes de Platon l'école platonicienne? Qu'a fait des principes d'Aristote l'école péripatéticienne?

Messieurs, après la mort de Platon, cinq hommes (1) soutiennent à l'Académie la philosophie platonicienne avec talent et avec fidélité. Cette fidélité est ici précieuse à constater (2). Eh bien! quel caractère a pris le platonisme entre les mains de ces disciples si fidèles à leur maître, et surtout du plus illustre, Xénocrate? Je lis dans Aristote (3) que Xénocrate définit l'âme un nombre qui se meut lui-même. C'est une maxime pythagoricienne. On voit encore, par un passage de Stobée (4), que Xénocrate ramena dans la philosophie la langue de la théologie astronomique des pythagoriciens. Il paraît qu'il avait aussi singulièrement exagéré la psychologie platonicienne ; car Cicéron déclare que Xénocrate séparait tellement l'âme du corps, qu'il était difficile de dire ce qu'il en faisait (5). Enfin, en morale, ce même Cicéron nous apprend (6) que Xénocrate exagérait la vertu et déprimait tout le reste. Voilà donc l'académie devenue presque ouvertement idéaliste et pythagoricienne. Voyons ce qu'est devenue de son côté l'école d'Aristote.

Au premier coup d'œil que je jette sur la liste des platoniciens et des péripatéticiens (7), je suis frappé de trouver surtout des moralistes parmi les platoniciens, et au contraire des physiciens parmi les péripatéticiens. Ainsi Théophraste a laissé un nom dans l'histoire naturelle, et Straton de Lampsaque était appelé *le physicien*. Voyons donc ce que ces physiciens ont fait du péripatétisme. Théophraste, selon Cicéron (8), attribue le caractère de divinité tantôt à l'intelligence, ce qui est la pure doctrine d'Aristote, mais tantôt aussi au ciel et à tout le système astrono-

(1) Speusippe, Xénocrate, Polémon, Cratès et Crantor.

(2) Cicéron, *Academ. Quæst.*, I, 9. *Speusippus et Xenocrates qui primi Platonis rationem auctoritatemque susceperunt, et post hos Polemon et Crates unàque Crantor in Academiâ congregati diligenter ea quæ à superioribus acceperant, tuebantur.*

(3) Arist., *De anim.*, I, 2. Ξενοκράτης τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος. Cicéron dit à peu près la même chose, *Tusc.*, I, 10.

(4) Stobée, *Eclog. Phys.*, p. 62. Ξενοκράτης.... τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεούς, τὴν μὲν ὡς ἄῤῥενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός, τὴν δὲ ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ πάντος... θεῖον δὲ εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεοὺς καὶ ἑτέρους ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους.

(5) Cicéron, *Academ.*, I, 11. *Expertem... corporis animam.* — *Academ.*, II, 39. *Mentem quoque sine ullo corpore, quod intelligi quale sit vix potest.*

(6) *Tusc.*, V, 18. *Exaggerabat virtutem, extenuabat cætera et abjiciebat.*

(7) On a vu plus haut celle des platoniciens; voici celle des péripatéticiens: Théophraste, Eudème, Dicéarque, Aristoxène, Héraclide, Straton, Démétrius de Phalère, Lycon, Hiéronyme, Ariston, Critolaus, Diodore de Tyr.

(8) Cicéron, *De Nat. Deor.*, I. *Modò... menti divinum tribuit principatum, modo cœlo, tunc autem et signis sideribusque cœlestibus.*

mique. En morale, ce même Théophraste dont vous avez encore un ouvrage assez insignifiant, les *Caractères*, place la vertu dans (1) le bonheur seul. Mais voici, messieurs, quelque chose de plus net. Dicéarque enseigne, d'après Cicéron (2), qu'il n'y a point d'âme, que l'âme est un mot, *nomen inane;* que cette force par laquelle nous agissons et nous sentons n'est pas autre chose que la vie répandue également dans tous les corps; que ce qu'on appelle *âme* est inséparable du corps, qu'elle n'est qu'un corps, une matière une et simple dans son essence, mais dont les différents éléments sont arrangés et tempérés entre eux de manière à produire la vie et le sentiment. Aristoxène le musicien, sorti également de l'école d'Aristote, regarde l'âme (3) comme une vibration du corps, comme la résultante des différents éléments et mouvements du corps, et ce qu'on appelle en musique l'harmonie. Ce que Dicéarque et Aristoxène avaient fait pour l'âme, Straton le physicien le fit pour Dieu. Selon lui, ce que l'on appelle Dieu, intelligence et puissance divine (4), n'est pas autre chose que la puissance de la nature dépourvue de toute conscience d'elle-même; il n'y a pas besoin de dieux pour expliquer le monde (5); tout s'opère et s'explique par l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, par les poids et les contre-poids de la nature. Le monde est un pur mécanisme (6); l'espace n'est que le rapport de distance des corps entre eux (7); le temps, le rapport des (8) événements. En métaphysique, tout est relatif, et (9) le vrai et le faux se réduisent à de purs mots. Pour la morale (10), Straton s'en était peu occupé. Enfin, dans un commentaire inédit d'Olympiodore sur le Phédon de Platon, commentaire qui est à la bibliothèque du roi (11), je trouve une polémique jusqu'ici inconnue de ce même Olympiodore, en faveur de l'immortalité de l'âme contre Straton le physicien. Le peu de moralistes que renferme la liste des successeurs immédiats d'Aristote ne sont que des rhéteurs sensualistes (12). Voilà où, un siècle après la mort d'Aristote, son école était arrivée.

Trois siècles avant l'ère chrétienne, les deux écoles péripatéticienne et platonicienne, abaissées et dégénérées, sont remplacées sur la scène de la philosophie grecque par deux autres écoles qui héritent de leur importance, les continuent en les présentant sous d'autres formes, et reprennent en sous-œuvre la querelle du péripatétisme et du platonisme. Je veux parler de l'épicurisme et du stoïcisme. Mais ici se présente un phénomène qu'il importe de vous signaler : ici commence, messieurs, le démembrement de la philosophie grecque. D'abord, l'école ionienne et l'école pythagoricienne s'étaient particulièrement occupées du monde extérieur, et la philosophie n'avait guère été qu'une philosophie de la nature. Socrate la ramène à l'étude de la nature humaine; Aristote et Platon, en restant fidèles à l'esprit de Socrate, en partant de la nature humaine, arrivent bientôt à un système complet qui renferme avec la nature humaine, la nature entière : Dieu et le monde. Aristote et Platon ont donné à la philosophie toutes ses parties; ils l'ont constituée. Mais après eux, à la suite des débats de leurs écoles, le génie systématique découragé s'affaiblit, quitte les hauteurs, pour ainsi dire, descend dans la plaine, et aux vastes questions de la métaphysique succèdent les recherches intéressantes, mais bornées de la philosophie morale. Le caractère commun du stoïcisme et de l'épicurisme, est de réduire presque entièrement la

(1) Cicéron, *Academ.*, I, 9. *Quod virtutem suo decore spoliaverit infirmamque reddiderit, negans in eâ solâ positum esse beatè vivere.*

(2) Cicéron, *Tusc.*, I, 10. *Nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen inane totum, frustraque animalia animantes appellari, neque in homine inesse animum et animam, nec in bestiâ, vimque omnem eam quâ vel agamus vel sentiamus in omnibus corporibus vivis æquabiliter esse fusam, neque separabilem in corpore esse, quippe quæ nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex ita figuratum ut temperatione naturæ vigeat et sentiat.*

(3) Cicéron. *Tusc*, I. 10. *Aristoxenus musicus idemque philosophus (animam) ipsius corporis intentionem quamdam velut in cantu et fidibus, quæ harmonia dicitur; sic ex corporis totius naturâ et figurâ varios motus fieri, tamque in cantu sonos dicit...*

(4) Cicéron, *De Natur. Deor.*, I, 13. *Strato is qui physicus appellatur omnem vim divinam in naturâ sitam esse censet, quæ causas gignendi, augendi et minuendi habebat, sed careat omni sensu ac figurâ.*

(5) *Academ.*, IV, 38. *Lampsacenus Strato negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum; quæcumque autem sunt docet omnia esse effecta naturæ, et quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus.*

(6) Plutarq., *advers. Colot.* « Straton, le coryphée du lycée, *τῶν ἄλλων περιπατητικῶν κορυφαίοτατος*, combat Platon sur le mouvement, sur l'intelligence, sur l'âme, et prétend que le monde est un pur mécanisme, *ὸυ ζῶον εἶναι φησί.* »

(7) Stobée, *Eclog. Phys.*, p. 380. *Τόπον δὲ εἶναι τὸ μετάξυ διαστῆμα τοῦ περιεχόντος καὶ τοῦ περιεχομένου.*

(8) Τὸ *ἐν ταῖς πράξεσι πόσον.* Simplic. *Phys. Arist.*, p. 187.

(9) Sext. Empir., *advers. Mathem.*, VII, 13.

(10) Cicéron., *De Finib.*, V. 5. *Perpauca de moribus.* Il faut pourtant avouer qu'il y a dans l'antiquité deux passages qui semblent en opposition avec les précédents : l'un est un passage de Simplic. sur la *Physique* d'Aristote, pag. 225; l'autre un passage de Plutarque (*De Solertiâ animal.*), où Straton aurait maintenu que la sensibilité sans l'esprit ne voit pas, n'entend pas, etc., et que c'est l'esprit qui perçoit, et non pas le sens.

(11) N° 1822. — La bibliothèque royale de Munich possède aussi ce fragment contre Straton, séparé du commentaire dont il fait partie dans le manuscrit de Paris. Voyez *Catalog. codd. Bibl. reg. Bavar.*, t. I, p. 528.

(12) Cicéron, *ibid.* Lycon : *Hujus discipulus, oratione locuples, rebus ipsis jejunior.* — Ariston : *Gravitas in eo non fuit.* — Hieronime : *Summum bonum vacuitatem doloris...* — Critolaus : *Summum bonum ponit perfectionem vitæ rectè fluentis secundum naturam.*

philosophie à la morale. Suivons-les donc sur cet étroit terrain ; et là, ce semble, il nous sera plus facile de discerner les principes et les conséquences, le vrai caractère de l'un et de l'autre système. Commençons par l'épicurisme.

L'épicurisme se propose de conduire l'homme à sa fin morale. Or, ce qui peut cacher à l'homme sa véritable fin, ce sont ses illusions, ses préjugés, ses erreurs, son ignorance. Cette ignorance est de deux sortes : c'est l'ignorance des lois du monde extérieur au sein duquel l'homme passe sa vie ; ignorance qui peut conduire à des superstitions absurdes, et troubler l'âme du délire des fausses craintes et des fausses espérances. De là la nécessité de la physique comme moyen de morale. L'autre ignorance qui peut détourner l'homme de sa véritable fin est celle de sa propre nature, de ses facultés, de leur puissance et de leurs limites. Il faut donc, et avant tout, une connaissance exacte de la raison humaine. De là ces prolégomènes de la philosophie épicurienne, appelée *canonique*, c'est-à-dire recueil de règles sur la raison humaine et sur son emploi.

Voici quelle est la théorie de la raison humaine selon Épicure. Les corps dont se compose l'univers sont eux-mêmes composés d'atomes, lesquels sont dans une perpétuelle émission de quelques-unes de leurs parties, ἀπόῤῥοαι. Ces atomes, en contact avec les sens, produisent la sensation, αἴσθησις. Je vous dis, messieurs, les mots grecs ; car l'histoire du langage philosophique n'est pas une partie sans importance de l'histoire des idées. Une sensation peut être conçue, ou par rapport à son objet, ou par rapport à celui qui l'éprouve. Par rapport à celui qui l'éprouve, elle est effective, agréable ou désagréable ; elle engendre les sentiments, les passions primitives, τὰ πάθη, base de la morale. Nous y reviendrons tout à l'heure. A la sensation est attachée inséparablement la connaissance de l'objet qui l'excite, et voilà pourquoi Épicure a marqué la relation intime de ces deux phénomènes, en leur donnant deux noms analogues. Il a appelé ἐπαίσθησις le second phénomène attaché au premier ; c'est la sensation par rapport à son objet, la sensation représentative, l'idée de sensation, l'idée sensible des modernes. Or toute sensation est toujours vraie en tant que sensation ; elle ne peut être ni prouvée ni contredite, ἄλογος ; elle est évidente par elle-même, ἐναργής. C'est des sensations, des idées sensibles que nous tirons toutes nos idées générales ; et nous les en tirons, parce que les sensations en contiennent les germes, et les renferment comme par anticipation. De là les προλήψεις, les anticipations d'Épicure sur lesquelles on dispute encore. Il en résulte les idées générales, δόξαι : ces idées générales, qui appartiennent à l'homme même, et qui sont l'ouvrage de la raison, sont seules sujettes à l'erreur. L'erreur n'est pas dans la sensation, ni dans l'idée de sensation, mais dans les généralisations que nous en tirons. Bien entendu que ces idées générales sont purement collectives, et dérivent bien ou mal des idées sensibles, il n'y a pas d'idées nécessaires et absolues ; il n'y a que des idées contingentes et relatives. Telle est la canonique d'Épicure, sa théorie de la raison humaine.

Sa physique est la physique atomistique. Quand on néglige les différences de détail pour ne s'attacher qu'au fond, on trouve que la physique d'Épicure est celle de Démocrite renouvelée dans ses principes, et nécessairement aussi dans ses conséquences.

Si le monde n'est qu'un composé d'atomes qui possèdent en eux-mêmes le mouvement et les lois de toutes leurs combinaisons possibles, il suit que le monde se suffit à lui-même et s'explique par lui-même, qu'il n'est besoin ni d'un premier moteur, ni d'une intelligence première ; ainsi point de Providence. Épicure n'admet pas de Dieu, mais il admet des dieux. Et quels sont ces dieux ? Ce ne sont pas de purs esprits ; car il n'y a pas d'esprit dans la doctrine atomistique : ce ne sont pas non plus des corps ; car où sont les corps que l'on peut appeler dieux ? Dans cet embarras, Épicure, forcé pourtant de reconnaître le fait incontestable que le genre humain croit à l'existence des dieux, s'adresse à une vieille théorie de Démocrite ; il en appelle aux songes, aux rêves. Comme dans les rêves il y a des images qui agissent sur nous, et déterminent en nous des sensations agréables ou pénibles, sans venir cependant des corps extérieurs, de même les dieux sont des images, semblables à celles de nos songes, mais plus grandes (1), ayant la forme humaine, images qui ne sont pas précisément des corps et qui ne sont pas non plus dépourvues de matérialité ; qui sont ce que vous voudrez, mais enfin qu'il faut bien admettre, puisque l'espèce humaine croit à des dieux et que l'universalité du sentiment religieux est un fait dont il faut bien donner la cause ; et on la trouve non dans un dieu spirituel qui ne peut pas être, non dans des dieux corporels que personne n'a vus, mais dans des fantômes qui produisent sur l'âme humaine, telle qu'elle est faite, une impression incontestable, analogue à celles que nous recevons dans le rêve. Tels sont les dieux fort équivoques d'Épicure. Et vous pensez bien que l'âme, dans un pareil système, n'est qu'un corps, ἡ ψυχὴ σῶμα ἐστίν (2) ; cela est positif. Et quel est ce corps ? Un corps composé d'atomes nécessairement. Et de quels atomes ? Des plus fins, des plus délicats, d'atomes ronds, de feu, d'air, de lumière.

(1) Μεγάλων εἰδώλων καὶ ἀνθρωπομόρφων. Sext. Empir. *Advers. Math.*, IX, 25.

(2) Diog. L., X, 63.

Cela, messieurs, avait suffi à Démocrite, mais n'a pas suffi à Épicure ; et ici est un progrès que je veux vous signaler. Épicure, en faisant le compte des atomes avec lesquels on peut expliquer l'âme, n'en trouve pas d'autres que ceux que je viens de vous nommer, mais il avoue que ces atomes ne suffisent pas pour rendre raison de la sensation. Il avoue que pour expliquer la sensation, il faut un autre élément encore, un élément qui n'est pas le feu, qui n'est pas l'air, qui n'est pas la lumière, qui n'est pas non plus un pur esprit ; car un pur esprit est une absurdité ; qui est pourtant quelque chose, un je ne sais quoi sans nom (1). Est-ce encore ici, messieurs, cette âme que nous avons déjà trouvée dans le *Sankhya* de Kapila, et que Colebrooke avait très-bien définie une sorte de compromis entre une âme matérielle et une âme immatérielle ? Ou bien est-ce le je ne sais quoi de quelques matérialistes modernes, ce je ne sais quoi, qui, franchement proposé et bien compris, suffirait à un spiritualisme éclairé qui n'a pas la prétention de connaître la nature même de l'âme ? Je crains que ce ne soit pas autre chose qu'un élément matériel mal analysé, et par conséquent encore sans nom dans la physiologie d'Épicure, comme, par exemple, les esprits animaux du XVII[e] siècle ou le fluide nerveux du XVIII[e]. Même dans ce cas ce serait déjà un progrès dans la physique antique.—De tout cela il suit évidemment que si l'âme est matérielle, elle est mortelle. Elle est un composé qui se dissout à la mort ; les atomes se séparent, et tout finit là (2).

Voyons à quelle morale conduiront une pareille canonique et une pareille physique. Reprenons-la à son point de départ, savoir, les sensations en tant qu'agréables ou désagréables, *τὰ πάθη*. S'il n'y a pas d'autres phénomènes moraux primitifs que ceux-là, quelle règle appliquer à des sentiments agréables ou désagréables, sinon la recherche des uns et la fuite des autres, *αἵρεσις*, *φύγη* ? Et à quoi peut-on arriver en fuyant les sensations pénibles et en recherchant les sensations agréables ? au plaisir, et en général au bonheur, *ἡδονή*. Mais les plaisirs sont fort différents entre eux ; il y a les plaisirs du corps, et il y a les plaisirs de l'esprit ; le plaisir en tant que plaisir est égal à lui-même ; il n'y a pas de plaisir qui ait en soi plus de valeur qu'un autre ; mais si tous sont égaux en dignité, *ἀξία*, ils ne sont point égaux en intensité ; ils ne sont point égaux en durée ; ils ne sont point égaux quant à leurs suites. Et ces différents caractères sont loin d'aller toujours les uns avec les autres. Première distinction qui conduit Épicure à une distinction plus générale et dans laquelle réside l'originalité de sa philosophie.

Le plaisir le plus vif est celui qui suppose le plus grand développement de l'activité physique ou morale ; c'est là ce qu'Épicure appelle *ἡδονὴ ἐν κινήσει*, le plaisir du mouvement. Or la condition de ce plaisir est d'être mélangé de plaisir et de peine. C'est le bonheur de la passion dont la jouissance est inquiète et les conséquences souvent amères. Aristippe n'avait pas été plus loin que ce bonheur ; mais Épicure a très-bien vu que c'était là un bonheur secondaire et accessoire qu'il faut saisir quand on le rencontre sur sa route, mais dont il faut user avec une extrême sobriété, et qu'il faut toujours subordonner au bonheur véritable, lequel résulte du repos de l'âme, le bonheur de la paix *ἡδονὴ καταστηματική*. En effet, où celui-là n'est pas, y a-t-il quelque bonheur possible ? Quand l'âme n'est pas en paix, il n'y a pas de bonheur, il n'y a que du plaisir. Ne repoussez pas le plaisir *ἐν κινήσει*, mais prenez-le sous la condition de ne pas mettre en péril la paix de l'âme, le bonheur *καταστηματική*. Il faut donc opposer aux attraits des plaisirs la raison qui calcule non-seulement leur intensité, mais leur durée, mais leurs suites. L'application de la raison aux passions est la morale ; de là la vertu, et la vertu suprême, la sagesse, *φρόνησις*. Sans vertu, sans sagesse, plaisirs agités, féconds en tristes conséquences ; avec la sagesse, avec la vertu, moins de plaisirs agités, mais repos et bonheur de l'âme. Épicure n'a donc jamais songé à se passer de la vertu, et en ceci je le défends et le distingue d'Aristippe ; mais il n'a jamais pensé non plus à donner à la vertu une excellence qui lui soit propre : il n'en a fait qu'un moyen de bonheur, il l'a considérée uniquement par ses conséquences.

Vous ne pouvez vous passer de vertu, sans quoi les contradictions et les misères du plaisir vous attendent ; le soin de votre utilité personnelle vous impose donc la vertu. La morale sociale comme la morale privée n'est aussi fondée que sur l'utilité. La société est un contrat : elle ne se soutient que parce que les deux parties contractantes observent le contrat. Et pourquoi l'observent-elles ? Parce qu'elles ont intérêt à l'observer. Telle est, selon Épicure, la base unique du droit (3). Objecteriez-vous à Épicure que dans beaucoup de cas une des parties contractantes a intérêt à ne pas observer le contrat ? Épicure répondrait que si l'une des parties contractantes ne considère que le plaisir du moment, l'avantage immédiat, elle violera le contrat ; mais que si elle considère l'avenir, elle verra qu'elle a besoin d'observer le contrat dans beaucoup

(1) Stob., *Eclog. Phys.*, I, 789. Τόδε ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν· ἐν οὐδενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἴσθησιν.

(2) Diog. L., 125 ; Luc., III, 94.

(3) Diog. L., X, 150.

plus de cas qu'elle n'a besoin de le violer, et que, par conséquent, elle s'impose un sacrifice momentané dans son intérêt même, de sorte que l'utilité personnelle enseignerait encore la vertu. Bien répondu, mais pas encore assez bien, messieurs. Oui, quand il y a de l'avenir et des chances ultérieures; mais quand il n'y a pas d'avenir, quand il s'agit de violer le contrat ou de périr? Placez qui vous voudrez entre un devoir et la mort: quel est ici l'avenir, quelles sont les chances réservées, quelle est la base du calcul de l'intérêt personnel? Songez qu'il n'y a pas d'autre vie. Point d'autre vie, et la mort à l'heure même; nul avenir d'aucun genre, ni dans ce monde ni dans l'autre: il s'agit ou de violer le contrat ou de se perdre sans retour. Si donc pour observer ou violer le contrat vous n'avez d'autre règle que votre utilité, soit dans le présent, soit dans l'avenir, il est clair qu'alors vous violerez légitimement le contrat. Tel est le droit naturel, telle est la morale sociale d'Épicure. Non-seulement elle renverse par là la société, qu'elle met à la merci d'un mauvais calcul, mais elle la détruit encore par un autre côté. Épicure place beaucoup moins le bonheur dans la jouissance agitée des plaisirs positifs, que dans la possession de ce plaisir presque négatif qui est la tranquillité de l'âme. Or, en se mêlant à la vie pratique, en contractant des liens de famille, en étant époux et père, on court bien des risques, on compromet singulièrement l'ἡδονὴ καταστηματική; on la compromet bien davantage si on veut être citoyen, magistrat, guerrier, si on entre dans les affaires publiques. Épicure conclut qu'il faut bien se garder d'introduire le trouble dans son âme, en y faisant place aux affections domestiques, ou au patriotisme plus dangereux encore; et l'épicurisme se résout en un parfait égoïsme décoré du beau nom d'impassibilité, ἀταραξία. Parti de la sensation comme base unique, il arrive d'abord au matérialisme et à l'athéisme, enfin en morale à l'égoïsme absolu, privé et public; égoïsme qui, s'il est conséquent et si l'âme a de l'énergie, pousserait légitimement, comme nous l'avons vu, à l'iniquité et au crime, mais qui se borne ordinairement à la pure indifférence pour les autres, lorsqu'il est tempéré par cette bonne dose d'inconséquence que l'homme, grâce à Dieu, impose presque toujours au philosophe.

Tel est l'épicurisme. Vous voyez que c'est le dernier développement du sensualisme grec; il relève sur la scène de l'histoire générale de la philosophie le sensualisme indien de Kapila, et je n'ai pas besoin de vous faire remarquer combien il le surpasse en étendue, en rigueur et en clarté.

Je passe maintenant au stoïcisme.

Messieurs, le stoïcisme est précisément le pendant de l'épicurisme, avec lequel il forme en même temps un parfait contraste. La morale est pour le stoïcisme, comme pour l'épicurisme, la philosophie par excellence (1); tout y est dirigé vers la morale; et ainsi que l'épicurisme encore, le stoïcisme admet comme introduction à la morale deux parties, savoir, la physiologie et la logique; c'est la physique et la canonique de l'épicurisme; les noms seuls sont un peu changés. Voici quelle est la logique des stoïciens.

Tout commence dans l'âme par le phénomène de la sensation, αἴσθησις; celle-ci produit dans l'âme une image qui correspond à son objet extérieur et le représente, φαντάσμα. Voilà la partie empirique de la connaissance humaine. A côté de celle-là le stoïcisme admet la pensée, essentiellement indépendante de la sensibilité, quoiqu'elle n'en soit pas séparée. La pensée est la faculté des idées générales qui, liées aux idées particulières, complètent et constituent la connaissance humaine. Si l'expression citée par Aulu-Gelle (2), συγκαταθέσεις, laissait quelque doute à cet égard, et n'indiquait que les idées générales collectives; on ne peut pas méconnaître un degré plus élevé de la connaissance dans cette phrase de Chrysippe: « L'anticipation est la conception naturelle (3) du général. » L'anticipation du stoïcisme est ce qu'on appellerait chez les modernes la conception *à priori*. Enfin, je vous rappellerai que dans tous les stoïciens, il est sans cesse question, en opposition à la sensibilité, de l'ὀρθὸς λόγος, de τὸ λογιστικόν, τὸ ἡγεμονικόν, la droite raison, comme faculté suprême et directrice de la nature humaine.

De même que dans la connaissance il y a deux éléments, de même dans le monde des stoïciens il y a deux éléments aussi, savoir, un élément passif, la matière, la matière primitive, ὕλη πρώτη, et un élément actif, intelligent, Dieu. Le dieu des stoïciens n'a pas créé la matière, il l'a formée et organisée; il a fait l'ordre du monde, s'il n'en constitue pas la substance. Dieu a fait le monde avec sa puissance et son intelligence; l'intelligence de Dieu appliquée à la matière y a mis les lois qui la gouvernent, et que le stoïcisme appelle les raisons primitives des choses, λόγοι σπερματικοί; donc le monde est un reflet, non dans son fond, mais dans sa forme, de l'intelligence divine; et Dieu est la raison du monde, τοῦ πάντος τὸν λόγον. Les

(1) Les stoïciens comparent la philosophie à un jardin: la logique est l'enclos, la physiologie la terre et les arbres, la morale le fruit. Diog. L. VII, 40.

(2) *Noct. Att.*, XIX, 1.

(3) Diog. L., VIII, 47. Κριτήρια τὴν αἴσθησιν καὶ πρόληψιν· ἔστι δὲ ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου. Φυσικὴ signifie *naturelle, spontanée*, et nullement *matérielle et physique*, ce qui n'aurait pas de sens.



lois du monde sont nécessaires comme la raison éternelle dont elles émanent ; de là le destin des stoïciens (1), mais ce destin n'est que l'application de Dieu au monde ; il suppose au-dessus de lui une providence qu'il représente. Le vrai stoïcisme est providentiel, et non fataliste ; loin d'être panthéiste, il est dualiste ; et la prédominance du théisme l'a conduit à un optimisme, insuffisant encore, mais déjà remarquable. Si Dieu est, et s'il est dans le monde par les lois qu'il y a mises, ce monde, au moins dans sa forme et dans son ordonnance, est bien fait, il est beau, il est immortel, il est raisonnable, et il faut se conformer à ses lois comme à celles de la raison et de Dieu.

Puisque la raison est le fond de l'humanité, de la nature, de Dieu même, il suit, comme conséquence morale, que la loi pratique par excellence est de vivre conformément à la raison. On trouve souvent dans les auteurs, *vivre conformément à la nature*. Mais de deux choses l'une : ou il s'agit de la nature du monde, qui est rationnelle, ou de la nature de l'homme, qui est la raison, et tout revient encore à la raison, *ζῆν ὁμολογουμένως λόγῳ*. C'est là l'axiome fondamental de la morale stoïque. Voici maintenant la série des conséquences qui dérivent de cette maxime. Si la règle unique des actions est d'être conforme à la raison, il suit que toutes les actions, quelles qu'elles soient, se divisent en deux classes seulement ; les unes qui sont conformes à la raison, les autres qui n'y sont pas conformes, *καθήκοντα*, *παρὰ τὸ καθῆκον*. Il suit encore que si la raison est le tout de l'homme, c'est la conformité de nos actions à la raison qui est la fin unique et dernière de toutes nos actions, la fin unique de l'homme : là est donc le souverain bien pour l'homme ; car le souverain bien d'un être est ce qui est conforme à la loi et à la fin de cet être, c'est-à-dire à sa nature. Ainsi le souverain bien, *εὐδαιμονία*, est la conformité des actions de l'homme à la raison ; le mal est la non-conformité des actions avec la raison : là est le mal, il n'y en a pas d'autre. La douleur et le plaisir, n'étant ni conformes ni non conformes à la raison, ne sont ni bons ni mauvais ; il n'y a en eux ni bien ni mal, et les conséquences physiques des actions sont comme si elles n'étaient pas. Ceci devait conduire et a conduit le stoïcisme à une jurisprudence entièrement opposée à la jurisprudence épicurienne. Si nous devons faire ce qui est bien, c'est-à-dire ce qui est raisonnable, sans prendre garde aux conséquences, la justice commandée par la raison doit être pratiquée pour elle-même, et non pour ses conséquences ; ce n'est pas pour l'utilité qui en résulte ou qui n'en résulte pas, que la justice doit être pratiquée, mais seulement pour l'excellence qui est en elle : la justice est bonne, non par la loi des hommes, mais par sa nature (2). Voilà, messieurs, la belle partie du stoïcisme. Il nous reste maintenant à le suivre d'égarements en égarements.

Première aberration. Toutes les actions sont conformes ou non conformes à la raison ; toutes les actions qui sont conformes à la raison, ont cela de commun d'être conformes à la raison ; elles sont donc égales l'une à l'autre dans cette abstraction de la conformité à la raison : de là l'égalité de toutes les bonnes actions. Toutes les mauvaises actions ont cela de commun aussi d'être non conformes à la raison ; elles sont donc égales entre elles dans l'abstraction de la non-conformité à la raison : de là dans quelques stoïciens, et surtout dans les stoïciens romains qui ont gâté, exagéré et rapetissé le stoïcisme, ce paradoxe ridicule, que toutes les mauvaises actions sont égales entre elles ; qu'ainsi ne pas dire la vérité ou tuer est aussi mal l'un que l'autre, puisqu'il y a mal également des deux côtés.

Autre aberration. La raison est le tout de l'homme ; la conformité à la raison est la règle unique des actions, et le caractère moral des actions est la mesure unique du bien et du mal. Donc l'homme vertueux a le plus grand bien, le plus grand bonheur ; donc il est le plus heureux : or si dans le bonheur on comprend la liberté, la beauté, la richesse, etc., il faut avouer que celui qui se conforme à la raison est libre, beau, riche, etc.

Autre aberration qui tient à ce qu'il y a de plus grand dans le stoïcisme. Qui empêche l'homme de se conformer toujours à la raison? La passion. La passion, voilà donc l'ennemi qu'il s'agit de combattre. A merveille. De là, le courage, l'énergie morale, la magnanimité, la constance, si bien exprimées dans l'école stoïque par le mâle précepte *ἀνέχου*, *sustine*, supporte, supporte les chagrins qui s'engendrent de la lutte amère contre tes passions, compte pour rien la révolte intérieure de tes plus chers sentiments, et tous les maux que la fortune t'enverra, la calomnie, la trahison, la pauvreté, l'exil, les fers, la mort même. C'est là, messieurs, le fond de toute morale ; et on ne peut trop rendre hommage, trop applaudir à une pareille maxime. Mais il faudrait que cette maxime : Supporte, fût suivie de celle-ci : Agis, sois utile à tes semblables ; ne combats pas seulement tes passions personnelles, mais combats aussi les passions des autres, qui sont un obstacle à l'établissement de la raison en ce monde, et qui troublent l'ordre moral des sociétés humaines. Mais dans cette lutte on peut faillir de plus d'une manière ; et aller au-devant du péril, c'est compromettre non-seulement la paix de son âme, mais sa pureté intérieure ; et à la maxime admirable *ἀνέχου*, supporte, le stoïcisme ajoute la

(1) *Ἔστι δὲ εἱμαρμένη τῶν ὅλων αἰτία εἱρημένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.* Diog. L., VII. 149.

(2) *Φύσει οὐ νόμῳ.*

maxime ἀπέχου, abstiens-toi, excellente encore dans certaines limites, déplorable, quand elle est trop étendue. Le stoïcisme l'a poussée jusqu'à l'apathie. Ce n'est pas la lutte contre les passions, c'est leur entière destruction qu'il recommande, oubliant qu'en éteignant la flamme on consume aussi le foyer, c'est-à-dire le principe d'action, le principe de toute énergie morale, le principe qui seul peut mettre l'homme en conformité avec la raison et en rapport avec Dieu. La morale stoïcienne, à parler rigoureusement, n'est au fond qu'une morale d'esclave, excellente dans Épictète, inutile au monde dans Marc-Aurèle. Le stoïcisme est essentiellement solitaire : c'est le soin exclusif de son âme, sans regard à celle des autres; et, comme la seule chose importante est la pureté de l'âme, quand cette pureté est trop en péril, quand on désespère d'être victorieux dans la lutte, on peut la terminer comme l'a terminée Caton, αὐτοχειρίᾳ. Ainsi la philosophie n'est plus qu'un apprentissage de la mort et non de la vie; elle tend à la mort par son image, l'apathie et l'ataraxie, ἀπαθεία καὶ ἀταραξία, et se résout définitivement en un égoïsme sublime. Vous voyez que c'est précisément la contre-partie de l'épicurisme. Comme celui-ci représente le sensualisme grec dans sa dernière expression, la morale; ainsi le stoïcisme représente l'idéalisme de Pythagore et de Platon poussé dans la pratique à leurs dernières conséquences de grandeur et d'extravagance.

L'épicurisme et le stoïcisme nés à peu près (1) ensemble, se sont développés l'un avec l'autre et l'un par l'autre. Ils ont remplacé le péripatétisme et le platonisme dans la philosophie grecque, et leur lutte ardente et leur développement relatif ne s'arrêtent qu'un siècle à peu près avant l'ère chrétienne. C'est dans cet état que la philosophie grecque a passé à Rome, où, cultivée sans aucune originalité spéculative, mais poussée à toutes ses extrémités dans la pratique par ces âmes énergiques, elle n'a produit que le sensualisme grossier qui a déshonoré la décadence de l'empire, avec quelques saillies de vertu outrée et stérile. Je demande s'il était possible que l'esprit humain s'arrêtât à l'une ou à l'autre de ces deux doctrines, je demande s'il était possible que du sein de la lutte qu'elles ont produite ne sortît pas le scepticisme? Oui, messieurs, il en est sorti, et de toutes parts. Il est d'abord sorti de l'idéalisme; de là la nouvelle académie.

La nouvelle académie est en effet sceptique; mais comment l'est-elle? Ce scepticisme a bien l'air de couvrir des intentions dogmatiques. L'école de Platon ne put voir sans quelque ombrage s'élever l'école épicurienne et l'école stoïque; et pour les combattre, elle eut recours à l'ironie de Socrate et à la dialectique de Platon, dont elle abusa : c'est ainsi que se forma dans l'académie ce nouveau caractère que représente la nouvelle académie. Elle commença donc, sous Arcésilas, à attaquer les deux dogmatismes excessifs de Zénon et d'Épicure, et surtout celui de Zénon; mais comme au fond, dans la pensée de la nouvelle académie, était encore le dogmatisme, elle se garda bien d'aller jusqu'à la dernière extrémité du scepticisme, ce qui eût ruiné jusqu'au platonisme. Aussi Arcésilas se contente de combattre vivement le dogmatisme des stoïciens; il combat, par exemple, la maxime stoïque, que l'image Φαντάσμα, qui naît de la sensation est conforme à son objet; polémique depuis bien souvent renouvelée, d'abord par Carnéade, qui en fit une des bases du scepticisme académique, puis dans la scolastique par Occam, puis plus tard par Arnaud, plus tard enfin par Berkeley, Hume et l'école écossaise. Il recommande le doute, à la manière de Socrate, comme principe de toute philosophie (2). Carnéade, un des hommes les plus habiles de la nouvelle académie, s'épuisa dans un combat contre Chrysippe. Il a dit lui-même : « Si Chrysippe n'était pas né, il n'y aurait pas eu de Carnéade. » Son scepticisme se réduit au probabilisme, τὸ πίθανον, c'est-à-dire à un dogmatisme affaibli. Aussi, quelques années après lui, Philon de Larisse fait un compromis avec l'école opposée, et démasque le dogmatisme caché de l'académie. Il dit assez ingénieusement que le vrai académicien ressemble à un sage médecin qui, appelé près d'un malade (et ce malade, messieurs, c'est ici le pauvre

(1) Épicure, né 337 ans avant J.-C.; Zénon, 340. La philosophie d'Épicure se conserva longtemps, au moyen d'une espèce de code qu'il avait laissé, κυρίαι δόξαι. Cette école n'a rien fait d'important. Il en est tout autrement des stoïciens.

Liste des épicuriens et des stoïciens.

Métrodore.	Dionysius.
Timocrate.	Basilides.
Colotès.	Apollodore.
Polyænus.	Zénon de Sidon.
Hermachus, fl. 270.	Diogène de Tarse.
Polystrate.	Diogène de Séleucie.
Phèdre et Philodème de Gadara.	Possidonius, m. 50.
Cléanthe, fl. 264 ans avant J.-C.	Sénèque, mort 56 ans après J.-C.
Chrysippe, mort en 208.	Cornutus et Musonius, exilés, 66.
Zénon de Tarse, fl. 212.	Épictète, fl. 90.
Antipater, 146.	Arien, fl. 134.
Panætius, fl. 115.	Marc-Aurèle, 161.

(2) Cicéron, *De Finib.*, II, 1. *Arcesilaus morem socraticum revocavit instituitque ut ii qui se audire vellent, non de se quærerent, sed ipsi dicerent quid sentiant; ille autem contra.*

esprit humain), commence par lui parler avec vivacité de sa maladie, du danger qu'il court (c'est-à-dire de la faiblesse de l'esprit humain, de l'incertitude des opinions), et qui ensuite combat à outrance l'avis de ses confrères les médecins avec lesquels il consulte (la polémique contre l'épicurisme et le stoïcisme), mais qui, enfin, conclut par un avis dogmatique sans doute, mais sagement dogmatique (1).

Mais il était réservé au sensualisme de produire le véritable scepticisme; et il est à remarquer qu'en général nous avons vu jusqu'ici le scepticisme sortir de cette école, et se rattacher toujours directement ou indirectement à l'empirisme. Un siècle avant l'ère chrétienne, d'une école de physiciens et de médecins, et de médecins empiriques, est sorti un nouveau scepticisme avec Ænésidème; et cependant le dogmatisme est tellement enraciné dans l'esprit de l'homme, qu'Ænésidème lui-même, si on en croit son plus illustre disciple (2), ne mettait en avant le scepticisme que dans une intention dogmatique, comme avait fait Arcésilas; mais ce n'était pas l'idéalisme qu'il voulait favoriser, c'était la morale d'Épicure (3) et la physique d'Héraclite. On ne peut nier toutefois qu'Ænésidème, quel qu'ait été le secret et le dernier but de son scepticisme, ne l'ait développé bien plus largement qu'Arcésilas, et avec une méthode et une rigueur qui lui assignent un rang élevé dans l'histoire de la philosophie sceptique. Ænésidème a vraiment constitué le scepticisme; il en a fait une école qui depuis a eu ses principes fixes, sa méthode et même ses antécédents. Il avait composé un commentaire, malheureusement perdu, sur la tradition sceptique, et en particulier sur Pyrrhon. Il avait réduit tous les arguments du scepticisme à dix. Vous pensez bien que dans cette polémique il n'avait pas ménagé le principe de causalité, la notion de cause, but perpétuel des attaques du scepticisme, et son ordinaire écueil. Je regrette beaucoup que Photius, qui, dans sa bibliothèque, nous a donné un extrait de l'ouvrage d'Ænésidème (4), ait si fort abrégé cette argumentation, et je regrette que le temps me force de l'abréger encore. Ænésidème prétend que lorsqu'on parle de la relation de la cause à l'effet, on parle d'une chimère, car on ne peut en déterminer le mode. La cause produit l'effet; mais comment le produit-elle? Quel est le comment de ce rapport? On l'ignore; donc le rapport n'existe pas. L'argument n'est pas d'une sage philosophie, et pourtant nous verrons plus tard que c'est le fond de toute l'argumentation de Hume. L'école sceptique n'est pas, messieurs, un épisode fugitif dans l'histoire de la philosophie grecque, elle a duré longtemps, elle a produit une suite de philosophes remarquables. Un des plus distingués est le médecin Agrippa, qui a réduit les dix arguments du scepticisme à cinq qui représentent tous les autres. Voici ces arguments : 1° la discordance des opinions; 2° la nécessité indéfinie pour toute preuve d'être elle-même prouvée; 3° le caractère relatif de toutes nos idées; 4° le caractère hypothétique de tous les systèmes; 5° le cercle vicieux auquel est presque ordinairement condamnée la démonstration philosophique. Mais le sceptique par excellence est Sextus, médecin empirique (de là appelé Sextus Empiricus), et c'est une bonne fortune que le monument qu'il avait élevé au scepticisme ait échappé au temps. Nous le possédons tout entier. Là est un système de scepticisme universel et conséquent. Sextus combat le sensualisme comme l'idéalisme, et par leur opposition les brise l'un contre l'autre. Le procédé fondamental du scepticisme, selon lui, consiste à mettre aux prises les idées sensibles et les conceptions de l'esprit, afin d'arriver par cette contradiction au but de tout scepticisme, savoir, la suspension absolue de tout jugement. Mais ce n'est là que le but théorique du scepticisme : son but pratique est l'ataraxie, l'impassibilité; et la maxime favorite de Sextus était : Ni ceci ni cela, pas plus l'un que l'autre, *οὐδὲν μᾶλλον* (5).

Ainsi, deux siècles après notre ère, le résultat de tout ce grand mouvement de la philosophie grecque avait été la destruction de tout dogmatisme, et la substitution d'une école sceptique, sur la scène de la philosophie, à toutes les écoles qui l'avaient jusqu'alors occupée. Après tant d'agitations le scepticisme condamnait l'esprit humain à l'ataraxie, à la suspension absolue de tout jugement, à l'immobilité. Je demande encore si l'esprit humain pouvait s'y résigner. C'était lui proposer la non-existence, car exister pour l'esprit

(1) Stob., *Eclog. Ethic.*, p. 40.

Liste des philosophes de la nouvelle académie:

Arcésilas, né 316 avant J.-C.; mort 239.
Lacydes.
Évandre et Taleclès de Phocide.
Hégésinus de Pergame.
Carnéade de Cyrène, né vers 215; mort 129.
Clitomachus de Carthage, fl. 129.
Philon de Larisse, fl. vers 106.
Antiochus d'Ascalon, mort 69.

(2) Sext., *advers. Mathem.*, IX, 337; X, 216, 233.
(3) Eusèbe, *Præp. év.*, XIV, 15; Diog. L. IX, 78.
(4) N° 212.

(5) *Suite des sceptiques de l'école empirique :*

Ænésidème de Crète, 80 ans avant J.-C.
Favorinus d'Arles en Gaule.
Agrippa.
Ménodote de Nicomédie.
Sextus de Mitylène, deux siècles après J.-C.

c'est agir, c'est juger, c'est penser, et par conséquent c'est croire. Le besoin de penser et de croire subsistait donc dans l'esprit humain; seulement il demandait une nouvelle forme. Or quelle forme pouvait-il affecter? Ce n'était pas le sensualisme, car le stoïcisme l'avait décrié, ce n'était pas l'idéalisme pratique, le stoïcisme, car l'épicurisme l'avait décrié à son tour, et le scepticisme les avait ruinés l'un et l'autre, et en même temps il s'était ruiné lui-même. De là la nécessité d'une tentative tout à fait nouvelle, car l'esprit humain ne pouvait se fier qu'à un moyen de connaître que le scepticisme n'eût pas encore attaqué. Il fallait donc renoncer à chercher la vérité dans la combinaison plus ou moins savante et ingénieuse des données sensibles, et dans l'abstraction appliquée à la raison seule et aux idées générales qu'elle porte en elle-même. Or le caractère de tous ces procédés était d'être successifs, de conduire par degrés à la vérité; et tous ayant été employés en vain, il fallait bien rechercher s'il n'y a pas dans l'intelligence une force jusque-là inconnue ou trop négligée, qui, sans s'appuyer sur l'abstraction qui souvent se dissipe en rêveries, ou sur l'empirisme qui nous retient dans une sphère inférieure et bornée, atteint directement à la vérité, et non pas à la vérité relative, mais à la vérité absolue, et non pas seulement à la vérité abstraite, mais au principe réel de toute vérité, à son principe absolu, c'est-à-dire à Dieu. Le seul moyen de connaître laissé alors à l'esprit humain était donc le mysticisme. Le mysticisme est le coup de désespoir de la raison humaine, sa dernière ressource, l'élévation directe de l'âme à Dieu, ni par l'abstraction rationnelle, ni par l'analyse sensible, mais par une intuition immédiate. De là, messieurs, dans l'histoire de la philosophie grecque, un dernier moment illustre, celui de la philosophie religieuse. Une première époque, sous Pythagore et sous les Ioniens, avait été consacrée à la philosophie naturelle; une seconde, sous Aristote et Platon, avait été remplie par une philosophie qui, sans oublier l'univers et Dieu, avait surtout un caractère moral et humain; la troisième et dernière époque est celle de la philosophie religieuse. Ainsi, les trois grandes époques de la philosophie grecque parcourent et éclairent les trois grands objets de la philosophie, savoir, la nature, l'homme, et Dieu.

La raison du caractère religieux de la troisième et dernière époque de la philosophie grecque était dans le mouvement intérieur, dans le progrès nécessaire de cette philosophie. A cette cause fondamentale se joignaient des causes extérieures que je me bornerai à vous rappeler rapidement. Pensez-y, messieurs; nous sommes au IIe siècle de l'ère chrétienne: et alors où en était le monde? Où en était la société? Où en était la littérature? Où en était l'art? Où en était toute la civilisation antique? La liberté grecque était finie sans retour; la puissance romaine, à peu près achevée, déjà se dévorait elle-même, et laissant l'âme sans aucun intérêt pratique général, la livrait à la merci de tous les caprices d'un oisif égoïsme. De là, dans le grand nombre, les bassesses de l'épicurisme; dans quelques solitaires, la folie sublime du stoïcisme; dans les arts, l'absence de toute vraie grandeur et de toute naïveté; partout le besoin d'émotions nouvelles, partout des raffinements infinis: tel était le monde au IIe siècle de l'ère chrétienne. Il n'y avait plus rien de grand à y faire, et le seul asile de l'âme était le monde invisible; il était bien naturel d'abandonner alors la terre pour le ciel, et une pareille société pour le commerce de Dieu.

Aussi commencent à paraître de toutes parts des sectes religieuses et des écoles philosophiques dont le caractère dominant est un caractère religieux, et qui toutes emploient pour procédés non plus l'abstraction, non plus l'analyse, mais l'inspiration, l'enthousiasme, l'illumination. De là la cabale des Juifs (1) et le gnosticisme (2). Mais je me hâte d'arriver, messieurs, au système qui représente le mysticisme régulier et scientifique de cette époque, savoir, l'école d'Alexandrie.

De toutes les circonstances extérieures qui introduisaient le mysticisme dans la philosophie, la première sans contredit fut le contact de la Grèce avec l'Orient. Or, ce qui domine dans l'Orient, c'est le sentiment religieux, l'enthousiasme, c'est-à-dire le mysticisme; l'esprit grec en touchant l'esprit oriental s'était empreint d'une couleur mystique: de là le caractère de la civilisation d'Alexandrie et celui de sa philosophie.

Sans doute, messieurs, le projet avoué de l'école d'Alexandrie est l'éclectisme. Les Alexandrins ont voulu unir toutes choses, toutes les parties de la philosophie grecque entre elles, la philosophie et la religion, la Grèce et l'Asie. On les a accusés d'avoir abouti au syncrétisme; en d'autres termes, d'avoir laissé dégénérer une noble tentative de conciliation en une confusion déplorable. On aurait pu leur faire, avec plus de raison, le reproche contraire. Loin que l'école d'Alexandrie tombe dans le vague et le désordre qu'engendre souvent une impartialité impuissante, elle a le caractère décidé et brillant de toute école exclusive, et il y a si peu de syncrétisme en elle, qu'il n'y a pas beaucoup d'éclectisme; car ce qui la caractérise est la

(1) D'une part, Philon, né quelques années avant J.-C., et Numénius d'Apamée, deux siècles après; et de l'autre, Akibba, mort en 138, et Siméon Ben Jochai, *l'Étincelle de Moïse*.

(2) Γνῶσις connaissance par excellence, c'est-à-dire connaissance de l'Être divin. Simon le Magicien, Ménandre le Samaritain, le Juif Corinthus, du Ier siècle; Saturninus, Basilides, Carpocrate et Valentin, Marcion, Cerdon, Bardesanes, presque tous Syriens du IIe siècle, et le Persan Manès, du IIIe.



domination d'un point de vue particulier des choses et de la pensée. Placée entre l'Afrique, l'Asie et l'Europe, Alexandrie veut unir l'esprit oriental et l'esprit grec; mais dans cette fusion, ce qui domine est l'esprit oriental. Elle veut unir la religion et la philosophie, mais ce qui domine est la religion. Elle veut unir toutes les parties de la philosophie grecque, mais ce qui domine est Platon et surtout Pythagore. Des trois éléments dans lesquels nous avons vu se résoudre tous les systèmes de la philosophie grecque, savoir, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, assurément on n'accusera pas l'école d'Alexandrie d'avoir fait une trop large part au scepticisme. Or, où il n'y a pas une certaine dose de scepticisme, il n'y a pas de véritable éclectisme, et de là il ne peut sortir qu'un dogmatisme intempérant. Restaient le sensualisme et l'idéalisme. Mais accuserez-vous l'école d'Alexandrie d'avoir trop accordé au sensualisme? Elle ne lui a rien laissé. Restait donc l'idéalisme seul. Mais une école qui se condamne à un seul élément philosophique est forcée de l'exagérer pour en tirer la philosophie tout entière; et l'idéalisme exclusif de l'école d'Alexandrie l'a bientôt entraînée dans toutes les folies du mysticisme. Le mysticisme, c'est là le caractère véritable de l'école d'Alexandrie, c'est là ce qui lui donne un rang élevé et original dans l'histoire de la philosophie. Le temps me manque pour vous développer avec l'étendue convenable le mysticisme alexandrin; je tâcherai du moins de vous présenter avec quelque précision ses traits essentiels, son principe et quelques-unes de ses conséquences.

Puisque l'école d'Alexandrie est une école mystique, elle est une école religieuse; puisqu'elle est une école religieuse, ce qui y joue le principal rôle c'est la théorie religieuse, savoir, la théodicée. La philosophie d'Alexandrie n'a pas fait une théodicée pour sa psychologie, comme je vous ai dit antérieurement qu'elle n'avait pas fait sa synthèse sur son analyse; mais elle a fait sa psychologie, et même sa physique, pour sa théodicée. Son but était un but religieux; le cœur de sa philosophie devait donc être et est en effet une théodicée. C'est donc là qu'il faut aller d'abord; voyons quelle est la théodicée d'Alexandrie.

Cette théodicée est extrêmement profonde. Ce n'est pas en un jour, messieurs, et au début des études philosophiques, qu'il appartient à l'esprit le plus pénétrant de sonder les profondeurs de la théodicée alexandrine, et de la juger en connaissance de cause. Il faut une longue étude pour en apprécier les beautés, et une plus longue encore pour en découvrir les vices, car elle en a. Cette théodicée est très-profonde, mais elle ne l'est pas encore assez.

Selon les Alexandrins, le principe universel des choses, Dieu, est l'unité absolue, l'unité sans aucun mélange, sans aucune division avec elle-même. Or l'unité absolue, en tant qu'absolue, est une unité qui ne peut avoir d'attributs, de qualités, de modifications, car tout cela la diviserait; son existence se réduit nécessairement à l'essence pure. Mais quoi! sommes-nous revenus au dieu de Parménide, à l'unité éléatique, à cette unité abstraite, sans attributs et sans qualités, qui indifféremment devient la substance spirituelle de l'âme humaine et le sujet de toutes les modifications possibles de la matière, d'une motte de terre comme de l'âme de Caton? Non, grâce à Dieu, il n'en est rien. Il n'y aurait point eu de progrès dans la philosophie grecque, si Alexandrie eût reproduit Élée, si Ammonius Saccas et Plotin n'eussent été que Parménide et Zénon. Aussi, selon l'école d'Alexandrie, Dieu n'est pas seulement l'essence pure, c'est aussi l'intelligence, c'est l'intelligence absolue, aussi absolue que l'intelligence peut l'être; car, pensez-y bien, l'intelligence, réduite à sa plus simple expression, suppose encore qu'il y a intelligence de quelque chose, par exemple l'intelligence, la connaissance de Dieu par lui-même. Or, là est déjà la distinction d'un sujet dans la connaissance et d'un objet. C'est là la plus simple expression de l'intelligence; et telle est en effet l'intelligence divine, selon l'école d'Alexandrie. Le dieu des Alexandrins possède à son second degré, dans son second point de vue, l'attribut de l'intelligence. Il en possède encore un autre: il doit être conçu comme ayant en soi la puissance, cette activité qui est l'activité, la puissance créatrice. Voilà, messieurs, la trinité alexandrine, Dieu en soi, Dieu comme intelligence, Dieu comme puissance. On ne voit pas facilement ce qui manque à cette théodicée; cependant elle renferme dans son sein une erreur fondamentale.

Dieu, comme intelligence, admet en soi une division; car on ne se connaît qu'en se prenant comme objet de sa propre connaissance; et l'attribut de l'intelligence introduit nécessairement dans l'essence de l'unité divine la dualité, condition de la pensée, caractère de la conscience. Ou il faut se résigner à un Dieu sans conscience, ou il faut consentir à la dualité dans l'unité primitive. Il y a plus; Dieu n'est puissance, puissance productive, qu'à la condition de produire inépuisablement, de produire indéfiniment; la puissance introduit donc encore dans l'agent qui la possède et l'exerce la multiplicité indéfinie. Mais le dieu d'Alexandrie avait été posé d'abord comme l'unité absolue. Quand donc la philosophie d'Alexandrie lui ajoute sagement l'intelligence et la puissance, elle ajoute la dualité et la multiplicité à l'unité. Je le répète, la pensée et la puissance engendrent nécessairement la dualité et la multiplicité. Or voici le principe de toute erreur dans l'école d'Alexandrie : selon elle, la multiplicité, la diversité et la dualité qui com-

mence la diversité, est inférieure à l'unité absolue : d'où il suit que Dieu, comme être pur, comme substance, est supérieur à Dieu comme cause, comme intelligence et comme puissance ; d'où il suit, en général, que la puissance et l'action, l'intelligence et la pensée, sont inférieures à l'existence en soi, à l'unité absolue. Là est le principe de toute erreur, le principe qui, dans ses conséquences, a entraîné toutes les aberrations de l'école d'Alexandrie. Non, messieurs, il n'est pas vrai que l'unité soit supérieure à la dualité et à la multiplicité, quand la multiplicité et la dualité dérivent de l'unité et s'y rattachent. Car qu'est-ce que la dualité et la multiplicité produites par l'unité, sinon la manifestation de l'unité? Une unité qui ne se développerait pas en dualité et en multiplicité ne serait qu'une unité abstraite. Ou l'unité est purement abstraite, et elle est comme si elle n'était pas ; ou elle est réelle, et elle ne peut pas ne pas se développer en dualité et en multiplicité. Si Dieu n'est que l'être en soi, il est comme s'il n'était pas; et s'il est réellement, s'il est à la fois et comme substance et comme cause, comme essence à la fois et comme intelligence et puissance, il ne peut pas ne pas se développer : or tout développement sort de l'unité; mais il ne la dissout pas, il la manifeste (1).

Savez-vous quelle est la conséquence immédiate de l'erreur que je viens de vous signaler, et qui se retrouvera plus d'une fois sur notre route? L'intelligence et la puissance, engendrant la dualité et la diversité, sont déclarées inférieures à l'être en soi. Or, qu'est-ce que le monde? Le monde des Alexandrins n'est pas une simple formation, comme le monde du stoïcisme ; c'est une vraie création, une création de Dieu. Donc le monde des Alexandrins est plein d'intelligence et de vie; il est beau, harmonieux, immortel, comme celui qui l'a fait. Mais en même temps il est clair qu'il est plein de diversité et de multiplicité; il est donc au-dessous de l'unité. Donc le monde, tout beau et harmonieux qu'il est, est un développement inférieur à son principe ; le monde, la création est une chute. Si les Alexandrins eussent été conséquents, ils eussent été jusqu'à dire que Dieu eût mieux fait de ne pas créer le monde ; alors il leur eût fallu accuser Dieu et sa nature, car nous avons vu que cette nature est précisément telle, qu'étant intelligence et puissance aussi bien qu'unité, et cause aussi bien que substance, elle ne pouvait pas ne pas projeter hors d'elle-même la variété et le monde.

Jugez donc quelle absurdité d'attaquer l'optimisme alexandrin comme excessif et trop absolu ; je lui reprocherai au contraire d'être si imparfait, qu'à la rigueur, selon moi, il se résout en pessimisme. Car si le monde, comme venant de Dieu, est bien fait, c'est une chute pourtant, selon les Alexandrins, d'où il suit qu'il eût mieux été qu'il ne fût pas du tout ; et certes ce n'est pas le véritable optimisme : mais pour arriver à celui-là, il fallait à la philosophie le christianisme, dix-sept siècles et Leibnitz.

Quelle est la psychologie de l'école d'Alexandrie, la psychologie qui dérive d'une pareille ontologie? Les Alexandrins admettent dans la théorie de la connaissance humaine différents degrés : 1° la connaissance qui résulte de la sensation ; 2° la connaissance des opérations de l'âme ; 3° celle que donne l'emploi de l'analyse et de la synthèse ; 4° la connaissance des vérités premières, des principes, connaissance qui se rapporte à l'intelligence à son plus haut degré ; 5° enfin une opération qui est en psychologie et dans l'âme ce qu'est dans la théodicée et dans Dieu l'être pur au-dessus de l'intelligence et de la puissance, savoir, la capacité de l'âme de s'élever au-dessus de l'intelligence. Or, comment s'élève-t-on au-dessus de l'intelligence? L'intelligence, réduite à sa plus simple expression, contient une dualité dans l'âme comme dans Dieu. Comment donc sort-on de l'intelligence, c'est-à-dire de la dualité? On en sort, messieurs, par ce que les Alexandrins appellent la simplification ἁπλῶσις, c'est-à-dire la réduction de l'âme à l'état d'essence, d'essence pure, sans pensée, sans intelligence, ramenée à l'unité. Et quelle est l'opération qui nous fait arriver à cette simplification, à cette réduction de l'âme à l'état d'essence, à l'unité? L'extase. Le mot vient des Alexandrins, parce que la théorie a été pour la première fois régulièrement constituée et élevée au rang et à l'autorité d'une théorie philosophique dans l'école d'Alexandrie. C'est dans les écrivains de cette école qu'il faut lire, et qu'on peut lire pour la première fois une description psychologique du phénomène de l'extase (2).

Telle est la psychologie alexandrine; elle dérive de

(1) Voyez *Fragments philosophiques*, préface; *Nouveaux fragments*, article *Zénon d'Élée*, et l'*Introduction à l'année dernière*, leçon 5e.

(2) Sur les cinq degrés de la connaissance dans la psychologie alexandrine, voyez un passage décisif du *Traité* de Proclus, *De Providentiâ et Fato et eo quod in nobis*, dans mon édition, t. Ier, pag. 37-42. Voici la description du degré de la connaissance, dans le mauvais latin de l'archevêque de Corinthe, Guillaume de Morbeka :

Quintam etiam post has omnes cognitiones intelligentiam volo te accipere, qui credidisti Aristoteli quidem usque ad intellectum operationem sursum ducenti, ultrà hanc autem nihil insinuanti; assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum, et μανίαν, ut verè hanc divinam divulgant. Ipsum aiunt imum animæ... Omnia enim simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientiâ, intelligibile intellectu, unum uniali. Intelligens quidem etiam anima et se ipsam cognoscit et quæcumque intelligit... Superintelligens autem et se ipsam ignorat,

leur théodicée, et elle se rattache à leur dernier but, qui, comme je vous l'ai dit, est un but religieux. La religion est l'union de l'homme à Dieu : l'union de l'homme à Dieu se fait par la plus grande ressemblance de l'homme à Dieu ; or, dans l'école d'Alexandrie, Dieu étant conçu comme unité absolue, l'homme ne peut lui ressembler qu'à la condition de se faire lui-même unité absolue. Platon avait dit profondément que l'homme doit ressembler à Dieu, et qu'il y ressemble le plus possible par la pensée, par les idées ; car le Dieu de Platon est la substance des idées, λόγος θεῖος. Voilà un Dieu intelligent ; aussi la morale platonicienne, bien que trop contemplative, ne proscrit ni l'action ni la science ; mais au lieu du Dieu de Platon, dont les idées sont l'attribut, l'école d'Alexandrie met un Dieu dont le type est l'unité absolue : de là une morale et une religion toutes différentes, une morale et une religion ascétiques. Platon avait proposé la ressemblance de l'homme à Dieu ; c'était assez, ce semble. L'école d'Alexandrie propose l'unification de l'homme avec Dieu, ἕνωσις, c'est-à-dire la destruction de toute humanité ; car si l'homme, en essayant de ressembler à Dieu, s'élève au-dessus des conditions ordinaires de l'existence, il ne peut s'unir avec Dieu qu'en s'y absorbant, en se détruisant lui-même.

Une fois le mysticisme arrivé à ce point, il est aisé de prévoir quels égarements suivront nécessairement. Sans doute, dans le premier âge de l'école d'Alexandrie, les hommes à la fois religieux et savants qu'elle produisit au IIe et au IIIe siècle de l'ère chrétienne, Plotin et surtout Porphyre, se préservèrent de l'extravagance. Toutefois n'oublions pas que l'ingénieux Porphyre, Porphyre, un des plus grands critiques de l'antiquité, prétend, dans la vie de Plotin, que son maître a été une fois honoré de la vue de Dieu. Mais du moins, dans Porphyre et dans Plotin, il n'y a aucune trace de théurgie et de magie. Il n'en est pas ainsi quand on arrive aux médiocrités alexandrines ; quand, par exemple, on descend à Jamblique, véritable prêtre qui précipite le mysticisme dans la théurgie, fait des évocations et des miracles. Ouvrez Eunape, ou, si vous voulez, lisez l'extrait fidèle que j'en ai donné (1), et vous trouverez toute l'école d'Alexandrie enfoncée dans la divination, dans l'ascétisme et dans des actes de théurgie, c'est-à-dire des cérémonies mystérieuses, agréables à Dieu, en vertu desquelles on obtient de la puissance sur la nature. Voulez-vous voir le mysticisme en action ? Prenez Julien. Julien est le héros du mysticisme ; ce n'est pas autre chose qu'un écolier d'Alexandrie devenu empereur ; c'est l'école d'Alexandrie sur le trône. Julien a tous les préjugés de ses maîtres, avec l'énergie nécessaire pour faire voir ce que pouvait le mysticisme alexandrin, ou plutôt ce qu'il ne pouvait pas. Il a succombé, et avec lui a fini le rôle brillant de l'école d'Alexandrie. Avant de s'éteindre elle se ranime un moment dans Proclus, qui en est le dernier et le plus grand représentant. Proclus, messieurs, est un esprit du premier ordre ; c'était le géomètre et l'astronome le plus distingué de son temps : il avait toute la science d'Hipparque et de Ptolémée. Il a laissé sur Ptolémée un commentaire qui est regardé comme le dernier mot des mathématiques anciennes. C'était aussi un homme d'une vaste érudition, et il avait une connaissance approfondie de toutes les religions, qu'il honorait toutes, à ce point qu'il s'appelait lui-même une sorte de prêtre universel, un hiérophante du monde entier, τοῦ ὅλου κόσμου Ἱεροφάντην (2). Sans parler de sa profondeur, comme métaphysicien, je m'empresse de vous dire que c'est un moraliste très-pur ; et je saisis cette occasion de vous assurer, messieurs, qu'après avoir beaucoup lu les Alexandrins, je ne leur ai jamais surpris une maxime morale équivoque ; et il faut remarquer que le mysticisme d'Alexandrie s'est entièrement garanti des extravagances morales, ou plutôt immorales que je vous ai signalées dans le Bhagavad-Gita. Proclus est un moraliste sévère comme l'école à laquelle il appartient ; mais la vertu qu'il recommande et qu'il pratique n'est pas de ce monde. D'après la doctrine de son école, il divise les vertus en deux classes : les unes sont ce qu'il appelle les vertus politiques, πολιτικαί, c'est-à-dire les vertus d'usage sur cette terre ; vertus subalternes, qui ne sont que le premier degré de la vertu, selon les Alexandrins. La vraie vertu est la vertu sanctifiante et purifiante, τελετική, c'est-à-dire la vertu religieuse : c'est la sainteté substituée à la vertu. Je définirais volontiers Proclus, avec son talent supérieur d'analyse, au sein de l'école synthétique d'Alexandrie, l'Aristote du mysticisme alexandrin. Et savez-vous par où a fini cet Aristote du mysticisme ? Par des hymnes (3) mystiques empreintes d'une profonde mélancolie, où l'on voit qu'il désespère de la terre, l'abandonne aux barbares et à la religion nouvelle, et se réfugie un moment en esprit dans la vénérable antiquité, avant de se perdre à jamais dans le sein de l'unité éternelle, suprême objet de ses efforts et de ses pensées.

quo adjacens τὸ unum, quietem amat clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio... Fiat igitur unum ut videat τὸ unum, magis autem ut non videat. Videns enim, intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non αὐτὸ τὸ unum. Hanc, o amice, divinissimam Entis operationem animæ aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus, et quietans se ipsum non ab exterioribus motibus sed ab interioribus, Deus factus...

(1) *Nouveaux fragments.*

(2) Marinus, *Vie de Proclus*, édit. de M. Boissonade.

(3) Voyez l'édition de M. Boissonade.

Avec Proclus finit l'école d'Alexandrie. Victimes de représailles sévères et d'une persécution habilement calculée, ces pauvres Alexandrins, après avoir été chercher un asile dans leur cher Orient, à la cour de Cosroès (1), revenus en Europe, se dispersent sur la face du monde, et la plupart se perdent et s'éteignent dans les déserts de l'Égypte, convertis pour eux en Thébaïde philosophique.

Nous sommes arrivés, messieurs, au terme de la philosophie grecque. Après le mysticisme alexandrin, il n'y a plus eu d'autre système, et il ne pouvait y en avoir d'autre. Le sensualisme et l'idéalisme étaient épuisés, consommés : le scepticisme les avait détruits et s'était détruit lui-même. Après le scepticisme, il n'y avait pas d'autre ressource que le mysticisme ; or il n'y a pas d'autre élément philosophique ; donc avec le mysticisme alexandrin devait finir et a fini la philosophie grecque. Elle est à Alexandrie, pour ainsi dire, à son lit de mort ; elle expire sans retour au xvie siècle. Pour qu'un mouvement philosophique recommence, il faut que du sein de la grande révolution qui emporte l'antiquité grecque et romaine, sorte un nouveau monde, qui produise peu à peu une nouvelle philosophie. Il faut que la civilisation moderne engendre la philosophie moderne. La prochaine fois, messieurs, je vous conduirai dans ces nouvelles régions.

NEUVIÈME LEÇON.

SOMMAIRE

Scolastique. — Son caractère et son origine. — Division de la scolastique en trois époques.—Première époque. — Seconde époque. — Troisième époque. Naissance de l'indépendance philosophique ; querelle du nominalisme et du réalisme, qui représentent l'idéalisme et le sensualisme dans la scolastique.— Jean Occam. Ses partisans et ses adversaires — Décri des deux systèmes et de la scolastique. — Mysticisme.— Le chancelier Gerson. Sa théologie mystique. Extrait de cet ouvrage. — Conclusion.

Messieurs,

Nous avons vu constamment jusqu'ici, dans l'Inde et dans la Grèce, la philosophie sortir de la religion, et en même temps nous avons vu qu'elle n'en sort pas immédiatement, et que ce n'est pas en un jour qu'elle s'élève de l'humble soumission par laquelle elle commence, à l'absolue indépendance qui plus tard la caractérise. Nous l'avons vue jusqu'ici passer par une époque en quelque sorte préparatoire, où elle essaye ses forces au service d'un principe étranger, réduite à l'emploi modeste d'ordonner et de régulariser des croyances qu'elle n'a pas faites, en attendant le moment où elle pourra chercher elle-même la vérité à ses risques et périls. La philosophie moderne présente le même phénomène. Elle est aussi précédée d'une époque qui lui sert d'introduction, et pour ainsi dire de vestibule. Cette époque, c'est la scolastique. Comme le moyen âge est le berceau de la société moderne, de même la scolastique est celui de la philosophie moderne. Ce que le moyen âge est à la société nouvelle, la scolastique l'est à la philosophie des temps nouveaux. Or le moyen âge n'est pas autre chose que le règne absolu de l'autorité ecclésiastique, dont les pouvoirs politiques ne sont que les instruments plus ou moins dociles. La scolastique, ou philosophie du moyen âge, n'est de son côté autre chose que l'emploi de la philosophie comme simple forme au service de la foi, et sous la surveillance de l'autorité religieuse.

Telle est, messieurs, la philosophie scolastique. Son emploi est borné ; ses limites bien étroites ; son existence précaire, inférieure, subordonnée. Eh bien, là encore la philosophie est la philosophie ; et à peine avec le temps s'est-elle fortifiée, à peine la main qui était sur elle s'est-elle retirée ou s'appesantit-elle moins, que, fidèle à sa nature, la philosophie moins dépendante recommence à se diviser, et se divise précisément comme elle l'avait fait déjà et dans l'Inde et dans la Grèce. Elle reprend, aussitôt qu'elle est un peu libre, son allure et ses tendances naturelles ; et ces tendances donnent encore les quatre systèmes opposés que je vous ai signalés. Mais, encore une fois, ce n'est pas en un jour qu'elle est arrivée là ; pour y arriver nous-mêmes, parcourons, mais rapidement, l'histoire de la scolastique.

Faute de chronologie, nous ne pouvons nous faire une idée bien précise de l'époque correspondante à la scolastique dans la philosophie indienne. Nous distinguons l'école Mimansa de l'école Sankhya. Mais quand a commencé le Mimansa ? Quand a commencé le Sankhya ? Et quel a été le développement propre et les phases successives du Mimansa ? Nous l'ignorons. L'induction nous porte à croire que le Mimansa a dû précéder le Sankhya ; mais cependant les faits, dans cette Inde où tout dure si longtemps, où tout subsiste à côté de tout, les faits nous montrent le Mimansa à une époque assez récente. Ainsi Koumarila, le fameux docteur Mimansa dont je vous ai parlé, est du xive siècle de notre ère. Mais en Grèce, une chronologie certaine nous apprend quand a commencé l'époque des mystères, et quand a commencé celle de la philosophie. Orphée est à peu près du xiie siècle avant

(1) Suidas, V. πρεσβεῖς.

l'ère chrétienne. L'époque des mystères a donc rempli six siècles jusqu'à Thalès et Pythagore, qui ouvrent le VIe siècle avant notre ère. Nous connaissons les deux points extrêmes ; mais l'espace intermédiaire est encore couvert d'épaisses ténèbres. Quel a été le développement et les phases de l'époque des mystères ? Que s'est-il passé entre Orphée et Pythagore, entre Musée et Thalès ? Comment l'esprit humain a-t-il été du sanctuaire des temples aux écoles de l'Ionie et de la grande Grèce ? Nous le savons mal, ou nous ne le savons pas du tout.

Nous sommes beaucoup plus heureux dans le moyen âge. Nous savons quand la scolastique est née ; nous savons quand elle a péri, et nous savons quel a été son développement entre ces deux extrémités ; nous connaissons son point de départ, son progrès et sa fin.

Messieurs, quand est née la scolastique ? C'est demander quand est né le moyen âge ; car la scolastique est l'expression philosophique du moyen âge. Pour que la scolastique fût, il fallait que fût déjà le moyen âge, puisque la scolastique n'est que le moyen âge développé dans la philosophie qui lui est propre. Le moyen âge, ou la société nouvelle, a été conçu, pour ainsi dire, au premier siècle de l'ère chrétienne ; mais il n'a paru à la lumière qu'avec le triomphe même de son principe, c'est-à-dire de la religion chrétienne ; et la religion chrétienne n'est arrivée à sa domination parfaite qu'après avoir été délivrée de tous les débris de l'ancienne civilisation, et après que le sol de notre Europe, enfin assuré contre le retour d'invasions et de débordements barbares, fut devenu plus ferme et propre à recevoir les fondements de la société nouvelle que l'Église portait dans son sein. Or l'Europe et l'Église n'en sont arrivées là qu'au temps de Charlemagne, et à l'aide de Charlemagne. Charlemagne est le génie du moyen âge ; il l'ouvre et le constitue. Il représente essentiellement l'idée de l'ordre ; c'est, par-dessus tout, un esprit fondateur et organisateur. Il avait, pour constituer l'Europe, plus d'une tâche à accomplir, et il a suffi à toutes. 1° Il fallait en finir avec ces invasions de toute espèce, qui, remuant sans cesse le sol de l'Europe, s'y opposaient à tout établissement fixe. Aussi, d'une main Charlemagne a arrêté les Sarrasins au Midi, de l'autre les barbares du Nord, dont lui-même il descendait, et par là il a cessé d'être un étranger en Europe ; il s'est fait Européen, homme de la civilisation nouvelle. C'était là sa tâche matérielle. 2° Il fallait constituer l'ordre moral. Or on ne le pouvait que sur la base de la seule autorité morale du temps, savoir, l'autorité religieuse ; aussi ce Charles, dont la personnalité était si forte, n'a pas hésité à redemander la couronne qui était déjà sur sa tête à l'autorité pontificale, dont il se reconnut le vassal et l'instrument. Telle a été la fondation de l'ordre moral du moyen âge. 3° Restait à constituer l'ordre scientifique ; Charlemagne l'a fait également. C'est Charlemagne, ou c'est à l'exemple de Charlemagne, que ses successeurs ou ses rivaux, Charles le Chauve et Alfred le Grand, ont de toutes parts recherché les moindres étincelles de l'ancienne culture pour rallumer le flambeau de la science. C'est Charlemagne qui le premier ouvrit des écoles, *scholæ* (1). Ces écoles étaient le foyer de la science d'alors ; de là la science d'alors, appelée *scolastique*. Voilà l'origine de la chose et celle du mot, et le caractère de la scolastique est déjà dans son origine. En effet, où Charlemagne institua-t-il et pouvait-il instituer ces écoles ? Là où il y avait le plus d'instruction encore, là où il y avait le plus de loisir pour en acquérir, là où il y avait la nécessité d'en acquérir, là où il y avait le devoir de la répandre ; c'est-à-dire auprès des siéges épiscopaux, dans les monastères, dans les cloîtres, dans les couvents. Ainsi les couvents sont le berceau de la philosophie moderne, comme les mystères ont été celui de la philosophie grecque ; et la scolastique est empreinte, dès son origine, d'un caractère ecclésiastique.

Maintenant que vous connaissez son origine, voyons quelle a été sa fin. La scolastique a fini quand a fini le moyen âge ; et le moyen âge a fini quand l'autorité ecclésiastique a cessé d'être tout, quand les autres pouvoirs, et en particulier le pouvoir politique, sans s'écarter de la juste déférence et de la vénération qui est toujours due à la puissance religieuse, a revendiqué et conquis son indépendance. Dès là il ne se pouvait pas que la philosophie, qui marche toujours à la suite des grands mouvements de la société, ne revendiquât aussi son indépendance et ne la conquît peu à peu. Je dis peu à peu ; car la révolution qui a fait passer la philosophie de l'état de servante de la théologie à celui de puissance indépendante, ne s'est pas accomplie en un jour ; elle a commencé dès le XVe et le XVIe siècle ; mais elle a été accomplie et consommée plus tard, et la philosophie moderne n'a commencé véritablement, vous le savez, qu'à Bacon et à Descartes.

Voilà donc les deux points extrêmes connus : d'une part le siècle de Charlemagne, de l'autre celui de Bacon et de Descartes, le VIIIe siècle et le XVIIe. Reste à déterminer ce qui a été entre ces deux points extrêmes : rien de plus simple. Que peut-il y avoir entre le commencement et la fin d'une chose ? Le milieu. Et qu'est-ce que le commencement de la scolastique ? La soumission absolue de la philosophie à la théologie. Qu'est-ce ensuite que la fin de la scolastique ? La fin de cette soumission et la revendication de l'indépendance de la philosophie : de là tirez le milieu de la

(1) Voyez l'ouvrage de Launoy, *De celebrioribus scholis à Carolo Magno et post ipsum instauratis*. Paris, 1672. Plusieurs fois réimprimé.

scolastique, c'est-à-dire le milieu entre l'asservissement et l'indépendance, c'est-à-dire une alliance dans laquelle la théologie et la philosophie se prêtent un mutuel appui. De là trois moments distincts dans la scolastique : 1° subordination absolue de la philosophie à la théologie ; 2° alliance de la philosophie et de la théologie ; 3° commencement d'une séparation, faible d'abord, mais qui peu à peu grandit, s'étend et aboutit à la philosophie moderne.

La première époque de la scolastique n'est pas autre chose que l'emploi de la philosophie comme forme sur le fond de la théologie chrétienne. Ainsi, pour connaître complétement cette première époque, il faudrait connaître ce qu'était alors la théologie, et ce qu'était la forme, c'est-à-dire la philosophie. Or la théologie n'est pas notre sujet ; notre seul sujet est la philosophie. Je n'entrerai donc pas dans la théologie, je ne m'occuperai que de sa forme, car là était toute la philosophie de cette époque. Mais avant tout, il importe de déterminer quelles étaient alors les ressources de la science nouvelle, les bases et les instruments de la scolastique. Messieurs, théologiquement, il y avait, avec l'autorité de l'Église et ses décisions habituelles, la tradition et les saints Pères, surtout les Pères latins, car les Pères grecs étaient peu connus hors de Constantinople ; et parmi les Pères latins, celui qui représentait tous les autres était saint Augustin. Maintenant, sous le rapport de la forme et de la philosophie, on ne possédait que quelques écrits médiocres, demi-littéraires et demi-philosophiques, qui renfermaient le peu de connaissances et d'éléments d'instruction qui avaient échappé à la barbarie. Ce sont les écrits de Mamert (1), de Capella (2), de Boëce (3), de Cassiodore (4), d'Isidore (5), et de Bède le vénérable (6). Celui que Charlemagne mit à la tête de cette régénération de l'esprit humain, Alcuin (7), n'eut guère à sa disposition d'autres matériaux, avec l'*Organum* d'Aristote. La réputation de Charlemagne, comme ami des lettres, était si grande dans le monde d'alors, que de Constantinople on lui apporta, comme le présent qui pouvait le flatter davantage, l'*Organum* d'Aristote. Ce fut là la principale ressource de la scolastique ; et pour bien comprendre cette première époque, il ne faut jamais séparer dans son esprit saint Augustin et l'*Organum* : de là la grandeur admirable du fond théologique et la pauvreté de la forme, c'est-à-dire de la philosophie. On trouve, même alors, dans la scolastique un ordre d'idées et même d'arguments bien supérieur à ces temps barbares ; et quand on ne sait pas quelle en est la source, on est tenté de trop admirer ces premiers essais de la philosophie du moyen âge ; c'est au christianisme et à saint Augustin qu'il faut rapporter son admiration. Quant à la forme, elle est, comme je vous l'ai dit, pauvre, faible, incertaine ; et c'est là ce qui appartient réellement au moyen âge et à la première époque de la scolastique.

Les principaux maîtres de la scolastique pendant cette époque sont, sans compter Alcuin qui en est le point de départ, Scott Érigène, saint Anselme de Cantorbéry, Bérenger de Tours, Lanfranc de Pavie, Hildebert de Tours, Abailard et son école, Pierre de Novarre, dit le Lombard, et Alain des Isles. Remarquez qu'ils sont tous ecclésiastiques, et que leur philosophie est toute religieuse et toute chrétienne. C'est là leur commun caractère ; ils ne font tous, sous ce rapport, que commenter cette belle phrase de Scott Érigène (8) : « Il n'y a pas deux études, l'une de la philosophie, l'autre de la religion ; la vraie philosophie est la vraie religion, et la vraie religion est la vraie

(1) De Vienne en Dauphiné, mort vers 477 après J.-C. *De quantitate animæ*. Souvent imprimé.

(2) Marcien Capella, fl. 474. *Satyricon*.

(3) Né en 470 ; sénateur du roi goth Théodoric, commente Aristote, écrit le traité *De consolatione philosophiæ*, dans sa prison de Pavie, d'où il ne sortit que pour être décapité.

(4) Mort en 575. *De septem disciplinis*.

(5) Isidore, *Hispalensis*, archevêque de Séville, mort 636. *Originum seu etymologiarum*, lib. XX.

(6) De Wirmond en Angleterre, né 673, mort 735. Opp., Bâles, 1563. Cologne, 1612.

(7) Né à York, 726, mort en 804. Opp. éd. Forster, Ratisbonne, 2 vol. in-fol., 1773. Il eut pour élève Rhabanus Maurus, mort archevêque de Mayence, 856.

(8) *De prædestinatione* (collection de Maugin, t. I, p. 103). *Non aliam esse philosophiam aliudve sapientiæ studium, aliamve religionem... Quid est de philosophiâ tractare nisi veræ religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*. Alain des Isles (*Alanus ab Insulis*), qui ferme cette époque de la scolastique, parle comme Scott Érigène qui la commence. Alain des Isles est un moine de Clairvaux, élève de saint Bernard, mort en 1203. Son ouvrage est intitulé : *Ars fidei catholicæ* ; il est dédié au pape Clément III. En voici l'introduction : *Cum nec miraculorum mihi gratia collata est, nec ad vincendas hæreses sufficiat auctoritates inducere, cum illas hæretici aut prorsus respuant aut pervertant, probabiles fidei nostræ rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius adornavi, ut qui prophetiæ et evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur, et nunc quasi per speculum contemplentur quod postea demum in perfecta scientia comprehendant. Itaque hoc opus in modum artis compositum, definitiones, distinctiones, propositiones ordinato successu propositas exhibet*. Il est divisé en cinq livres. 1° *De uno eodemque trino Deo, qui est una omnium causa.* 2° *De mundo, deque angelorum et hominum creatione et libero arbitrio.* 3° *De reparatione hominis lapsi.* 4° *De Ecclesiæ sacramentis.* 5° *De resurrectione et vita futuri sæculi*. Je rapporte ici ces divisions parce que ce sont là les divisions ordinaires de la métaphysique théologique de cette époque.

philosophie. » Je n'insisterai pas sur ce point ; il est plus intéressant de vous signaler, dans cette unité si sévère, le progrès qui s'y laisse apercevoir de siècle à siècle, depuis le VIIIe jusqu'au XIIe ; car c'est dans ce progrès que se dessinent les différents traits et l'originalité de ces philosophes du moyen âge. S'ils sont un dans leur soumission sans borne à l'Église, ils sont divers comme hommes, comme penseurs et comme appartenant à différents temps. La philosophie n'est pour eux que la forme de la théologie ; mais cette forme se modifie et se perfectionne successivement entre leurs mains.

On peut dire que Scott Érigène (1) se distingue entre tous les autres par son érudition. Il savait le grec, et il a traduit Denis l'Aréopagite ; et, comme Denis l'Aréopagite est un écrivain mystique, qui contient à peu près le mysticisme alexandrin, Scott Érigène avait puisé dans son commerce une foule d'idées alexandrines qu'il a développées dans ses deux ouvrages originaux, l'un sur *la Prédestination et la Grâce*, l'autre sur *la Division des êtres*. Ces idées, par leur analogie avec celles de saint Augustin, entrèrent facilement dans la circulation, et grossirent le trésor de la scolastique.

Le métaphysicien de cette époque est saint Anselme, né à Aoste en Piémont, prieur et abbé du Bec en Normandie, mort archevêque de Cantorbéry (2). Encore plus dévoué à l'Église que Scott Érigène, il est en même temps plus intellectuel : on lui a donné le surnom du second saint Augustin, et il a laissé un grand nombre d'ouvrages qui honorent le XIe siècle. Parmi ces ouvrages, il en est deux dont je vous citerai au moins les titres, car les titres en indiquent assez l'esprit, et révèlent déjà un progrès remarquable. L'un est un monologue où saint Anselme suppose un homme ignorant qui cherche la vérité avec les seules forces de sa raison, fiction hardie pour le temps, bien que ce ne fût qu'une fiction. C'est un antécédent faible sans doute, mais c'est un antécédent du grand ouvrage de Descartes, et, chose étrange, on y trouve plus d'une idée célèbre des *Méditations*. Il est intitulé *Monologium seu exemplum meditandi de ratione fidei*, monologue ou modèle de la manière dont on peut s'y prendre pour se rendre compte de sa foi (3). Le second ouvrage s'appelle *Proslogium seu fides quærens intellectum*, allocution, ou la foi qui tente de se démontrer elle-même. Dans le premier écrit, saint Anselme ne se suppose pas en possession de la vérité, il la cherche ; dans le second, il se suppose en possession de la vérité, et il essaye de la démontrer. Le nom de saint Anselme est attaché à l'argument qui de la seule idée de Dieu dérive la démonstration de son existence ; argument qui a eu des fortunes si diverses. On s'en est beaucoup moqué au XVIIIe siècle ; au XVIIe, il paraissait d'une rigueur invincible. Sans citer saint Anselme et le *Proslogium* (4),

(1) Joannes Scotus Erigena, ainsi nommé parce qu'il était Irlandais, vécut à la cour de Charles le Chauve, qui le protégea ; mal vu à Rome, il retourna en Angleterre, sur l'invitation d'Alfred le Grand, et enseigna à Oxford, où il mourut en 886. Il a traduit en latin *Denis l'Arécpagite*. Ses autres ouvrages sont : *De divinâ prædestinatione et gratiâ*, dans la collection de Maugin, t. I, p. 103 sqq., Paris, 1650. 2° Περὶ φύσεως μερισμοῦ, *de Divisione naturæ*, lib. V, éd. Th. Gale, Oxford, 1681. Remarquez surtout dans ce dernier ouvrage une théorie de la création (lib. III, p. 106), par l'explication du verset de saint Jean.— Tout y est ramené à la foi : *Nesciendo scitur*. — Lib. I, p. 25. *Qui... intellectus deum non intelligit, nec se ipsum perfecte intelligit; qui enim intellectus intellectum omnium intellectuum id est deum non intelligit, quomodo dici poterit se ipsum plane intelligere, dum non intelligit intellectum omnium intellectuum, adeoque nec sui ipsius ?*

(2) Né 1034, mort 1109.—Opp. éd. Dom. Gerberon, in-fol., ann. 1675. Parmi une foule de petits écrits, d'oraisons, d'exhortations, et une correspondance considérable, il faut distinguer les écrits suivants : *De fide trinitatis et de incarnatione verbi*. — *De veritate dialogus* (entre un disciple et le maître).—*De libero arbitrio dialogus.—Concordia præscientiæ Dei cum libero arbitrio.* — *Meditationes*. — Ses deux écrits principaux sont le *Monologium* et le *Proslogium*.

(3) Voici une brève analyse du *Monologium*.—*Præfatio :... Quatenus auctoritate scripturæ penitus nihil persuaderetur...* (D'ailleurs, tout y est d'après les Pères catholiques, saint Augustin, et saint Augustin sur la Trinité) ... *Quæcumque autem ibi dixi, sub persona secum solâ cogitatione disputantis et investigantis ea quæ prius non animadvertisset, prolata sunt... Quæ de deo necessario credimus, patet quia ea ipsa quislibet, si vel mediocris ingenii fuerit, solâ ratione sibimet ipsi magnâ ex parte persuadere possit. Hoc cum multis modis fieri possit, meum modum hic ponam, quem estimo cuique homini esse aptissimum.*

Ce mode, ce plan consiste à tirer toutes les vérités théologiques d'un seul point, l'essence de Dieu.

La diversité du beau, du grand, du bon, suppose une mesure commune, un idéal *un* de beauté, de bonté, de grandeur, une unité qui est l'essence de tout ce qui est beau, etc.— Elle doit exister, car c'est elle qui est la forme nécessaire de tout ce qui est. — L'unité est antérieure à la pluralité et elle est sa racine.

Est ergo aliquid unum, quod sive essentia sive natura sive substantia dicitur, optimum et maximum est et summum omnium quæ sunt.

Cette unité est Dieu : de là saint Anselme tire en soixante et dix-neuf chapitres les attributs de Dieu, la création, la trinité, la relation de l'homme comme intelligence à Dieu, enfin toute la théologie.

(4) Analyse du *Proslogium :*

Proœmium. Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorumdam fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando quæ nesciat investigantis, edidi; considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, cœpi mecum quærere si forte posset inveniri unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret...

Quel est cet argument décisif? C'est celui du *Monologium* resserré.— Le plus insensé athée, *insipiens*, a dans la pensée l'idée d'un bien souverain au-dessus duquel il n'en peut concevoir un autre. Or ce souverain bien ne peut exister seulement dans la pensée, car on pourrait en concevoir un plus grand

que très-probablement il ne connaissait pas, Descartes a reproduit cet argument dans les *Méditations*, lorsque, de la simple idée d'un être parfait, il déduit la nécessité de l'existence de cet être, c'est-à-dire de Dieu. Enfin Leibnitz, en rapportant à saint Anselme l'honneur de l'argument de Descartes, le reprend en sous-œuvre, et le présente sous une forme à la fois plus simple et plus savante (1). Mais peut-être ne faut-il pas tant s'étonner de l'argument de saint Anselme; car, et Leibnitz aurait dû le savoir, le fond en est dans saint Augustin, qui certainement ne l'avait pas inventé, il est dans les Alexandrins, il est dans le génie de toute grande école métaphysique et idéaliste, il est surtout dans le génie de l'idéalisme chrétien, et il était digne de saint Anselme, de Descartes et de Leibnitz de le puiser à cette source et de le répandre dans la philosophie moderne.

En négligeant, dans cette revue rapide, et Gerbert (2), et Berenger de Tours (3), et Lanfranc (4) de Pavie, et le cardinal Pierre Damien (5), et saint Hildebert de Tours (6), je ne veux point tout à fait passer sous silence Abailard (7). Le grand mérite d'Abailard est d'avoir été beaucoup plus instruit qu'on ne l'était de son temps, et d'avoir joint l'étude de Cicéron à celle de saint Augustin. Dans ce siècle de grossièreté et de pédanterie, Abailard est une sorte de bel esprit classique; de là comme professeur ses prodigieux succès qui contribuèrent à l'établissement de l'université de Paris. Mais il n'est pas seulement remarquable par le goût, il l'est aussi par la dialectique et par les progrès qu'il fit faire à la forme philosophique. Son grand ouvrage n'est plus intitulé Théologie, mais Introduction à la Théologie, *Introductio* (8) *ad Theologiam Christianam*, lib. III. A l'exemple d'Hildebert de Tours, Abailard a aussi consacré un ouvrage particulier à la morale: *Ethica, seu liber dictus scito te ipsum.*

Pierre le Lombard (9), qui ferme à peu près cette première époque, est recommandable par une sévérité de dialectique que vous ne trouveriez point dans les scolastiques qui lui sont antérieurs. Il avait compilé tous les Pères de l'Église, et il avait essayé ce qu'on appellerait aujourd'hui une concordance des arguments qu'il avait puisés à ces différentes sources; il les avait mis dans un ordre si méthodique et si commode à l'enseignement, qu'il a fait loi dans les écoles où il a régné pendant plusieurs siècles.

On ne pouvait guère aller plus loin que le Lombard avec le seul *Organum* d'Aristote. Pour avancer, il fallait à l'esprit humain de nouveaux secours. Pour être en état de sortir de la profonde humilité où elle s'était jusque-là renfermée, il fallait que la philosophie, c'est-à-dire la forme de la théologie, devînt plus parfaite; car tant que la forme était trop défectueuse, elle était nécessairement subordonnée à un fonds aussi grand, aussi riche, aussi puissant que celui de la foi chrétienne. Il fallait donc qu'elle sortît de l'état d'imperfection où l'avait laissée Pierre le Lombard; et elle en sortit, grâce à l'introduction des ouvrages d'Aristote dans l'Europe occidentale.

Une grande nation, les Arabes, après avoir soumis une partie de l'Afrique et de l'Asie, étaient passés en Europe, en Espagne; là, ils avaient fondé un empire qui peu à peu s'était civilisé; et peu à peu encore cette civilisation avait porté ses fruits, elle avait eu sa philosophie. Quelle pouvait être cette philosophie? Celle d'un peuple à la fois africain et asiatique. Ce peuple

encore. On ne le peut, donc ce souverain bien existe hors de la pensée, donc Dieu existe. — Le *Proslogium* se compose de vingt-six petits chapitres; il a pour texte ce passage: *Dixit insipiens in corde suo, non est deus.* Un moine de Marmoutiers, Gaunillon, combattit l'argument de saint Anselme dans un petit écrit sous ce titre: *Liber pro insipiente.* Anselme y répondit dans son *Liber apologeticus contra Gaunillonem.*

(1) Lettre à Bierling, correspondance de Korthold, vol. IV, pag. 2, *Suffecisset sic argumentari: Ens ex cujus essentiâ sequitur existentia, si est possible, id est, si habet essentiam, existit. Est axioma identicum, demonstratione non indigens. Atqui Deus est ens, ex cujus essentiâ sequitur ipsius existentia. Est definitio. Ergo Deus, si est possibilis, existit (per ipsius conceptus necessitatem.) Ita vides quomodo argumentum reducatur ad syllogismum quemdam primitivum cujus præmissæ sunt axioma identicum et definitio, quæ præmissæ nullam amplius probationem cupiunt.*—Même volume, page 259, lettre française: «Si l'être de soi est impossible (*si nullam habeat essentiam*), tous les êtres par autrui sont impossibles de même, parce qu'ils ne sont pas l'être en soi; ainsi rien ne saurait exister. Donc si l'être nécessaire n'est point; il n'y a point d'être possible.»

(2) Depuis pape sous le nom de Sylvestre II, né en Auvergne, 999, m. 1003. Il a laissé un traité de dialectique intitulé: *De rationali et ratione uti*, dans le *Thesaur. anecdot. Pezii.* T. I, p. 146.

(3) Mort en 1088.

(4) Mort archevêque de Cantorbéry en 1089.

(5) De Ravenne, mort en 1072.

(6) Mort vers 1134. A laissé deux ouvrages: *Tractatus philosophicus* et *Moralis philosophia.*

(7) Né à Palais, près Nantes, 1079.

(8) Il paraît que l'originalité de sa théologie consistait surtout en ce qu'il donnait pour loi à la volonté de Dieu les attributs mêmes qui sont inhérents à Dieu, comme la justice, la bonté, etc., identifiant ainsi la volonté et la nécessité dans la nature divine. C'est là surtout ce qui lui attira, avec la réfutation de Robert de Palleyn, professeur à l'université d'Oxford, depuis cardinal et chancelier de l'Église romaine, les censures plus que sévères de saint Bernard. Toute l'école d'Abailard se distingue et par un goût plus épuré et par la hardiesse. Ainsi Jean de Salisbury, mort en 1180, est un littérateur que blesse déjà la grossièreté des études de son temps: *Policraticus, seu de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, lib. VIII. Amaury de Chartres, mort en 1209, ainsi que son élève David de Dinant, continuèrent l'école d'Abailard.

(9) De Novare, professeur de théologie à Paris, mort en 1164. *Theologiæ Christianæ sententiarum*, liv. IV. De là son surnom de *Magister sententiarum.*

avait trouvé partout, sur les côtes de la Méditerranée, le mysticisme alexandrin et Aristote; et rien n'allait mieux à son génie : car remarquez bien que l'esprit asiatique se compose de deux éléments : l'exaltation mystique et une subtilité excessive. C'est précisément ce qu'il faut pour admirer à la fois Aristote et les Alexandrins. De là le caractère exalté et subtil de la philosophie arabe, dont les représentants les plus célèbres sont Avicenne (1), Algazel (2) et Averroès (3). Les chrétiens, de loin en loin, allaient étudier dans les écoles d'Espagne. Gerbert d'Aurillac, devenu pape sous le nom de Sylvestre II, avait étudié à Cordoue et à Séville. et il en avait, au xe siècle, rapporté les chiffres arabes et une plus grande connaissance de la philosophie d'Aristote, qu'il avait répandue dans les couvents et les monastères qu'il avait institués à Aurillac sa patrie, à Reims, à Tours, à Sens, à Bobbio. Mais c'étaient surtout les juifs qui, admis plus facilement que les chrétiens aux écoles des Arabes, y puisèrent des connaissances métaphysiques, naturelles et médicales supérieures à celles de l'Occident; ils traduisirent en hébreu les philosophes arabes, et ces traductions devinrent le lien de l'Asie et de l'Occident; car, comme l'hébreu était beaucoup plus connu, non-seulement que l'arabe, mais que le grec, parce qu'il était plus nécessaire, la philosophie arabe traduite en hébreu fut bientôt traduite en latin et se répandit en Europe. Les juifs ont été, à cette époque, si l'on peut s'exprimer ainsi, des espèces de courtiers philosophiques entre l'Espagne et l'Occident; eux-mêmes ont produit quelques philosophes distingués, entre autres Moses Maimonides (4). Vous jugez quelle fermentation nouvelle s'alluma au milieu des monastères de l'Europe, lorsque des traductions d'Avicenne, d'Averroès et de tous les ouvrages d'Aristote y pénétrèrent. Il y a dans Avicenne et dans Averroès beaucoup de physique, d'astronomie, de chimie sous le nom d'alchimie, sciences alors bien défectueuses sans doute, mais qui mirent dans la circulation de nouveaux et abondants matériaux pour la pensée. Enfin l'importation de la vraie logique d'Aristote, en perfectionnant l'art de raisonner et la forme philosophique, sema en Europe le germe d'une véritable révolution intellectuelle. C'est ainsi que s'est formée la seconde époque de la scolastique.

Ç'a été longtemps le lieu commun obligé de la philosophie moderne de déplorer que la philosophie de l'Occident ait été pendant plusieurs siècles sous le joug d'Aristote; et ce lieu commun dure encore. Cela prouve seulement que nous sommes encore bien peu avancés dans la vraie science de l'histoire. D'abord comme on ne possédait alors qu'Aristote, et que Platon était presque inconnu, on n'avait pas le choix entre Aristote et Platon. Ensuite, si on eût connu Platon, on l'eût inévitablement repoussé; car jugez ce que serait devenu le principe de l'autorité avec la dialectique et l'induction de Platon et de Socrate? L'induction platonicienne eût infailliblement décomposé les dogmes. La philosophie de Platon était sans doute, dans le fond, plus d'accord avec la doctrine ecclésiastique; mais quant à la forme, elle était si originale, si indépendante, elle provoquait tellement à la liberté de penser, qu'elle eût été inadmissible si elle eût été connue. La philosophie d'Aristote eut donc cet immense avantage de se faire admettre, ce qui était la condition *sine quâ non* pour être utile. Enfin, et c'est là le point décisif, elle perfectionna la seule chose dont on pût et dont il fallût s'occuper alors, savoir la forme. A parler rigoureusement, il n'y a pas de philosophie dans la scolastique, car la philosophie y est condamnée à n'être qu'un simple moyen, une simple forme de la théologie. Mais dans cet état de choses, tout ce qui améliorait cette forme améliorait la philosophie, et puisque l'introduction de la logique péripatéticienne a beaucoup et rapidement amélioré la forme théologique, j'en conclus qu'elle a servi la philosophie, et que la domination d'Aristote a été un puissant moyen de progrès pour l'esprit humain. L'esprit humain, messieurs, avance sans cesse, tantôt par une voie, tantôt par une autre. Ce qui, dans un temps, lui est obstacle, le sert dans un autre temps. Ici, par exemple, la forme théologique représentait le côté libre de l'esprit humain, et c'est la logique d'Aristote qui, au xIIe siècle, dans notre Occident, a produit ce second âge de la scolastique, pendant lequel on voit la philosophie arriver peu à peu à une assez grande puissance pour traiter avec la théologie presque d'égal à égal, et pour lui prêter sa forme, à la condition que la théologie voudra bien lui faire une certaine part d'indépendance.

Trois hommes supérieurs représentent cette seconde époque : Albert le Grand, saint Thomas-d'Aquin et Duns Scott. Albert de Bollstœdt (5), né à Lavingen, en Souabe, est un dominicain qui fut tour à tour pro-

(1) Né à Bochara, vers 980, mort en 1036.

(2) De Tus, mort en 1127.

(3) Né à Cordoue, mort à Maroc, en 1206.

(4) Né à Cordoue en 1139, mort en 1205. Commente Moïse avec Aristote.

(5) Je dois au moins signaler ici d'autres hommes distingués contemporains d'Albert. Alexandre de Hales, *Alesius*, ainsi nommé du nom d'un cloître du comté de Glocester, professeur de théologie à Paris, mort en 1245. *Summa universæ theologiæ.* — Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, mort en 1249. *De Deo, universo et anima.* Déjà quelques prolégomènes sur la vérité.—Vincent de Beauvais, dominicain, précepteur de saint Louis, mort en 1264. Compilation sous le nom de *Speculum doctrinale, naturale, historiale.* Division des sciences et leur fin : 1° la partie théorétique, comprenant : théologie, physique, mathématiques ; 2° la partie pratique, comprenant : monastique (morale individuelle), économique, politique ; 3° arts mécaniques ; 4° logique.

fesseur de théologie à Paris, à Ratisbonne, à Hildesheim, à Cologne, et qui, nommé évêque de Ratisbonne en 1260, quitta bientôt son évêché pour se livrer exclusivement à ses études à Cologne, dans un couvent de son ordre. Il est douteux qu'il sût l'arabe; il est certain qu'il savait l'hébreu et le grec, et il a beaucoup puisé dans toutes les sources nouvelles qui commençaient à se répandre en Europe. Son principal mérite est un mérite d'érudit et de savant. Albert s'occupait à la fois de théologie, de morale, de politique, de mathématiques, de physique, d'alchimie, de magie. Il passait de son temps, autour de Cologne, pour un magicien. Albert a été appelé le Grand par ses contemporains, et je suis loin de m'opposer à ce titre. Cependant la lecture, il est vrai, fort superficielle que j'ai faite de ses nombreux écrits (1), me porterait assez à croire, sauf erreur, que c'est plutôt un compilateur infatigable, et grand par là pour son siècle, qu'un penseur original. Il me fait l'effet d'un érudit et d'un savant allemand du XIIIe siècle.

Saint Thomas-d'Aquin est un tout autre homme. Il était né riche et d'une famille illustre (2), qui naturellement voulait le mettre dans le monde et dans les emplois. Il s'y refusa, et entra d'assez bonne heure dans l'ordre des dominicains, afin de ne s'occuper que de philosophie. Il porta dans son ordre le même désintéressement; il y refusa constamment toutes les dignités, et ne voulut être que professeur; mais il fut un professeur incomparable; aussi fut-il appelé *Doctor Angelicus*, l'Ange de l'École. Il était moins érudit que son prédécesseur, Albert le Grand; mais il comprenait toute l'importance des philosophes arabes et grecs; il encouragea puissamment la traduction de leurs ouvrages, et l'Europe lui doit infiniment pour toutes les traductions qu'il a fait faire. Il était aussi moins savant qu'Albert, et il n'a pas réuni, comme lui, dans une grande encyclopédie toutes les connaissances de son temps. Si Albert est plus physicien que saint Thomas, saint Thomas est plus métaphysicien et surtout plus moraliste. Mais il ne tomba pas dans l'ascétisme, comme son compatriote, Jean de Fidanza, autrement appelé saint Bonaventure, qui ramena presque la théologie au mysticisme, ce qui le fit appeler *Doctor Seraphicus*, le Docteur séraphique. Saint Thomas d'Aquin resta toujours fidèle à l'esprit philosophique, et le transporta dans la morale. De là sa Somme (*Somma Theologiæ*), qui est un des grands monuments de l'esprit humain au moyen âge, et qui comprend, avec une haute métaphysique, un système entier de morale, et même de politique, et cette politique, messieurs, n'est pas du tout servile. Entre autres choses, vous y trouverez une défense des juifs qu'on persécutait alors, et qui étaient si utiles non-seulement au commerce, mais à la science. Il ne pouvait pas rêver l'égalité civile de nos jours; mais, comme chrétien, il recommandait l'humanité à leur égard, même comme moyen politique. Saint Thomas (3) est particulièrement un grand moraliste.

L'Anglais Duns Scott (4) ne ressemble ni à l'un ni à l'autre. Moins érudit qu'Albert, il est plus savant, et surtout mieux savant. Lui aussi s'occupa de physique; mais déjà, sans y faire de découvertes, il s'en occupa d'une manière plus régulière; et Wadding, son biographe, assure qu'il était si avancé dans les mathématiques, que de son temps il y avait très-peu de personnes qui pussent entendre les ouvrages de ce genre. Il avait fait un petit traité d'astronomie et d'optique. Moins moraliste que saint Thomas, il est plus dialecticien; son mérite particulier est d'avoir porté dans la philosophie une fermeté, une sagacité et une précision jusque-là inconnues. Aussi, a-t-il été nommé par ses contemporains non pas Docteur séraphique, ni Docteur angélique, mais Docteur subtil, *Doctor Subtilis*. C'était un dialecticien et un analyste (5).

(1) Alberti Magni, opp. éd. P. Jammy, Lyon, 21 v. in-f., 1651.

(2) A Aquino, près Naples, en 1225, étudia sous Albert à Paris et à Cologne, mort en 1234, canonisé en 1323. Opp. éd. de Rome, 18 vol. in-fol.; celle de Paris, 23 vol. in-fol.; celle de Venise, 20 vol. in-4°.

(3) En voici quelques pensées qui trahissent le métaphysicien supérieur : *Summa theol., Quæst.* II, *art.* 1. *Etiam qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim veritas non est, non verum et non esse veritatem... Sed enim deus est ipsa veritas; ergo veritatem esse verum est.* — Vertu comme moyen de foi et de science : *Summa theol., pars.* 1, *q.* 82, *art.* 4. *Qualis unusquisque, talia intelligit et talis finis videtur eidem.*

(4) Né à Dunston en Northumberland, selon d'autres à Duns en Irlande, vers 1275, m. 1308. — Opp. éd. Wadding, Lugd., 12 vol. in-fol., 1639. — Ses principaux écrits sont : *une Exposition de plusieurs ouvrages d'Aristote; Commentaire sur Pierre le Lombard; Quodlibeta.*

(5) Je citerai quelques passages de son Commentaire sur le *Maître des Sentences*. Il distingue deux ordres d'idées, celui des idées sensibles, et celui des idées nécessaires et absolues. Le premier ordre de vérités ne peut être certain et infaillible, 1° parce que le monde sensible auquel il est emprunté est lui-même changeant; 2° parce que l'esprit de l'homme qui les forme est aussi changeant, etc. : donc la science certaine ne peut venir de rien de perçu par les sens, quoique l'esprit de l'homme l'ait épuré (*Quantumcunque per intellectum depuratum fuerit*). Toute science est dans les idées absolues. — Dieu, *idea divina*, n'est pas aperçu directement par l'homme, mais indirectement, *non radio directo sed reflexo*. Cette pensée de Scott rappelle la phrase célèbre de Bacon, *De Augm. scient. Percutit natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inæquale radio tantum refracto; ipse vero homo sibimetipsi monstratur et exhibetur radio reflexo.* — Relativement aux vérités nécessaires, la sensation en est l'occasion et non la cause; elles reposent sur la vertu de l'esprit qui les forme. *Quantum est ad notitiam veritatum necessariarum intellectus, non habet sensus pro causa sed tantum pro occasione. Intellectus equidem non potest habere notitiam simplicem nisi accep-*

Tels sont les trois hommes qui ont élevé la forme théologique, c'est-à-dire la seule philosophie d'alors, à une hauteur telle qu'arrivée là, elle ne pouvait pas ne pas se détacher du fond auquel elle avait été subordonnée, et commencer une carrière indépendante. Le dernier résultat, le trait caractéristique de cette seconde époque de la scolastique, est un projet qui avorta, mais qui fut un moment mis en avant, celui, devinez-le, de canoniser Aristote comme le philosophe par excellence, ce même Aristote, messieurs, qu'à la fin de la première époque, le concile de Paris, en 1210, avait proscrit. C'est ainsi que nous entrons dans la troisième et dernière époque de la scolastique. Reconnaissons où nous en sommes.

Dans la première époque peu de disputes, et aucune qui soit véritablement philosophique; dans la seconde, un peu plus de disputes entre saint Thomas et Duns Scott, sur divers points de théologie (1), qui sont aussi de graves questions philosophiques. De là deux écoles, savoir, l'école des thomistes et l'école des scottistes. Or, à quel ordre appartenaient Scott et saint Thomas? La question des ordres, messieurs, est une question importante au moyen âge, beaucoup plus importante que celle de la nationalité; car là où domine l'unité de l'Église, les individualités nationales, sans s'effacer entièrement, s'affaiblissent. La grande affaire est donc celle des ordres, d'autant plus qu'une fois qu'un ordre a adopté une tendance quelconque, il la garde longtemps; et l'histoire des ordres religieux et savants du moyen âge ne renferme pas moins que l'histoire de l'esprit humain à cette époque. Saint Thomas appartenait à l'ordre célèbre des dominicains, Duns Scott à celui des franciscains. Je ne veux pas précisément assurer que l'ordre des dominicains représente l'idéalisme théologique du moyen âge, et l'ordre des franciscains le peu d'empirisme qu'il y avait alors: la distinction serait trop absolue. Mais je remarque que Duns Scott, et en général tous les scottistes, ont été franciscains, et saint Thomas et tous les thomistes, dominicains. Je remarque encore que c'est surtout des scottistes et de l'ordre des franciscains que sont sortis successivement, pendant près d'un siècle, ceux qui, à l'aide de l'esprit d'analyse et quelques connaissances physiques, ont le plus hâté et favorisé la séparation de la philosophie d'avec la théologie. Le fait est incontestable; et ce n'est pas un fait moins incontestable, qu'en même temps qu'il est sorti de l'école des scottistes et des franciscains une foule de novateurs, les thomistes et les dominicains ont surtout produit la milice qui a défendu opiniâtrément la théologie scolastique. Il ne faut pas oublier que plus tard tout l'ordre des jésuites qui s'opposa au progrès de l'esprit nouveau, était intimement allié aux dominicains.

Deux hommes bien différents, mais tous deux supérieurs dans leur genre, marquent les premiers moments de la troisième époque de la scolastique; je veux parler de Raymond Lulle et de Roger Bacon. Tous deux sont franciscains. Raymond Lulle est un Majorquin, né à Palma, petite ville de l'île de Majorque (2), entre l'Espagne et l'Afrique. C'est un esprit espagnol, arabesque, africain, asiatique, exalté et mystique, *doctor illuminatus*, et en même temps très-subtil, *magnus inventor artis*. Entraîné par une imagination inquiète, il passa sa vie à courir le monde; sa jeunesse avait été licencieuse, dit-on; sa maturité a été turbulente, sa fin déplorable, mais honorable; il périt dans une traversée revenant d'Afrique délivrer des chrétiens captifs, ce qui le fit regarder comme un saint et un martyr (3), quoique ses opinions lui aient attiré les censures canoniques. Il alla chercher des querelles d'un bout de l'Europe à l'autre; c'est une espèce d'aventurier philosophe. Son mysticisme cabalistique est emprunté aux Arabes; mais il y a plus d'originalité dans sa dialectique. Raymond Lulle inventa sous le titre d'Art universel, *Ars universalis*, une espèce de machine dialectique, où toutes les idées de genre étaient distribuées et classées; de sorte qu'on pouvait se procurer, à volonté, dans telle ou telle case,

tam a sensibus, ille tamen accepta potest simplicia componere virtute sua, et si ex ratione talium simplicium fit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria assentiet illi complexioni ut veræ, non virtute sensuum a quibus accipit terminos tantummodo exterius, verbi gratia per visum aut auditum; non enim terminis assentitur ut visis et auditis externis, sed ob rationem eorum perspectam. — Statur in simplici experientia quod ita sit, quiquidem modus sciendi est ultimus, seu infimus gradus cognitionis scientificæ.—Cum sensus externi non cognoscant actus suos proprios, quippe cum nec visus nec auditus se ipsum percipiat, necesse erat ut præter sensus exteriores esset sensus quidam interior communis quo sentiamus nos videre, audire, etc.; hic sensus communis est unus.—De très-belles choses sur la volonté libre. *Voluntati, in quantum est libera, essentiale est,* 1° *ut etiam quando producit velle, non repugnet eidem oppositum velle;* 2° *ut bonitas aliqua objecti cognita non causet necessario assensum voluntatis, cum voluntas libera assentit tam bono majori quam etiam minori;* 3° *ut voluntatis causa sit ipsa voluntas.* — La bonté de la volonté humaine est sa conformité à celle de Dieu.

(1) Saint Thomas, tout en admettant la liberté de Dieu, était plus frappé de son intelligence, de sa bonté et des lois qui dérivent de sa nature; c'est sur la nature de Dieu, et non sur sa volonté, qu'il fondait le bien, la création, etc. Au contraire, Duns Scott dérivait la loi morale de la volonté propre de Dieu: *Voluntas Dei absoluta summa est lex.* Création libre, non nécessaire. Scott ramène tout à la volonté de Dieu et à la révélation.

(2) Né en 1244, m. 1315. Opp. éd. Salzinger, Mogunt., 1712-42, 10 vol. in-fol.

(3) Jacob. Custerer, *de Raymundo Lullio, in actis*, SS. Antw., t. v, p. 697.

dans tel ou tel cercle (1), tel ou tel principe. Raymond Lulle, malgré ces ridicules, a fait sensation dans son temps et a eu son importance.

Le franciscain Roger Bacon a eu aussi une destinée bien malheureuse avec un bien autre mérite. Roger Bacon (2), élève de Scott, puisa dans les écrits et dans l'enseignement de son maître le goût de la physique, de l'optique et de l'astronomie. Il appela ses contemporains à l'étude des sciences naturelles et à celle des langues. Vous connaissez sa vie; vous savez que tant que Clément IV vécut, il s'honora en protégeant un homme de génie né trois siècles trop tôt; mais qu'aussitôt que cet excellent pontife fut mort, l'autorité ecclésiastique poursuivit Roger. Il fut enfermé comme sorcier, *doctor mirabilis,* dans un cachot pendant longues années, par ordre du général franciscain. Les franciscains persécutèrent Roger Bacon; mais enfin ils l'avaient produit.

Ce ne sont là que les débuts de la troisième époque de la scolastique. Partout commençait à se faire jour un mouvement d'indépendance. Cette indépendance devait se marquer aussi en philosophie, et elle y a produit peu à peu la séparation de la philosophie d'avec la théologie par l'affaiblissement et la destruction de la scolastique. Comment ce grand événement a-t-il eu lieu? Comment la guerre s'est-elle déclarée entre la forme et le fond, entre la philosophie et la théologie, qui jusqu'alors avaient vécu en si parfaite harmonie, et quel a été le champ de bataille? C'est, messieurs, la vieille querelle des nominalistes et des réalistes.

Au IXe siècle, un peu après Scott Érigène et du temps de saint Anselme, à l'occasion d'un passage de l'introduction de Porphyre à l'*Organum* d'Aristote sur les diverses opinions des platoniciens et des péripatéticiens relativement aux idées de rapport, un chanoine de Compiègne, nommé Rousselin, ou plus élégamment Roscelin, *Roscelinus*, prétendit que les idées générales ne sont que de simples abstractions que l'esprit se forme par la comparaison d'un certain nombre d'individus qu'il ramène à une idée commune; il prétendit que cette idée commune n'a pas d'existence hors de l'esprit qui la conçoit; il paraît même qu'il avait été jusqu'à dire que les idées générales ne sont que des mots, *flatus vocis*. C'était alors un paradoxe redoutable. En effet, si toute idée générale n'est qu'un mot, il suit qu'il n'y a de réalité que dans les particularités, et alors beaucoup d'unités peuvent paraître de simples abstractions; entre autres, l'unité par excellence, l'unité qui fait le fond de la très-sainte Trinité, se trouve en péril; il n'y a plus de réel que la Trinité formant trois personnes et n'aboutissant qu'à une unité nominale, à un simple signe représentant le rapport des trois. Je ne dis pas que Roscelin eût tiré ces conséquences, je ne le crois pas; mais ces conséquences pouvaient découler directement ou indirectement de ses principes, et l'orthodoxie d'alors foudroya le pauvre chanoine de Compiègne. Il fut mandé au concile de Soissons, en 1092; il se rétracta, *metu mortis*, dit saint Anselme, qui écrivit contre lui un traité de l'unité dans la Trinité. Philippe de Champeaux (3), se jetant à l'autre extrémité, soutint que les idées générales sont si loin d'être de purs noms, des entités nominales, que ce sont les seules entités qui existent; et que les individus dans lesquels on a voulu résoudre les idées générales n'ont eux-mêmes d'existence que par leur rapport aux universaux. Par exemple, disait-il, ce qui existe, c'est l'humanité dont tous les hommes ne sont que des fragments et des parties. Abailard, sans tomber dans le nominalisme de Roscelin, et tout en prétendant qu'assurément il y a de la réalité dans les idées générales, ne convint pas avec Philippe de Champeaux qu'il n'y a de réalité que là, et il admit que les particularités ont aussi leur réalité propre. Il prit un parti intermédiaire, et par conséquent, comme cela arrive toujours, il ne satisfit personne, et mécontenta son maître, l'altier Philippe de Champeaux. La querelle en resta là. Le réalisme triompha; et il ne fut plus guère question de cette dispute pendant la deuxième époque de la scolastique. Duns Scott, ainsi que saint Thomas-d'Aquin, d'ailleurs si opposés, conviennent tous deux que la réalité est dans les idées générales.

Mais au commencement du XIVe siècle, un élève de Duns Scott, un Anglais, un franciscain, reprit en sous-œuvre l'opinion nominaliste, et recommença une polémique qui eut les plus grandes conséquences. Il faut d'abord que je vous dise quel était cet Anglais. C'était un nommé Jean, d'Occam dans le comté de Surrey, d'où il fut appelé Jean d'Occam, et tout simplement Occam. Il était Scottiste et franciscain, et enseigna avec éclat, surtout à Paris, sous Philippe le Bel. C'était l'époque où les pouvoirs politiques tendaient à s'émanciper du pouvoir religieux. Vous connaissez les tentatives et les résistances de Philippe le Bel. Occam, quoique franciscain, se mit du côté de l'autorité politique; il écrivit pour Philippe le Bel contre les prétentions du Saint-Siége et du pape Boniface VIII. Il écrivit aussi pour l'empereur Louis de Bavière qui

(1) Voyez la figure de cet *ars universalis*, dans Brucker, t. VI, p. 1353.

(2) Né à Ilcbester en 1214, enseigna à Oxford en 1240, mourut en 1292. — *Opus majus de restauratione scientiarum*, *ad pap. Clement. IV*. Ed. Jebb. Londin., 1733, in-fol. — *Perspectiva*, Francf. 1614. — *De secretis operibus artis et naturæ et de nullitate magiæ diabolicæ*, *epistol.* Ed. F. Rothscholz, t. III. Theat. Chem. Norimberg. 1732.

(3) Mort en 1120.

entrait dans la même route que le roi de France, et résistait au pape Jean XXII. Occam disait à Louis : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Défends-moi avec l'épée, je te défendrai avec ma plume. Il fut persécuté; et comme le dit Tenneman, il mourut persécuté, mais non pas dompté, à Munich (1), à la cour de Louis de Bavière, auprès duquel il s'était réfugié. Vous sentez bien qu'un tel homme, aussi hardi en politique, ne devait pas être timide en philosophie. Il reprit donc l'opinion proscrite des nominalistes, et il institua une polémique dont voici les traits principaux :

Les idées générales ne peuvent avoir d'existence indépendante que dans les choses ou dans Dieu. Dans les choses, il n'y a point d'idées générales; car elles y seraient ou le tout ou la partie; dans Dieu elles ne sont pas comme essence indépendante, mais comme simple objet de connaissance (2); dans l'esprit, elles ne sont pas non plus autre chose. De là la destruction de toutes les entités de la scolastique. Après avoir attaqué les universaux, Occam s'en prit à une autre théorie célèbre, liée à la première, la théorie des espèces sensibles et intelligibles. Jusque-là, toute la scolastique avait pensé qu'entre les corps extérieurs, placés devant nous, et l'esprit de l'homme, il y a des images qui tiennent aux corps extérieurs, et en font plus ou moins partie, comme les Ἐιδωλα de Démocrite dont je vous ai entretenu, images ou espèces sensibles qui représentent les objets externes par la conformité qu'elles ont avec eux. De même l'esprit était supposé ne pouvoir connaître les êtres spirituels que par l'intermédiaire des espèces intelligibles. Occam détruisit la chimère de l'un et de l'autre intermédiaire, et maintint qu'il n'y a de réel que les êtres spirituels ou matériels et l'esprit de l'homme qui les conçoit directement. Gabriel Biel, élève d'Occam, a exposé avec beaucoup de sagacité et de clarté la théorie de son maître. Vous le voyez, messieurs, Occam renouvelait, sans le savoir, la polémique d'Arcésilas contre l'école stoïcienne; et il est dans l'Europe moderne l'antécédent de Reid et de l'école écossaise. Le résultat de toute cette polémique fut d'appeler l'attention sur les mots qui sont le vrai intermédiaire entre l'esprit et les choses, selon les nominalistes, opinion qui depuis a fait fortune. De là enfin cette règle générale, cet axiome d'Occam : Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem. Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.*

Voilà le bon côté d'Occam ; ses autres mérites sont loin d'être aussi purs. Par exemple, s'il a bien fait de démontrer qu'il n'y a pas d'aperception immédiate de Dieu, qu'on ne connaît Dieu (3) que par ses attributs, savoir, la sagesse, la bonté, la puissance, etc., on peut lui reprocher d'avoir obscurci et affaibli la notion propre de l'essence de Dieu. Par suite du même esprit, au lieu de prouver l'existence de Dieu par la nécessité d'une cause première, ce qui était l'argument favori et très-solide de l'école, il préféra l'argument tiré de l'ordre du monde, comme plus accessible à l'intelligence, et il démontra Dieu, non comme créateur, mais comme conservateur. Enfin si, en thèse générale, il a bien fait de prouver que l'esprit humain n'arrive aux substances que par leurs qualités et par leurs attributs, il a eu tort d'avancer qu'il ne peut avoir aucune idée de la nature des substances. De là cette théorie d'Occam renouvelée de son maître Duns Scott : « Comme on ne connaît Dieu que par ses attributs, de même on ne connaît l'âme que par ses qualités. On peut observer ces qualités et s'en rendre compte; mais quant à la substance de l'âme, comme on ne la perçoit pas directement, il n'est pas aisé de dire quelle elle est; il n'est pas aisé, par exemple, de démontrer qu'elle est immortelle, car on ne peut pas même démontrer qu'elle est immatérielle. On ne peut démontrer quel est le *substratum*, l'agent qui réside sous ces qualités que nous connaissons; c'est peut-être un agent naturel et matériel. La foi seule est ici de mise (4). » C'est là, messieurs, l'antécédent de la phrase si célèbre de Locke. Mais rien de plus faux que tout ce raisonnement. En effet, s'il n'y a pas de substance sans attributs, précisément par cela même, étant donné un attribut d'un certain caractère, est inévitablement exclue une substance d'une nature opposée au caractère de cet attribut; étant donnée la pensée comme attribut fondamental, par là une substance de la pensée étendue et matérielle est exclue. J'insiste là-dessus,

(1) En 1347. Voici la liste des ouvrages d'Occam : *Logica magna; Commentaire sur quelques ouvrages d'Aristote;* divers écrits sous le nom de *Quodlibeta; De Ingressu scientiarum.*

(2) *Ideæ non sunt in Deo realiter... sed... tanquam quoddam cognitum in ipso.*

(3) *Essentia divina potest a nobis cognosci in aliquibus conceptibus qui de deo verificantur, ut dum, exempli gratia, cognoscimus quid sit sapientia, justitia, charitas, etc.; licet enim hi conceptus dicant aliquid dei, nullus tamen realiter dicit ipsum quod est deus; sed dum caremus conceptu Dei proprio (quod ipsum intuitive non videmus) attribuimus ipsi quidquid Deo potest attribui, eosque conceptus prædicamus, non pro se, sed pro Deo, etc.*

(4) Duns Scott, lib. II, *Quæst.* 1, num. 3. *Cæterum via naturali demonstrari nequit quod anima humana sit immortalis, quippe cum demonstrari nequit quod ipsa non subsit alicui agenti naturali, quantum adesse vel non esse.* — Occam, *Quodlibeta*, 1, q. 10. *Quod illa forma sit immaterialis, incorruptibilis ac indivisibilis non potest demonstrari nec per experientiam sciri. Experimur enim quod intelligimus et volumus et nolumus et similes actus in nobis habemus; sed quod illa sint e forma immateriali et incorruptibili non experimur, et omnis ratio ad hujus probationem assumpta assumit aliquod dubium.*

parce qu'il ne serait pas impossible que, sous un faux air de méthode et de circonspection, la philosophie moderne, qui n'est pas très-loin du nominalisme, ne prétendît aussi que la question des substances et par conséquent celle du principe matériel ou immatériel des phénomènes de la pensée est sans importance, et que ce qui importe uniquement est l'observation des phénomènes. Oui, sans doute, l'observation des phénomènes intellectuels importe, mais c'est elle précisément qui, bien dirigée et nous donnant des phénomènes d'un certain caractère, nous impose une substance d'une nature analogue. Une autre théorie de Scott et d'Occam, moins séduisante, et qui pourtant a encore aujourd'hui de nombreux partisans et se rattache à l'esprit général du nominalisme, est la théorie qui fait reposer la morale non sur la nature de Dieu, ce qui serait très-vrai ontologiquement, mais sur sa volonté (1), ce qui détruit à la fois et la morale et Dieu même.

Tout ce que je viens de vous dire vous montre assez, messieurs, qu'il y avait plus ou moins de sensualisme dans l'école d'Occam, et c'est où j'en voulais venir. Certes, ce n'est pas là le sensualisme déclaré et conséquent, tel que nous l'avons vu dans les écoles indépendantes de la Grèce, mais c'est bien le sensualisme tel qu'il pouvait être à la fin de la scolastique, sous l'influence d'une autorité déjà contestée, mais non pas ébranlée. De là une école dont le caractère commun est le dédain de la méthode et des entités de la scolastique, et le goût de l'analyse et des sciences physiques.

Ne croyez pas que les anciennes écoles sommeillassent pendant que l'esprit d'indépendance s'éveillait de toutes parts sous les auspices d'Occam. Les thomistes et plusieurs scottistes, réunis en tant que réalistes contre le nouveau nominalisme, lui firent une longue guerre. Dans l'école réaliste, il faut citer principalement Henri Goethals (2), de Mude, près Gand, *Doctor solemnis*; Walter Burleygh, *Doctor planus et perspicuus* (3), Thomas de Bradwardine, mathématicien, mort archevêque de Cantorbéry (4); Thomas de Strasbourg, prieur général de l'ordre des ermites de saint Augustin (5); Marsile d'Inghen, dit *Ingenuus* (6). Ils attaquèrent la doctrine d'Occam sous le rapport théologique et sous le rapport philosophique. Comme théologiens, ils accusèrent directement Occam de pélagianisme. Parmi leurs arguments philosophiques, je choisirai les trois suivants : 1° Il est tellement vrai qu'il y a des idées générales réelles, tout à fait distinctes des idées particulières auxquelles on veut les réduire en les décomposant, que la nature à laquelle en appelle sans cesse l'école nominaliste, se joue des espèces, et conserve les genres. Tout genre représente une unité réelle. Et c'est là encore, messieurs, le point de départ d'une grande école naturaliste de notre siècle, qui se fonde sur l'unité de composition de chaque genre, et par là explique les ressemblances des individus, au lieu de faire des genres de simples abstractions dont toute la réalité est dans les individus, différents ou semblables; 2° les lois humaines font comme la nature; elles négligent les individus et ne s'occupent que des genres; donc les lois humaines reconnaissent qu'il n'y a pas seulement des ressemblances dans l'espèce humaine, mais un fond identique; 3° nous cherchons le bonheur dans les différents biens de ce monde; mais tous sont relatifs, tous variables, tous insuffisants; et nous ne pouvons pas ne pas nous élever de ces biens particuliers à un bien général qui n'est pas la réunion de tous les biens particuliers, mais qui leur est supérieur à tous, qui est meilleur qu'eux tous, et qui est pour nous le souverain bien, l'unité même du bien. Nos désirs dépassent le particulier et le variable, donc l'absolu et le général existe.

Tous ces arguments trouvaient des réponses plus ou moins solides dans l'école nominaliste (7). Je n'insisterai pas, je me contente de remarquer que cette polémique représente assez bien la lutte de l'empirisme et de l'idéalisme. Elle fut soutenue des deux côtés avec beaucoup de talent et d'habileté, et comptait dans les deux partis des noms très-recommandables; elle dura près d'un siècle. Elle ne pouvait engendrer autre chose que le scepticisme. Mais quel scepticisme pouvait-il y avoir au moyen âge? L'esprit humain n'était pas

(1) Occ. II. q. 19. *Ea est boni et mali moralis natura, ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ad eadem facile possit emoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est possit evadere injustum.*

(2) Henricus Gandavensis, professeur à Paris, mort en 1293, attribue aux idées une existence indépendante même de l'intelligence divine. Selon lui, toute connaissance acquise par la simple voie naturelle est douteuse.

(3) Professeur à Paris et à Oxford, mort en 1347, compila les vies des philosophes.

(4) En 1339. — *De causa Dei contra Pelagium.*

(5) Mort en 1357.

(6) Fondateur de l'université d'Heydelberg, mort en 1396.

(7) Voici les noms des plus célèbres nominalistes :

Durand de Saint-Pourçain, évêque de Meaux, m. en 1332, *Doctor resolutissimus.*

Jean Buridan, professeur à Paris, perfectionna la logique; grand partisan du libre arbitre, m. 1358.

Robert Holcot, général de l'ordre des Augustins, m. 1349.

Grégoire de Rimini, m. 1358.

Henri de Hesse, mathématicien et astronome, m. 1397.

Mathieu de Crochove, m. 1410.

Pierre d'Ailly, chancelier de l'université de Paris, cardinal, m. 1425.

Gabriel Biel, élève d'Occam, professeur à Tubingen, m. 1495.

Raymond de Sébunde, professeur à Toulouse en 1436. — Selon lui, il y a deux livres où l'homme puise ses connaissances, la nature et la révélation; le premier lui semblait plus clair que le second. Voyez Montaigne.

encore arrivé à ce degré d'indépendance de pouvoir mettre en question le fond lui-même, c'est-à-dire la théologie; le scepticisme ne pouvait donc tomber que sur la forme, c'est-à-dire sur la philosophie scolastique, et aussi il l'a complétement détruite. De là le profond décri de la scolastique auprès de tous les bons esprits du xve siècle, et de là encore la formation d'un nouveau système, de ce système que nous avons vu jusqu'ici sortir, après le scepticisme, de la lutte du sensualisme et de l'idéalisme, je veux parler du mysticisme.

Sans doute, au moyen âge, et sous le règne de la théologie chrétienne, le mysticisme était fort naturel à l'esprit humain. Il y en avait eu toujours un peu depuis Scott Érigène, jusqu'au xive siècle. Ainsi, au xie siècle, saint Bernard et Hugues de St-Victor (1) inclinent au mysticisme; au xiie, Jean de Fidanza, saint Bonaventure, le Docteur séraphique (2), *Doctor seraphicus*, est assurément plus ascétique que pratique, et on pourrait le ranger parmi les mystiques. Ses deux grands ouvrages s'appellent : l'un, toutes les sciences ramenées à la théologie, *Reductio artium ad theologiam;* l'autre, *Itinerarium mentis ad Deum*, Itinéraire de l'âme vers Dieu. Mais ce mysticisme avait été indécis et sans caractère systématique. Au xive siècle, des débats ardents du nominalisme et du réalisme sort un mysticisme qui, se séparant de tous les autres systèmes, acquiert ainsi la conscience de lui-même, s'appelle par son nom, et donne sa propre théorie. De fait, les hommes les plus remarquables du xive siècle sont presque tous des mystiques : comme le dominicain Jean Tauler, prédicateur à Cologne et à Strasbourg (3), et Pétrarque, qui, sur la fin de sa vie, abandonna les études profanes pour se livrer à la philosophie contemplative. Les quatre derniers ouvrages de Pétrarque sont, 1° *De contemptu mundi*, le mépris du monde; 2° *Secretum, sive de conflictu curarum*, le secret, ou le combat que se livrent dans l'âme les soucis qu'engendrent les choses humaines; 3° *De remediis utriusque fortunæ*, des remèdes contre la bonne et la mauvaise fortune; 4° enfin *De vita solitaria et de otio religiosorum*, de la vie solitaire et du repos religieux (4). C'est alors aussi que parut le livre célèbre de l'*Imitation de Jésus-Christ;* qu'il appartienne à Thomas Akempis, ou à notre illustre Gerson, il est certain que ce livre faisait alors la lecture habituelle des religieux, comme on le voit par le grand nombre de copies qui s'en trouvent dans les couvents de l'Allemagne, de l'Italie et de la France.

J'ai prononcé le nom de Gerson; c'est là, messieurs, l'interprète, le représentant véritable du mysticisme à cette époque. Gerson, *Doctor christianissimus*, était l'élève du célèbre Pierre d'Ailly, ardent nominaliste; il lui succéda comme chancelier (5) de l'université de Paris. Il avait toute la science de son temps, et précisément parce qu'il avait toute la science de son temps, elle ne lui suffit point; et sur la fin de sa carrière, il quitta son emploi de chancelier, soit volontairement, soit involontairement, se retira ou fut exilé à Lyon; et là se fit maître d'école pour de petits enfants, comme on le voit dans le traité fort remarquable, *De parvulis ad deum ducendis*, de l'art de conduire à Dieu les petits enfants. C'est dans cette retraite qu'il composa son traité de théologie mystique, *Theologia mystica;* et remarquez, messieurs, que ce n'est plus ici un solitaire qui tombe naturellement dans le mysticisme sans le savoir; c'est un philosophe, un homme d'affaires, un esprit pratique, qui renonce volontairement aux affaires, au monde et à la science, et qui, en préférant le mysticisme, sait parfaitement ce qu'il fait, ce qu'il prend et ce qu'il quitte. L'ouvrage de Gerson est des plus curieux sous ce rapport; il a cela d'original, que c'est peut-être dans le monde le premier écrit mystique qui ait consenti à s'appeler mystique. L'auteur du Bhagavad-Gita, et plus tard Plotin et Proclus, se donnent pour des philosophes ordinaires; c'est nous qui les avons appelés mystiques. Ici au contraire c'est un système qui se sépare de tous les autres, se circonscrit, se décrit et s'analyse lui-même. L'ouvrage est peu connu; je crois donc bien faire de vous en citer quelques morceaux caractéristiques.

Selon Gerson, la philosophie ordinaire procède par une suite d'arguments, et mène à Dieu régulièrement, mais lentement, en partant soit de la nature, soit de l'homme, par une foule d'intermédiaires. Le propre du mysticisme est de se fonder sur l'intuition immédiate. Or, si la science la plus parfaite est celle qui atteint d'abord directement la vérité, la théologie mystique est la vraie science (6). — La théologie mystique n'est pas une science abstraite, c'est une science expérimentale; seulement elle ne se fonde ni sur l'expérience physique, ni sur l'expérience rationnelle, mais sur une expérience singulière, savoir la conscience d'un certain nombre de sentiments et de phénomènes

(1) Né en 1090, m. en 1140. Opp. Rothomb. 1618, 3 vol. in-fol.

(2) Né à Bagnarea 1221, m. 1274. Opp. Argentor., 1482, in-fol.; Rom., 7 vol. in-fol., 1588 96.

(3) Mort en 1361. Ses ouvrages ont été publiés à Francfort par Spencer, 1680-1692.

(4) Né à Arezzo 1084, m. à Padoue 1374. Opp. Basil. 1554, 2 vol. in-f°.

(5) Né dans le district de Reims en 1363, mort en 1429. Opp. Basil. 1488, 3 vol. in-fol. Plusieurs éditions.

(6) *Quod si philosophia dicitur scientia procedens ex immediatis intuitionibus, mystica theologia vera erit scientia.*

qui sont incontestablement dans l'âme humaine. Elle se fonde sur des expériences qui se passent dans le plus intime de l'âme religieuse. Ces expériences sont très-réelles et conduisent à un système réel aussi, et qui ne peut être faux et arbitraire que pour ceux qui n'ont pas éprouvé les faits de cet ordre (1). — La vraie science est donc celle du sentiment religieux ou de l'intuition immédiate de Dieu par l'âme. Quand on a cette intuition immédiate, on a la vraie science, et fût-on d'ailleurs ignorant en physique et en métaphysique et dans toutes les sciences mondaines et profanes, fût-on faible d'esprit et idiot, *idiotæ*, on est un véritable philosophe, disons mieux, on est *théosophe* (je crois, sauf erreur, que c'est la première fois que ce mot paraît dans la langue philosophique et mystique). Car, ce n'est pas la raison humaine, c'est Dieu lui-même qui révèle à l'humanité ignorante ce qu'il cache aux sages et aux prudents de ce monde (2). — L'intuition immédiate est une opération de l'âme dont le caractère est d'être accompagnée de connaissance, et en même temps de ne point procéder par des argumentations successives, et d'arriver directement à Dieu qui, une fois qu'il est en contact avec l'âme, lui envoie directement la lumière au moyen de laquelle elle reconnaît la vérité, les principes de toute vérité et de toute certitude, et il suffit alors que l'âme saisisse les termes dans lesquels ces vérités sont exprimées pour qu'elle reconnaisse ces vérités et y croie immédiatement. Alors la raison est comme sur la borne de deux mondes, sur la borne du monde corporel et du monde intellectuel (3). — Ce qu'est l'intuition immédiate, sous le rapport de la connaissance, le désir immédiat du souverain bien l'est en morale (4). Il suffit que, dans l'ordre de la connaissance, la raison conçoive immédiatement le bien absolu, pour que dans l'ordre moral l'âme s'applique directement à ce bien aussitôt que l'intelligence le lui présente.

La théologie mystique est fort supérieure à la théologie spéculative des écoles par plusieurs raisons; en voici quatre :

1° La théologie mystique joint le sentiment à l'intelligence; elle élève l'homme au-dessus de lui-même, l'échauffe, lui donne une connaissance expérimentale, et non point une connaissance abstraite, une connaissance expérimentale qui ne vient pas moins que de Dieu lui-même se manifestant à l'homme. 2° Pour l'acquérir, on n'a pas besoin d'être un savant, il suffit d'être homme de bien. 3° Elle peut arriver à la plus haute perfection sans littérature, *sine omni litteratura*, tandis que la théologie spéculative, la science ne peut pas être parfaite, si elle n'arrive de degré en degré jusqu'à l'intuition immédiate de Dieu, jusqu'à l'appréhension du souverain bien, c'est-à-dire sans un rapport plus ou moins intime avec la théologie mystique. La théologie mystique, puisqu'elle mène directement à Dieu, peut se passer de la science des écoles, et la théologie des écoles ne peut se passer du mysticisme si elle veut arriver à Dieu. 4° La théologie mystique seule met dans l'âme la paix et le bonheur. La science n'est qu'un exercice stérile dans lequel l'homme, en croyant s'approcher régulièrement de Dieu, s'en écarte en s'écartant de lui-même; tandis que la théologie mystique est un exercice salutaire, pratique, réel, qui part de l'âme pour arriver à Dieu, et par conséquent ne sort jamais de la réalité (5).

Enfin le dernier but du mysticisme est l'exaltation, non de l'imagination (*non imaginationis*), non de l'intelligence seule (*rationis*), mais de l'âme tout entière (*mentis*), composée à la fois d'imagination et d'intelligence; exaltation qui finit par l'unification avec Dieu.

Vous voyez que ce n'est pas moins que l'extase, l'extase alexandrine et orientale. Ainsi le mysticisme de Gerson, le mysticisme engendré par les débats des deux systèmes nominaliste et réaliste, reproduit le même mysticisme que nous avons déjà rencontré dans la Grèce, et antérieurement dans l'Inde; et il le reproduit après une apparition plus ou moins considé-

(1) *Theologia mystica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis intra in cordibus animarum devotarum; hæc autem experientia nequit ad cognitionem immediatam vel intuitionem deduci illorum qui talium inexperti sunt.*

(2) *Eruditi itaque in ea, quomodo libet aliunde idiotæ sint, philosophi, imo verius theosophi recte nominantur, quibus pater cœlestis revelat ea quæ abscondit sapientibus et prudentibus hujus mundi.*

(3) *Intelligentia simplex est vis animæ cognoscitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quamdam lucem in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis tantum apprehensis.— Ratio autem velut in horizonte duorum mundorum, videlicet spiritualis et corporalis, constituitur.*

(4) *Synteresis est vis animæ appetitiva suscipiens immediate naturalem quamdam inclinationem ad bonum, per quam trahitur anima insequi rationem boni, ex apprehensione simplicis intelligentiæ sibi repræsentati.*

(5) *Præstat theologia mystica speculativæ, 1° quod affectum jungat intelligentiæ hominemque elevet supra se ipsum, ubi incalescit ex cognitione experimentali illabentis in se Dei; 2° quod acquiri possit a quovis homine probo etiam idiota; 3° quod bene possit esse perfecta in genere suo sine omni litteratura, minime vero scientifica perfecta esse queat sine mystica; 4° quod mystica etiam se sola quietat et beatificat, non vero sola cognitiva; quod scilicet cognitio magis fatigat rem cognitam sibi assimilare, quam quod ipsa supra se exeat et in rem est, unde etiam Deum haud attingit prout est, sed tantum prout cognoscitur à nobis.*

(6) *Mysticæ finis supremus est raptus non imaginationis aut rationis, sed mentis, qui quidem raptus etiam excessus mentis dicitur, ita ut mens tota in Deo quem unice amat absorpta quiescat, eique intime unita inhærens unus cum ipso spiritus fiat per perfectam voluntatis conformitatem.*

rable du scepticisme, après le décri plus ou moins général de l'idéalisme et du sensualisme. Mêmes lois, mêmes phénomènes : seulement le mysticisme de Gerson s'arrête à l'extase, comme le scepticisme scolastique s'arrête à l'abandon de la forme d'une fausse dialectique, comme le sensualisme d'Occam s'arrête à peu près au décri des entités absurdes de l'idéalisme, et comme cet idéalisme lui-même, tout en s'enfonçant dans l'abstraction, ne s'y égare pas dans toutes les folies où nous avons vu tomber, et dans la Grèce et dans l'Inde, l'idéalisme Védanta et l'idéalisme Platonicien. Ainsi l'histoire de la scolastique nous donne le même résultat que celle de la philosophie grecque et celle de la philosophie indienne. Au moyen âge, aussitôt que la scolastique ressaisit un peu de liberté, elle reprend les quatre tendances naturelles de toute philosophie, et renouvelle les quatre mêmes systèmes que la philosophie indépendante avait déjà produits dans l'Inde et dans la Grèce. Sans doute elle les renouvelle dans une certaine mesure ; mais malheureusement il n'est pas permis à l'historien de faire honneur de cette sobriété à la sagesse de l'esprit humain ; il est forcé de la rapporter à sa faiblesse même, à la surveillance active et puissante encore de l'autorité ecclésiastique. Sous ce contrôle sévère, la philosophie moins indépendante, est contrainte d'être plus sage ; et cependant elle est encore, dans ces étroites limites, plus ou moins idéaliste, sensualiste, sceptique et mystique. Dans la prochaine leçon, nous rechercherons ce qu'elle a été aux jours de son absolue indépendance ; nous entrerons dans la philosophie moderne proprement dite.

DIXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Sujet de cette leçon : Philosophie du xve et du xvie siècle. — Son caractère et son origine. — Classification de tous ses systèmes en quatre écoles. 1° École idéaliste platonicienne : Marsile Ficin, les Pic de la Mirandole, Nicolas de Cuss, Ramus, Patrizzi, Jordano Bruno. — 2° École sensualiste péripatéticienne : Pomponat, Achillini, Cesalpini, Vanini, Telesio, Campanella. — 3° École sceptique : Montaigne, Charron, Sanchez. — 4° École mystique : Marsile Ficin, les Pic, Reuchlin, Agrippa, Paracelse, société des Rose-Croix, Robert Fludd, van Helmont, Böhme. — Comparaison des quatre écoles. — Conclusion.

Messieurs,

La scolastique a fait son temps ; elle a parcouru le cercle entier de son développement ; vous l'avez vue tour à tour ce qu'elle devait être, d'abord l'humble servante de la théologie, ensuite son alliée déjà respectée, enfin s'esseyant à la liberté, et, sans les briser, dénouant peu à peu les liens qu'elle avait portés pendant six siècles. Nous avons distingué ces trois moments dans le mouvement intérieur de la scolastique ; mais il n'est pas moins vrai que son caractère général est la subordination de la philosophie à la théologie, tandis que celui de la philosophie moderne, au contraire, est la complète sécularisation de la philosophie. La scolastique cesse donc vers le commencement du xve siècle, et la philosophie moderne commence dès les premiers jours du xviie. Ainsi il y a entre l'une et l'autre une transition, une époque intermédiaire dont il s'agit de se faire une idée précise.

Je n'ai pas besoin de vous rappeler ici les grands événements qui ont signalé dans l'ordre social, scientifique et littéraire, le xve et le xvie siècle ; il me suffit de vous rappeler que ce qui caractérise ces deux grands siècles est en général l'esprit d'aventure, une énergie surabondante qui, après s'être longtemps nourrie et fortifiée en silence sous la discipline austère de l'Église, se déploie en tous sens et de toutes les manières quand l'issue lui est ouverte. Il en est de même de la philosophie de cet âge. Longtemps captive dans le cercle de la théologie, elle en sort de toutes parts avec une ardeur admirable, mais sans aucune règle. L'indépendance commence (1), mais la méthode n'est pas encore née (2), et la philosophie se précipite au hasard dans tous les systèmes qui se présentent à elle. Quels sont ces systèmes, messieurs, et leurs caractères? c'est là ce que nous avons à reconnaître, car nous parcourons, nous étudions tous les systèmes antérieurs au xviiie siècle, afin d'y découvrir les tendances innées de l'esprit humain, et en quelque sorte les éléments organiques de l'histoire de la philosophie. Or toute la philosophie du xve et du xvie siècle, avec ses nombreux systèmes, doit son caractère comme son origine à un accident, à une circonstance.

Parmi les grands événements qui marquent le xve siècle, un des plus importants est la prise de Constantinople. C'est la prise de Constantinople qui a transporté en Europe les arts, la littérature et la philosophie de la Grèce ancienne ; et qui par là a changé complétement les formes qu'avaient eues jusqu'alors l'art, la littérature et la philosophie. Le moyen âge, comme toute longue et grande époque de l'humanité, avait eu plus ou moins son expression dans l'art et la littérature. Depuis le xiie jusqu'au xve siècle, de toutes parts on voit sortir de l'état social de l'Europe, et du christianisme qui en est le fond, des arts et une littérature propres à l'Europe, nés de ses croyances et de

(1) Voyez la seconde leçon, pag. 123.

(2) Voyez la troisième leçon, pag. 132.

ses mœurs et qui les représentent, c'est-à-dire des arts et une littérature romantiques. Le vrai romantisme, en laissant là les théories arbitraires et les imitations insignifiantes, pour s'en tenir à l'histoire et aux monuments originaux, n'est pas autre chose que le développement spontané du moyen âge dans l'art et la littérature. Rappelez-vous l'architecture gothique; à défaut de sculpture, car la sculpture appartient exclusivement à l'antiquité grecque, rappelez-vous les commencements admirables de la peinture italienne et flamande; pour la poésie, pensez aux troubadours de Provence, aux maîtres de chant de l'Allemagne, aux romanciers espagnols; et songez encore que le Dante et Shakspeare ne doivent rien à la nouvelle culture artificielle apportée en Europe par les Grecs de Constantinople. Ce n'est donc pas, comme on le répète, l'importation de la Grèce en Europe au xve siècle qui a créé nos arts et notre littérature, car ils existaient déjà; mais c'est en effet de cette source qu'a découlé dans la littératnre européenne le sentiment de la beauté de la forme, propre à l'antiquité. De là, entre le génie romantique de l'Europe du moyen âge et la beauté de la forme classique une alliance dans laquelle, comme dans toute alliance, les parts n'ont pas toujours été parfaitement faites et gardées. Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on veuille juger l'incident mémorable qui a modifié si puissamment au xve siècle la forme de l'art et de la littérature en Europe, on ne peut nier que le même incident n'ait eu aussi une immense influence sur les destinées de la philosophie; et là, selon moi, il a été d'une utilité incontestable.

Quand la Grèce philosophique apparut à l'Europe du xve siècle, jugez quelle impression durent produire ses nombreux systèmes qu'anime une si entière indépendance sur ces philosophes du moyen âge, encore enfermés dans les cloîtres et les couvents, mais qui déjà aspiraient à l'indépendance! Le résultat de cette impression devait être une sorte d'enchantement et de fascination momentanée. La Grèce n'inspira pas seulement l'Europe, elle l'enivra; et le caractère de la philosophie de cette époque est l'imitation de la philosophie ancienne, sans aucune critique. Il commençait bien alors à se former en Europe un certain esprit philosophique; mais il était encore incomparablement au-dessous des systèmes qui se présentaient à lui; il était donc inévitable que ces systèmes l'entraînassent et le subjuguassent. Ainsi, après avoir servi l'Église au moyen âge, la philosophie au xve et au xvie siècle échangea cette domination pour celle de la philosophie ancienne. C'était encore, si vous voulez, de l'autorité; mais quelle différence, je vous prie! On ne pouvait aller immédiatement de la scolastique à la philosophie moderne, et en finir en une fois avec toute autorité. C'était donc un bienfait déjà que de tomber sous une autorité nouvelle, toute humaine, sans racine dans les mœurs, sans puissance extérieure, et divisée avec elle-même, par conséquent très-flexible et très-peu durable; et, à mon sens, dans l'économie de l'histoire générale de l'esprit humain, la philosophie du xve et du xvie siècle a été une transition nécessaire et utile de l'absolu esclavage du moyen âge à l'absolue indépendance de la philosophie moderne.

Le spectacle que présente au premier aspect la philosophie du xve et du xvie siècle est une extrême confusion. Tout se presse et se mêle dans ces deux siècles si remplis; les systèmes n'ont pas l'air de s'y succéder; ils semblent coexister tous ensemble, et se développer simultanément et non progressivement. Un premier moyen d'introduire quelque ordre et quelque lumière dans ce chaos, c'est, en partant du principe incontestable que la philosophie de ce temps n'est autre chose qu'un renouvellement de l'antiquité philosophique, de faire pour la copie ce que nous avons fait pour l'original, et de diviser l'imitation de l'antiquité en autant de grandes parties distinctes que nous en avons trouvées dans l'antiquité elle-même. Ce serait déjà un ordre dans la simultanéité. Il y a plus, il n'est pas aussi vrai qu'il le paraît au premier coup d'œil que le développement de la philosophie du xve et du xvie siècle ait été simultané; je dis qu'il a été réellement successif et progressif.

Quand il serait aussi avéré qu'il l'est peu que tous les systèmes de l'antiquité philosophique ont fait ensemble irruption sur notre Occident, et ont été connus en même temps en Europe, il ne suivrait pas le moins du monde qu'il en ait dû résulter une adoption et une imitation simultanée de tous ces systèmes, et ils pouvaient très-bien s'offrir tous à la fois à l'esprit humain, sans que l'esprit humain les accueillît tous à la fois avec le même empressement. Il faut tenir compte ici des dispositions de ceux auxquels se présentaient les systèmes antiques bien plus encore que de la nature de ces systèmes en eux-mêmes. Ainsi, par exemple, quand même les monuments sceptiques de la philosophie ancienne se fussent présentés à l'esprit humain en même temps que les monuments dogmatiques du péripatétisme et du platonisme, il répugne que l'esprit humain, au sortir du moyen âge, encore tout pénétré d'habitudes profondément dogmatiques, eût accepté le scepticisme avec la même facilité que le dogmatisme; aussi est-ce un fait très-important et incontestable que, tandis que le dogmatisme platonicien et péripatéticien remplit déjà tout le xve siècle, vous ne commencez à voir poindre sur l'horizon philosophique une lueur de scepticisme qu'au milieu du xvie. Remarquez encore que ce scepticisme qui paraît au milieu du xvie siècle ne sort pas du platonisme, mais du péripatétisme, c'est-à-dire

d'une école empirique et sensualiste, selon les lois de formation relative des systèmes que nous avons déjà observées. Enfin, s'il est vrai que le mysticisme est sorti presque immédiatement du dogmatisme platonicien, sans attendre le développement des autres systèmes, ce phénomène s'explique par le caractère du dogmatisme platonicien, tel qu'il passa de Constantinople en Europe; c'était le platonisme alexandrin, c'est-à-dire un système mystique. Ajoutez que ce premier mysticisme, que vous trouvez au commencement du xve siècle, est peu de chose, comparé à celui de la fin de cette époque. Il faut reconnaître, en effet, que c'est surtout au xvie siècle, c'est-à-dire après la plus grande lutte des deux dogmatismes opposés, et après l'apparition du scepticisme, qu'arrive un nouveau mysticisme, lequel n'est plus seulement un mysticisme artificiel, reproduction presque stérile du mysticisme alexandrin, mais un mysticisme tout autrement original et profond qui sort du développement naturel de l'esprit philosophique de l'Europe moderne. Ainsi, dans cette époque d'une imitation, en apparence si confuse, sont encore les lois régulières du développement et du progrès des systèmes; ces mêmes lois, que nous avons déjà tirées de la revue rapide, mais exacte, de tous les systèmes que présentent la scolastique, la philosophie ancienne et la philosophie orientale.

Je vais faire passer sous vos yeux, dans leur ordre chronologique, les quatre grandes écoles qui, au xve et au xvie siècle, remplissent encore l'histoire de la philosophie, savoir : le dogmatisme idéaliste platonicien, le dogmatisme sensualiste péripatéticien, le scepticisme et le mysticisme. Sans doute, dans la confusion qui caractérise le xve et le xvie siècle, plus d'un système a combiné ou plutôt a mêlé ensemble plusieurs de ces points de vue élémentaires; mais dans ces combinaisons impuissantes que le temps a si promptement emportées, une analyse un peu sévère discerne aisément l'élément fondamental qui domine la combinaison totale, et la réduit à n'être encore qu'un système particulier et exclusif. Tout rentre donc dans les quatre classes que je viens de vous signaler.

Les systèmes que ces quatre classes embrassent sont innombrables, et en même temps ils manquent généralement d'originalité; car nous sommes ici dans une époque de fermentation ardente et d'imitation irrégulière. Il est donc impossible, et il serait fort inutile, pour le but que nous nous proposons, d'insister sur chacun de ces systèmes : aussi le cadre qui les comprend et les explique une fois posé, je me contenterai de le remplir avec une simple statistique.

Si nous avions, sur l'état de la philosophie à Constantinople avant l'arrivée des Grecs en Italie, des lumières précises, nous trouverions vraisemblablement que le péripatétisme et le platonisme, c'est-à-dire le sensualisme et l'idéalisme, étaient déjà à Constantinople, et s'y faisaient la guerre. Il le faut bien, car à peine ont-ils franchi la mer et sont-ils arrivés sur le sol de l'Italie, qu'ils se séparent, et s'annoncent par une querelle. D'un côté, Gemistus Pléthon (1), venu en Italie tout au commencement du xve siècle pour le concile de Florence, et son ami et son disciple, le cardinal Bessarion (2), font connaître à l'Europe la philosophie platonicienne telle qu'elle était alors à Constantinople, c'est-à-dire mêlée de néoplatonisme. D'autre part, George Scholarius, dit Gennadius, Théodore Gaza (3), et George de Trebisonde (4), tous les trois venus en Italie à peu près à la même époque que les premiers, et, je crois, pour le même objet, développent et défendent la philosophie d'Aristote. De là, sous les yeux de l'Europe attentive, d'intéressants débats, d'abord renfermés (5) entre les Grecs venus de Constantinople; peu à peu l'Europe y prend part, et il en sort deux écoles européennes, l'une platonicienne et idéaliste, dont le père est Marsile Ficin, et l'autre, péripatéticienne et plus ou moins sensualiste, dont le père est Pierre Pomponat. Nous allons les parcourir rapidement.

Voici, messieurs, la liste des hommes les plus distingués qui marquent l'histoire et le progrès du dogmatisme idéaliste et platonicien, depuis le commencement du xve siècle jusqu'à celui du xviie, depuis la fin de la scolastique jusqu'à la philosophie moderne.

Vous trouvez d'abord Marsile Ficin, de Florence, né en 1433, mort en 1489. Marsile Ficin est plus encore un érudit qu'un philosophe, et comme philosophe il est encore plus alexandrin que platonicien. Il a rendu des services immortels à la philosophie, en faisant passer dans la langue latine les plus grands monuments de l'idéalisme et du mysticisme antique, savoir : Platon, Plotin, la plupart des ouvrages de Porphyre, d'Iamblique et de Proclus, indépendamment de plusieurs ouvrages qui lui sont propres, par exemple, la *Théologie platonicienne*, qui renferme un traité complet de l'immortalité de l'âme (6). Ce qui caractérise l'érudition de Ficin, c'est l'absence de toute critique; ce qui caractérise sa philosophie, c'est

(1) De Constantinople; venu à Florence en 1438.

(2) Archevêque de Nicée, depuis cardinal de l'Église romaine, mort en 1472.

(3) De Thessalonique; venu en Italie vers 1430, mort vers 1478.

(4) Mort vers 1484.

(5) Voyez sur ces débats et les ouvrages qu'ils produisirent, la dissertation de Boivin, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, tom. II, pag. 776; tom. III, p. 303.

(6) *Theologia Platonica, sive de immortalitate animorum et æternâ felicitate*, lib. XVIII, opp. tom. I. Paris, 1641, in-fol.

un enthousiasme intempérant et sans aucune méthode pour le platonisme alexandrin, et dans cette absence de méthode, la prétention de combiner avec le dogmatisme idéaliste et mystique qu'il recevait des mains de l'antiquité, les croyances du christianisme; ce qui donna d'abord le plus grand succès à la philosophie platonicienne. Ce succès fut si grand, que Platon fut sur le point d'obtenir l'honneur bizarre, qu'on avait aussi manqué de décerner à Aristote au XIII[e] siècle, savoir : une sorte de consécration légale comme philosophe, de la part de l'autorité ecclésiastique. Les Médicis s'empressèrent de fournir à Ficin tous les secours nécessaires pour introduire et implanter en Italie l'idéalisme planonicien, et c'est en 1460 que, sous Cosme de Médicis, fut fondée à Florence cette célèbre académie platonicienne, du sein de laquelle sont sortis plus d'un érudit et d'un philosophe distingué.

Marsile Ficin eut pour amis et pour élèves les deux comtes Jean Pic (1) et François Pic (2) de la Mirandole; le premier quitta même sa petite couronne de Mirandola pour se livrer exclusivement à l'étude de la philosophie (3). Il s'y livra en grand seigneur; il imagina une espèce de carrousel philosophique à Rome; il y devait présenter neuf cents propositions, neuf cents thèses (4), qu'il soutiendrait à tout venant; et pour attirer plus de monde, il déclara qu'il payerait les frais de voyage à tous les savants qui voudraient se rendre à son invitation. Mais comme tout ceci n'allait pas à moins qu'à élever une sorte de trône à Platon, dans Rome même, on fit comprendre au pape les dangers d'une pareille réunion plus ou moins chrétienne, mais surtout philosophique. La réunion n'eut donc pas lieu, et depuis l'autorité ecclésiastique commença à surveiller sévèrement le platonisme qu'elle avait d'abord favorablement accueilli.

L'idéalisme platonicien part de l'Académie florentine, de Ficin et des Pic de la Mirandole, pour marcher régulièrement jusqu'à Jordano Bruno, qui est le dernier homme célèbre et comme le martyr de cette école, et qui dépose en Europe, avec son sang, le germe d'une révolution inévitable. Jordano Bruno, avec toutes les différences nécessaires, n'est pas moins, messieurs, que le précurseur de Descartes.

Dans cette école se distinguent successivement le cardinal Nicolas de Cuss, notre Ramus, l'Allemand Taurellus, le Dalmate Patrizzi, enfin le Napolitain Bruno. Je ne vous donnerai que les notices les plus succinctes sur ces divers philosophes.

Le cardinal Nicolas de Cuss, petit endroit près de Trèves, est un platonicien raisonnable. Infiniment moins érudit que les membres de l'Académie florentine, mais plus philosophe et d'un esprit plus original, il reproduisit la partie pythagoricienne du platonisme avec beaucoup de sagesse; il vit même que si, avec la théorie des nombres de Pythagore, on peut rendre compte des phénomènes du monde extérieur et remonter à leur source dans l'unité primitive, cependant on ne connaît cette unité primitive que par ses développements numériques, et non point directement et dans son essence. Selon lui, la connaissance directe de la vérité absolue n'a pas été donnée à l'homme, et il est des choses que le sage doit savoir ignorer. Il avait écrit une apologie de la docte ignorance, *Apologia* (5) *doctæ ignorantiæ*, livre singulièrement curieux, quand on pense qu'il a été écrit au milieu du XV[e] siècle, car le cardinal Nicolas de Cuss est mort en 1464.

Ramus, Pierre La Ramée est, vous le savez, l'antagoniste célèbre du péripapétisme dans l'université de Paris. Né en Picardie, en 1515, d'une famille très-pauvre, on dit qu'il commença dans l'université par un service qui ne semblait pas le destiner à un très-haut rang philosophique. Il s'y éleva peu à peu à force de travail et de mérite; mais s'étant prononcé énergiquement contre le péripatétisme, il se fit de puissants ennemis, et devint l'objet d'une violente persécution (6). Il aurait pu trouver hors de France d'honorables asiles; les invitations les plus flatteuses l'appelaient en Italie et en Allemagne (7). Il aima mieux souffrir dans son pays et pour son pays. Tour à tour privé de sa chaire, rétabli (8), dépouillé de nouveau, forcé de fuir la France, et y revenant toujours, l'infortuné était à Paris, sur la foi des traités et de paroles augustes, dans la nuit de la Saint-Barthélemy; il y fut massacré. Sans doute il était suspect, et peut-être avec quelque fondement, de protestantisme; car

(1) Né en 1463, mort en 1494. Parmi ses œuvres il faut distinguer l'*Heptaplus*.

(2) Tué en 1533. Opp. Basil. 1601.

(3) En 1491.

(4) *Conclusiones* 900. Rom. 1486, in-fol.

(5) Nicolai Cusani Opp. 3 vol. in-fol. Paris, 1514. — Réimprimé à Bâle en 1565, 3 vol. in-fol.

(6) « Ses livres (*Institutiones dialecticæ*. — *Animadversiones Aristoteleæ*, Paris, 1543), furent interdits par tout le royaume et brûlés devant le collége royal. Il fut condamné à ne plus enseigner la philosophie, et peu s'en fallut qu'il ne fût envoyé aux galères. La sentence donnée contre lui fut publiée en latin et en français dans toutes les rues de Paris... On fit des pièces de théâtre, dans lesquelles il fut joué de mille manières, au milieu des acclamations des péripatéticiens. » Teissier, *Éloge des hommes savants*.

(7) « Après la mort d'Amasée, la ville de Bologne lui offrit mille ducats pour l'engager à remplir sa place. Le roi de Pologne tâcha de l'attirer à Cracovie. Jean, roi de Hongrie, le demanda pour lui donner la conduite de l'Académie de Weissembourg. » *Ibid.*

(8) Il paraît avoir alors composé : *Scholarum physicarum*, *lib.* VIII, *contra Aristot. totidem acroamaticos*, Paris, 1565. — *Scholarum metaphysicarum, lib.* XIV, *in totidem metaphysicos Aristot.* Paris, 1566.

c'est un phénomène historique que je ne veux ni ne puis taire, que l'alliance plus ou moins marquée du platonisme avec la réformation ; mais si Pierre La Ramée fut recherché comme secrètement huguenot, il ne le fut pas moins comme platonicien. C'était alors, dans l'université de Paris, le temps de la domination complète du nominalisme, de ce même nominalisme qui avait été lui-même si longtemps proscrit. Aristote y régnait sans contradiction. Le péripatéticien le plus fanatique d'alors était un professeur nommé Charpentier, lequel, après avoir beaucoup déclamé contre le platonisme, « s'avisa de moyens qui n'avaient pas encore été pratiqués, dit Varillas, par ceux qui se piquaient de doctrines ; il envoya chez Pierre La Ramée, dans la nuit de la Saint-Barthélemy, des soldats qui, après avoir tiré de lui tout ce qu'il avait de meilleur, sous espérance de lui sauver la vie, le poignardèrent et le jetèrent par la fenêtre de sa chambre dans la cour du collége. Les écoliers, ameutés par leurs régents, lui arrachèrent les entrailles, et le traînèrent par les rues (1). » Il ne faut pas oublier qu'à peu près à la même époque un autre péripatéticien, l'Espagnol Sepulveda (2), professeur à Salamanque, et le théologien et l'historiographe de Charles-Quint, fournit au roi d'Espagne des arguments en faveur de l'esclavage des malheureux Américains, contre le sage et pieux Barthélemi de Las Casas (3). Quand donc le sensualisme moderne accuse l'idéalisme d'avoir toujours été en arrière dans la civilisation, et se vante d'avoir servi seul la cause de la liberté et de l'humanité, pensez, messieurs, pensez à Charpentier et à Sepulveda. D'ailleurs, à Dieu ne plaise que je veuille ici flétrir le sensualisme et lui rendre injustice pour injustice ! Tyrannique et malfaisant ce jour-là, un autre jour vous le verrez, vous l'avez déjà vu utile et persécuté, dans Occam, par exemple. Les systèmes, messieurs, ont leurs bons et leurs mauvais jours ; et leurs bons jours ne sont pas ceux de leur prospérité et d'une domination incontestée. Il n'appartient à aucun système, quel qu'il soit, de servir exclusivement la civilisation ; et ce que je veux seulement que vous tiriez de ces paroles et de toutes mes leçons, c'est le dédain et le dégoût de tout fanatisme dans la philosophie comme ailleurs, l'habitude de la tolérance et même du respect pour tous les systèmes, tous enfants légitimes de l'esprit humain et de la liberté humaine.

Pierre La Ramée, martyr à la fois et du protestantisme et de l'idéalisme, devint très-célèbre ; il eut des partisans nombreux, en France, par exemple, dans Omer Talon, dont le nom est illustre dans la magistrature, et surtout en Angleterre et en Allemagne, et dans tous les pays protestants où l'esprit de la réforme s'étendait jusque sur la philosophie et attaquait la scolastique péripatéticienne. En Angleterre, son traité de logique antipéripatéticienne eut plus tard l'honneur d'être réduit et arrangé pour les classes par l'auteur du *Paradis perdu*.

En Allemagne, le platonisme eut pour interprètes le célèbre adversaire de Césalpini, Taurellus, qui paraît avoir été un excellent esprit (4), et Goclenius (5), surtout remarquable comme auteur d'un ouvrage dont le titre est : *Ψυχολογία, hoc est : De hominis perfectione, animâ, etc.* Marburg, 1590-1597. C'est, je crois, la première apparition de la psychologie sous son nom propre dans la philosophie moderne. Ce Goclenius eut pour élève un nommé Otto Casmann, qui a fait un ouvrage du même genre que celui de son maître, intitulé : *Psycologia antropologica, sive animæ humanæ doctrina.* Hanau, 1594.

Francesco Patrizzi (6), Dalmate, professeur à Ferrare et à Rome, tenta une conciliation entre Aristote et Platon. Il se donna le plus grand mal pour établir cette combinaison ; il s'y prépara par une longue étude d'Aristote dont il a déposé les fruits dans ses *Discussiones peripateticæ*, Venise, 1571-1581. Il travailla aussi sur les Alexandrins, et traduisit même l'ouvrage de Proclus, intitulé : *Institutions théologiques*, Ferrare, 1583. Enfin, il fit paraître l'ouvrage auquel il voulait attacher son nom, et qui lui paraissait être le dernier mot de la philosophie, ouvrage profondément chrétien et très-orthodoxe, et qui pouvait être bien reçu à la cour de Rome, et en même temps péripatéticien et platonicien tout ensemble. Voici le titre de cet ouvrage : *Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur ; deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit divinitas ; postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur : ad sanctissimum dominum nostrum Gregor. XIV pontificem, ejusque successores futuros, opus rerum copia et vetustissimâ novitate, dogmatum varietate et veritate, methodorum frequentiâ et raritate, ordinis continuitate, rationum firmitate, sententiarum gravitate, verborum brevitate et claritate maxima admirandum.* Ferrare, in-fol., 1591.

(1) Varillas, *Hist. de Charles IX*, lib. IX. De Thou dit la même chose, lib. LII, ad ann. 1572. « *Carpentario æmulo et seditionem movente immissis sicariis, e cellâ quâ latebat extractus, et post deprensam pecuniam inflictis aliquot vulneribus, per fenestras in aream precipitatus, et effusis visceribus, quæ pueri furentes magistellorum pari rabie incitatorum impulsu per viam et cadaver ipsum scuticis in professoris opprobrium diverberantes contumeliosè et crudeliter raptaverunt.*

(2) Né en 1491, mort en 1572.

(3) V. de Thou, *Hist. sui temp.*, lib. XLV, ad ann. 1572.

(4) Né à Mumpelgard en 1547, mort en 1606.

(5) Né à Corbach en 1547, mort en 1628.

(6) Né à Clisso en Dalmatie en 1529, mort en 1597.

Vous concevez que la destinée de l'auteur d'un pareil ouvrage n'a pas dû être fort troublée. Il n'en a pas été ainsi de celle de Bruno. Jordano Bruno, né à Nola au milieu du XVIe siècle, entra tout jeune chez les dominicains. Bientôt des doutes religieux et philosophiques lui firent quitter son ordre, et il lui fallut bien aussi quitter l'Italie. Il vint à Genève, où il trouva Théodore de Bèze et Calvin, avec lesquels il ne put s'entendre. De là il se rendit à Paris, où il se porta ouvertement adversaire d'Aristote. Il alla aussi en Angleterre, où il demeura quelque temps chez sir Philippe Sidney, que l'on trouve partout où il y a quelque essai d'indépendance philosophique, religieuse ou politique à protéger. Plus tard on rencontre Bruno donnant des leçons publiques ou privées à Wittemberg, à Prague, à Helmstadt, à Francfort-sur-le-Mein. Le désir de revoir l'Italie le ramena dans l'État d'Italie le plus indépendant et le plus libéral d'alors, l'État de Venise; il y vécut deux ans tranquille; puis, par des motifs que j'ignore, les Vénitiens le livrèrent ou l'abandonnèrent en 1598 à l'inquisition. Transféré à Rome, on lui fit son procès; il fut condamné comme violateur de ses vœux et comme hérétique, et brûlé le 17 février 1600.

Jordano Bruno est Marsile Ficin élevé à sa plus haute puissance. Il a moins d'érudition que Marsile, mais il est infiniment plus original, et même plus raisonnable, quoiqu'il eût pu l'être beaucoup plus encore. C'est un esprit très-étendu, une imagination forte et brillante, un homme d'esprit, un écrivain distingué. Il renouvela la théorie des nombres, et donna une explication détaillée du système décadaire. Dieu est pour lui la grande unité qui se développe dans le monde et dans l'humanité, comme l'unité se développe dans la série indéfinie des nombres. Il a aussi pris en main la défense du système de Copernic. Le temps me manque pour vous faire connaître plus au long son système; je me contente de vous dire qu'il me paraît tout à fait digne de l'attention qu'il a excitée dans ces derniers temps en Allemagne, et qu'il a porté l'idéalisme à peu près au point de perfection auquel il pouvait atteindre au XVIe siècle, avant la connaissance de la véritable méthode philosophique. Jordano Bruno, s'il n'a pas établi un système durable, a au moins laissé dans l'histoire de la philosophie une trace lumineuse et sanglante qui n'a pas été perdue pour le XVIIe siècle (1).

Je passe à l'école péripatéticienne. L'école péripatéticienne, messieurs, est au fond sensualiste, et, par conséquent, elle recèle dans son sein toutes les conséquences que renferme le sensualisme; mais ces conséquences ne se sont développées que successivement.

Il faut distinguer dans l'école péripatéticienne du XVe et du XVIe siècle deux points de vue sans lesquels il est difficile ou même impossible de s'orienter dans l'histoire du péripatétisme de cette époque.

Comme Marsile Ficin et toute l'école platonicienne d'alors aborda le platonisme et l'idéalisme sans critique, et le commenta par l'alexandrinisme, de même l'école péripatéticienne aborda sans critique Aristote, et le commenta avec deux hommes qui étaient alors les interprètes officiels de la philosophie péripatéticienne, savoir, Alexandre d'Aphrodise, commentateur célèbre d'Aristote dans l'antiquité, et Averroès, commentateur arabe du VIIIe siècle. La grande différence entre ces deux commentateurs est qu'Alexandre d'Aphrodise est plus régulier, plus méthodique, et infiniment plus près du véritable sens d'Aristote; tandis qu'Averroès, en sa qualité d'Arabe, tout aussi subtil qu'Alexandre d'Aphrodise, est beaucoup plus enthousiaste et mystique; différence dont le résultat est, pour Alexandre d'Aphrodise, un péripatétisme et un sensualisme logique, si je puis m'exprimer ainsi, et pour Averroès, un péripatétisme et au sensualisme qui aboutit au panthéisme.

Le père de l'école péripatéticienne alexandriste, comme on disait alors, en opposition à l'école averroïste, est Pierre Pomponat, né à Mantoue en 1462, professeur en différentes universités d'Italie, à Padoue et à Bologne, mort à Bologne en 1525. De là l'école philosophique de Bologne, qui a été presque constamment péripatéticienne et sensualiste, tandis que celles de Florence, de Rome et de Naples ont été presque constamment platoniciennes et idéalistes.

Pierre Pomponat a fait trois ouvrages; le premier : *De naturalium effectuum admirandis causis seu incantationibus liber*, écrit à Bologne en 1520, imprimé à Bologne après la mort de Pomponat, en 1556. Pomponat y paye sa dette à l'esprit de son temps, et admet plus ou moins de magie; mais il est encore péripatéticien et sensualiste, en ce sens qu'il repousse l'intervention des esprits; s'il reconnaît celle d'agents supérieurs, selon lui, tous ces agents sont physiques.

Le second ouvrage de Pomponat est intitulé; *Da Fato, libero arbitrio et providentia Dei*, en cinq livres, publié à Bâle en 1525. C'était une question difficile pour tout le monde, et surtout pour un péripatéticien, que de concilier le destin, la Providence et la liberté de l'homme. Il y a quelque chose de touchant dans la préface, où il se compare, avec son ardeur de savoir et d'étudier, et toute sa destinée

(1) Voici les ouvrages les plus remarquables de J. Bruno : *Della causa, principio e uno.* Venet. (Paris), 1584. — *Dell' infinito universo e mondi.* Venet. (Paris), 1584. — *De monade, numero et figura, etc.* Francf. 1591.



philosophique, à Prométhée attaché au Caucase; il se peint lui-même dévoré par le besoin de penser comme par un vautour, ne pouvant, je traduis fidèlement, ni manger, ni boire, ni dormir, objet de dérision pour la sottise, d'effroi pour le peuple et d'ombrage pour l'autorité. Après beaucoup d'efforts, il n'aboutit à aucune solution bien précise. Il donne les solutions connues tirées de la scolastique régnante, en avouant que ce sont plutôt des illusions que de véritables réponses (1).

Le troisième ouvrage de Pomponat est un traité sur un sujet plus délicat encore, savoir, l'immortalité de l'âme. Il a paru à Bologne en 1516, et il a été réimprimé très-souvent, et dernièrement en Allemagne par Bardili : sa conclusion est celle du péripatétisme, savoir, que l'âme pense bien par la vertu qui est en elle, mais qu'elle ne pense qu'à la condition qu'il y ait aussi dans la conscience une image venue du dehors (2). Or, si l'âme ne pense qu'à la condition d'une image, et si cette image est attachée à la sensibilité, et celle-ci à l'existence du corps, à la dissolution du corps, l'image périt, et il semble que la pensée doit périr avec elle, et, par conséquent, il n'est pas possible de donner une preuve démonstrative de l'immortalité de l'âme (3). On ne manqua pas de l'accuser de troubler la paix publique, en renversant les bases de la morale. Il répondit qu'on pouvait attacher les hommes à leurs devoirs par la considération que leur bonheur dépend ici-bas de l'accomplissement de ces devoirs. Il ajoutait que la dignité de la vertu avait d'assez grands attraits pour séduire en quelque sorte les hommes à la pratique du devoir, sans la crainte ou l'espoir des peines et des récompenses de l'autre vie; argument assez étrange pour un péripatéticien, et contraire au principe de tout sensualisme. Toutes ces réponses étaient des réponses évasives qui ne satisfaisaient point l'autorité. Il fut donc mis en jugement, et n'échappa que par cette distinction que l'école sensualiste, depuis Pierre Pomponat, a toujours opposée à l'autorité, la distinction entre les vérités de la foi et les vérités de la philosophie; compromis bizarre, mais commode, qui permet de nier d'un côté ce qu'on a l'air de respecter de l'autre, et caractérise à merveille cette époque de transition, et le passage de la servitude entière de la raison à son entière indépendance. Le concile de Latran de 1512 trancha la question, et Pomponat déclara se soumettre à sa décision.

L'école de Bologne a produit encore d'autres noms célèbres, entre autres Zabarella (4), F. Piccolomini (5), Cremonini (6); mais parmi eux il faut distinguer Alexandre Achillini, qui commença à Bologne un nouveau développement du péripatétisme, en suivant Averroès, au lieu d'Alexandre d'Aphrodise. Il a été appelé le second Aristote; et c'est de son école que sont sortis successivement, et le Napolitain Zimara, mort en 1532; Césalpini d'Arezzo, né en 1509, mort en 1603; enfin Jules-César Vanini, né aussi dans l'État de Naples en 1585, brûlé à Toulouse en 1619.

L'esprit de cette école consiste en ce que Dieu n'y est pas considéré comme la cause, mais comme la substance du monde. Par conséquent, la démonstration de l'existence de Dieu ne se fait plus *per motum*, comme dans les alexandristes, mais par l'émanation, et surtout par l'émanation de la lumière, *per lucem*. Telle est la théorie de Cesalpini d'Arezzo. Il fut inquiété comme Pomponat, mais il était médecin de Clément VIII, professeur à Rome, et il se tira d'affaire encore par la distinction des vérités de la foi et des vérités philosophiques.

Vanini fut plus courageux et plus malheureux. Il a fait deux ouvrages, dont voici les titres : premier ouvrage : *Amphiteatrum æternum Providentiæ divino-magicum, christiano-physicum, nec non astronomico-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos epicureos, peripateticos et stoicos. Lugduni*, 1615. Second ouvrage : *De admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, dialogorum inter Alexandrum et Julium Cæsarem, lib. IV, cum approbatione Facultatis Sorbonicæ Lutet.*, 1616. Jules-César Vanini a été condamné à Toulouse comme athée et brûlé comme tel. L'était-il, ne l'était-il pas, je ne devrais pas me prononcer à cet égard, puisque j'avoue n'avoir jamais lu les deux ouvrages de Vanini, qui sont assez rares. Cependant j'incline fort à la négative, d'abord d'après différents passages que j'ai trouvés dans les auteurs, et qui me paraissent assez décisifs; ensuite d'après une induction très-vraisemblable tirée de l'histoire. Vanini défendit Cesalpini contre ses adversaires; il se porta comme un élève de Cesalpini; il était par conséquent averroïste. Il était donc péripatéticien, qu'il le sût ou qu'il l'ignorât; seulement il était de cette secte particulière du péripatétisme qui démontrait Dieu non par le mouvement, mais par la lumière, non pas comme cause, mais comme substance. La différence philosophique est très-grande assurément, mais elle ne valait pas l'échafaud. Chose étrange! le péripatétisme régnait à Paris et en Espagne; il y massacrait Ramus, il y proscrivait les Américains, il y servait d'appui à l'inqui-

(1) *Videntur potiùs esse illusiones istæ quam responsiones*, lib. III.

(2) *Nequaquam anima sine fantasmate intelligit.*

(3) *Mihi itaque videtur nullas rationes adduci passe quæ cogant animam esse immortalem.* 9.

(4) Né à Padoue en 1532, mort en 1589.

(5) Né à Centi, duché de Modène, en 1552, mort en 1630.

(6) Né à Sienne en 1520, mort en 1604.

sition, et de l'autre côté des Alpes il était persécuté lui-même; l'une des sectes dans lesquelles il se divisait échappait à grand'peine au concile de Latran : l'autre fut en quelque sorte brûlé à Toulouse dans la personne de Jules-César Vanini.

Je ne ferai qu'une seule citation théiste de Vanini, d'après les historiens de la philosophie.

« Tout être est fini ou infini. Il n'y a pas un seul « être fini qui se suffise à lui-même, qui soit à lui-« même sa substance propre. Voilà pourquoi il est « facile de donner une démonstration nécessaire de « Dieu. Cette démonstration ne repose pas sur la rela-« tion de l'effet à la cause, mais sur la relation du « phénomène à l'être, à la substance. Puisque tout « être fini ne se suffit pas à lui-même, il faut qu'il y « ait quelque chose d'infini; car autrement il n'y aurait « même pas d'être fini possible, et il n'y aurait rien « du tout. Or il est impossible qu'il n'y ait rien du « tout; par conséquent, il est également impossible « qu'il n'y ait pas un être infini et éternel. Cet être « infini et éternel, c'est Dieu (1). » C'est l'homme qui professait cette doctrine qu'ils ont brûlé à Toulouse comme athée!

Mais ce n'était là, messieurs, qu'un sensualisme sans un caractère bien prononcé, et sans aucune autre grandeur que celle d'une hardiesse aventureuse. Deux hommes se présentent à la fin du XVIe siècle, qui le renouvellent avec infiniment plus de sagesse et de précision, et qui sont de véritables réformateurs en philosophie; je veux parler de Telesio et de Campanella.

Telesio et Campanella n'appartiennent plus ni à la secte averroïste, ni à la secte alexandriste du péripatétisme. Ce sont déjà des philosophes indépendants, qui même ont combattu l'autorité d'Aristote; mais au fond ils se rattachent encore à leur insu au péripatétisme, tant par leurs principes que par leurs conséquences; car ils sont sensualistes et empiriques.

Bernardino Telesio était né à Cosenza, dans l'état de Naples, en 1508. Il professa la philosophie naturelle à Naples, et mourut en 1588. Il renouvela, parmi les systèmes antiques, un système qui jusqu'alors n'avait pas eu, que je sache, d'organe moderne, savoir, la physique de Démocrite, que nous avons toujours vue dans l'antiquité s'allier au sensualisme. Son grand ouvrage est intitulé : *De Natura, juxta propria principia*. La première partie parut à Rome en 1565, in-4°; l'ouvrage entier à Naples en 1586. Je n'ai sous les yeux que l'édition de Rome. Sans doute dans le système de Telesio Parménide est mêlé à Démocrite, mais c'est Démocrite qui domine. Son principe général est qu'il faut partir des êtres réels, et non pas d'abstractions : *Realia entia, non abstracta;* il combat la scolastique, et rappelle son siècle au sentiment de la réalité, à l'étude de la nature. Il a fondé une académie libre qui, de son nom ou de celui de sa patrie, s'appelle *Academia Telesiana* ou *Cosentina*. Dans les deux livres dont se compose l'édition de Rome, je puis assurer que partout l'expérience, et l'expérience des sens, est sa règle unique. Sa préface, que je ne peux pas vous lire, est extrêmement remarquable : il y déclare qu'il ne répondra pas même aux objections qui seraient tirées de la logique des écoles, mais qu'il répondra volontiers à toutes les observations qui seront empruntées à l'expérience (2) sensible. C'est là le caractère de sa philosophie. Il ne faut pas s'arrêter à quelques pensées isolées plus ou moins idéalistes que les historiens de la philosophie ont tirées de son ouvrage. Il faut surtout s'attacher à l'esprit général de cet ouvrage qui fait presque de Bernardino Telesio un précurseur de Bacon. Il fut aussi inquiété par l'autorité ecclésiastique; mais il prévint l'événement, quitta Naples et se réfugia dans sa patrie où il mourut.

Après Telesio vient un autre Napolitain, Thomas Campanella, dominicain calabrais, né en 1568, qui étudia précisément dans la ville natale de Telesio, à Cosenza, et continua et étendit même son entreprise. Telesio n'avait voulu réformer que la philosophie de la nature; Thomas Campanella entreprit la réforme universelle de toutes les parties de la philosophie. Il paraît même qu'il ne s'était point borné à une tentative de

(1) Amphit. Exercit. 1.
Omne ens aut finitum est aut infinitum, sed nullum ens finitum a se; quocirca satis patet non per motum (ad modum Aristotelis) sed per primas entium partitiones a nobis cognosci Deum esse, et quidem necessaria demonstratione. Nam alias non esset æternum ens, et sic nihil omnino est; alioqui nihil esse est impossibile, ergo et æternum ens non esse pariter est impossibile. Ens igitur æternum esse adeoque Deum esse, necessarium est.

(2) Procemium. — *Si qui nostra oppugnare voluerint, id illos insuper rogatos velim, ne mecum, ut cum Aristotelico, verba faciant, sed ut cum Aristotelis adversario, neque igitur sese illius tueantur positionibus dictisque ullis, at sensu tantum et rationibus ab ipso habitis sensu, quibus solis in naturalibus habenda videtur fides; tum ne ut nobis notas illius afferant distinctiones terminosque, quas ingenue fateor percipere me nunquam satis potuisse, propterea reor, quod non sensui expositas, nec hujusmodi similes continent res, sed summe a sensu remotas et ab his etiam quæ percæpit sensus, quales, tardiore qui sunt crassioreque ingenio, cujusmodi mihi ipsi, et nulla animi molestia, esse videor, percipere haud queant. Quæ igitur contra nos afferent, exponant oportet, et veluti in luce ponant, tarditatis meæ si libet commiserti, et rebus agant, non ignotis vocibus, quæ nisi res contineant, vanæ sunt, inanesque. Illud pro certo habere omnes volumus, nequaquam pervicaci nos esse ingenio, aut non unius amatores veritatis, et libenter itaque errores nostros animadversuros, et summas illi gratias habituros, qui, quam solam quærimus colimus que patefecerit veritatem.*

réforme philosophique, et que ce moine énergique avait conçu un plan formidable d'insurrection dans les couvents de la Calabre contre la domination espagnole; du moins en fut-il accusé, et jeté dans les fers où il resta pendant vingt-sept ans. Il supporta cette longue captivité avec une fermeté d'âme admirable, si l'on en juge par les chansons qu'il y composa (1). Après vingt-sept ans il fut acquitté, quitta sa patrie, et vint chercher un asile en France sous la protection du cardinal de Richelieu, ennemi implacable de la puissance autrichienne et espagnole. Il vécut tranquillement à Paris, et y mourut en 1639. Sans doute l'entreprise philosophique de Campanella était au-dessus de ses forces; il avait dans l'esprit plus d'ardeur que de solidité, plus d'étendue que de profondeur. Il recommanda l'expérience sans la pratiquer; il annonçait le besoin d'une révolution, il ne la consomma pas; mais il ne faut pas moins tenir compte de ses nobles efforts à cet ingénieux et malheureux dominicain (2). Ici s'arrête la série des philosophes sensualistes et empiriques de cette époque de préparation et de transition.

Quant à celle des sceptiques, elle est beaucoup plus courte; il n'y en a que trois. C'est d'abord notre Michel de Montaigne, né (les dates sont ici importantes) en 1533, mort en 1592. Il eut pour ami Laboétie, mort en 1563, qui était lui-même un très-libre penseur. Le scepticisme de Montaigne participe du caractère général de la philosophie du temps. Comme le sensualisme et l'idéalisme ne sont guère alors que du péripatétisme et du platonisme, c'est-à-dire des systèmes d'emprunt et d'imitation; de même le scepticisme de Montaigne n'est qu'un scepticisme renouvelé de l'antiquité. Cependant, il faut convenir qu'il y avait quelque chose d'essentiellement sceptique dans l'esprit du gentilhomme gascon, et qu'en effet pour lui le doute était l'oreiller convenable à une tête bien faite. Son ami et son élève, Pierre Charron, né en 1521, mort à Paris en 1603, est plus profond et moins ingénieux. Le sceptique le plus déterminé de cette époque, est un Portugais né à Bracara en 1562. Vous sentez bien qu'il ne resta pas dans son pays; il vint dans cette France qui était alors comme encore aujourd'hui le refuge de tous ceux qui souffraient et espéraient dans l'avenir. Sanchez fut professeur à Toulouse, où il mourut en 1632. Le titre de son ouvrage est : *De multum nobili, prima et universali scientia*... Et quelle est, messieurs, cette noble, première et universelle science! *quod nihil scitur, Lugduni* 1581.

Si l'école sceptique joue un faible rôle au XVe et au XVIe siècle, il n'en est pas ainsi de l'école mystique; elle a deux caractères et une source unique. Cette source est l'école platonicienne et en même temps néo-platonicienne, idéaliste et mystique de Florence. Or, le mysticisme alexandrin s'alliait d'une part à la religion positive du temps par l'allégorisation, et de l'autre aux opérations théurgiques. De là deux tendances du mysticisme florentin de Marsile Ficin, savoir, une tendance allégorique en religion, et une tendance théurgique et alchimique. Tantôt ces deux tendances se divisent, tantôt elles se combinent. Voici la liste de tous les mystiques du XVe et du XVIe siècle.

Après Ficin et les Pic de la Mirandole se trouve Jean Reuchlin de Pforzheim, né en 1455, mort en 1522. Dans un voyage en Italie il avait fait la connaissance personnelle de Ficin et des Pic de la Mirandole, et il avait rapporté en Allemagne un goût décidé pour le mysticisme. Il est moins alchimiste qu'allégoriste : il a fait un traité de la Cabale, *De arte cabalistica*, et un autre *De verbo mirifico*. Il étudia les langues orientales, en particulier l'hébreu et le Talmud, et défendit les Juifs persécutés. Vient ensuite Agrippa de Netteisheim, né à Cologne en 1486, mort à Grenoble en 1535. Ami de Reuchlin, il le commenta, et expliqua même à l'université de Dôle, qui alors était florissante, son ouvrage *De verbo mirifico*. Il écrivit un traité *de Philosophia occulta* (3); mais comme pour attirer au mysticisme il faut commencer par décrier toute espèce de philosophie, il composa un autre traité fort curieux *de Vanitate scientiarum*. Agrippa de Netteisheim est allégoriste comme Reuchlin; mais déjà il commence l'alchimie et la théurgie. Son élève, Jean de Wier, n'a pas laissé un nom célèbre dans la philosophie mystique. Il ne faut pas oublier l'écrit singulier de George Zozi, Vénitien, *de Harmonia mundi istius*

(1) *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, 1632. — V. l'*Adrastea* d'Herder.

(2) *De sensu rerum et magiâ*, Francf., 1620 *Philosophiæ rationalis et realis partes* V, Paris, 1638. *Universalis philosophiæ, sive metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes* III, Paris, 1638. *Realis philosophiæ epilogisticæ partes* IV, Francf., 1828, etc. Voici quelques pensées de Campanella : *Sentire est scire*. — Contre la scolastique : *Cognitio divinorum non habetur per syllogismum qui est quasi sagitta quâ scopum attingimus a longo absque gestu, neque modo per auctoritatem quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum*... Comme apologie de sa conduite : *Non omnis novitas in republica et ecclesia philosophis suspecta, sed ea tantum quæ principia æterna destruit. — Novator improbus non est qui scientias iterum format et reformat hominum culpa collapsas.*

(3) Voici quelques pensées d'Agrippa, tirées de ses lettres :

Supremus et unicus rationis actus religio est.

Omnium rerum cognoscere opificem, atque in ullum totâ similitudinis imagine, eum essentiali contactu sine vinculo, transire quo ipse transformeris efficiareque Deus, ea demum vera solidaque philosophia est.

Sed quomodo qui in cinere et mortali pulvere se ipsum amisit Deum inveniet? Mori nimirùm oportet mundo et carni et sensibus omnibus, si quis velit ad hæc secretorum penetralia ingredi...

cantica tria. Venet., 1525. J'arrive à Paracelse, né à Einsielden, en Suisse, en 1493, mort à Salzbourg, en 1541. Il avait beaucoup voyagé en Italie et en Allemagne; moins savant dans les langues que Reuchlin, c'était un chimiste et un médecin ingénieux; il occupa la première chaire publique de chimie à Bâle; et Bacon fait la remarque que le plus grand tort de Paracelse est d'avoir caché les expériences très-réelles qu'il avait faites, sous une apparence mystérieuse. La doctrine de Paracelse consiste dans trois principes dont l'union forme l'*archæum magnum* avec lequel il explique toute la nature. Valentin Weigel, né en Misnie en 1533, ministre luthérien, mort en 1588, suivit la tendance théurgique de Paracelse, mais l'unit à la mysticité morale et religieuse de Reuchlin, de Tauler et de Gerson. Leibnitz a dit de lui (1) : « Il ne pêche pas par défaut d'esprit, au contraire, il en a trop, ce qui le fait passer pour fou auprès du vulgaire. » A commencer du XVIIe siècle, les doctrines de cette école, tant allégoriques que théurgiques, passent dans une société secrète, la société des Rose-Croix (2), où elles sont conservées comme en dépôt. Il faut aussi placer parmi les mystiques de cette époque Jérôme Cardan, de Pavie, né en 1501, mort en 1576, médecin et naturaliste célèbre, d'un savoir très-étendu, et qui, au milieu des plus grandes extravagances, présente souvent les vues les plus élevées (3). Mais les mystiques les plus importants du XVIe siècle sont Böhme, Fludd et van Helmont. Van Helmont reproduit Paracelse: c'est un mystique alchimiste; il était né à Bruxelles en 1577; il est mort à Vienne en 1644. Son fils, Mercurius van Helmont, qui a publié ses ouvrages, appartient au XVIIe siècle. Robert Fludd est un médecin anglais du comté de Kent, né en 1574, mort en 1627, qui a essayé de combiner Paracelse avec l'étude assidue de la Genèse, allégoriquement interprétée. Jacob Böhme, né en 1575, mort en 1624, était un pauvre cordonnier de Görlitz, sans aucune instruction littéraire, qui cacha sa vie et resta longtemps sans rien produire, uniquement occupé de deux études que tout chrétien et tout homme peut toujours faire, l'étude plus contemplative que théorique de la nature qui était sous ses yeux, et celle des livres saints. Il est sorti de là une suite d'ouvrages qui ont été depuis comme l'Évangile du mysticisme. Ils ont été recueillis en quatre volumes en 1620, à Amsterdam, souvent reproduits et traduits en différentes langues. Un des plus célèbres, publié en 1612, s'appelle *Aurora*. Les points fondamentaux de la doctrine de Böhme sont : 1° l'impossibilité d'arriver à la vérité par aucun autre procédé que l'illumination; 2° une théorie de la création; 3° la détermination des rapports de l'homme à Dieu; 4° l'identité essentielle de l'âme et de Dieu, et la détermination de leur différence quant à la forme; 5° l'origine du mal; 6° la réintégration de l'âme; 7° une exposition symbolique du christianisme.

Telles sont en raccourci les quatre grandes écoles dont l'histoire remplit le XVe et le XVIe siècle. La statistique grossière, mais exacte, que je viens de vous en donner suffit pour vous démontrer que, même dans cette époque de culture artificielle et d'imitation, l'esprit humain est resté fidèle à lui-même et aux lois que nous avons déjà observées, aux quatre tendances qui le portent partout et toujours à chercher la vérité ou dans les sens et l'observation empirique, ou dans la conscience et l'abstraction rationnelle, ou dans la négation de toute certitude, ou enfin dans l'enthousiasme et la foi, et la contemplation immédiate de Dieu. C'est là la classification sous laquelle viennent se ranger tous les systèmes du XVe et du XVIe siècle. Reste à savoir quelle est celle de ces quatre écoles qui a compté le plus de partisans, qui a été la plus riche en systèmes, et qui par conséquent réfléchit le mieux l'esprit général de ces deux grands siècles. Assurément ce n'est pas le scepticisme, car il se réduit, comme vous venez de le voir, à trois hommes d'esprit. Ce n'est pas l'école sensualiste péripatéticienne, ni l'école idéaliste platonicienne, toutes deux également nombreuses, puissantes, fertiles en hommes distingués et en systèmes célèbres. Il est évident que c'est l'école mystique dans son double développement allégorique et alchimique. Comptez, et de fait vous verrez que le nombre et l'importance des systèmes est du côté de l'école mystique; or, le fond de cette école est l'idéalisme. Sans doute on retrouve aussi le mysticisme dans l'école empirique; mais cette inconséquence de l'école empirique vient précisément de la domination du mysticisme. En effet, toutes les fois qu'un point de vue prédomine, il attire à lui tous les autres, même ceux qui lui sont étrangers, même ceux qui lui sont enne-

(1) *Virum ingenii haud vulgaris, imo nimii, unde vulgo enthusiastes audierit. De Conformit. fidei cum ratione*, 9.

(2) Formée au commencement du XVIIe siècle, à l'occasion d'un poëme du théologien Andreæ : *Mariage chimique de Christian Rosencreutz*, 1603. — *Réformation universelle au moyen de la* fama fraternitatis *des Rose-Croix*. Ratisbonne, 1614.

(3) Voici quelques morceaux de son grand ouvrage : *De subtilitate et varietate rerum. — Est aliquid in nobis præter nos... Incitari autem nemo ad virtutem poterit aut verum experiri, qui id quod in se est præter se obruit atque sepelit. XVIII. — Quod si quis vel exiguo tempore ex se ipso exire possit unirique Deo, hunc momento fieri beatissimum necesse est... Atque hæc illa extasis solis probis sapientibusque concessa, et infinite melior omni humanâ felicitate. XXI. — Animæ immortalitatem non nunc primum, sed semper agnovi; sentio enim aliquando intellectum sic Deum esse adeptum, ut nos prorsus unum cum eo esse intueamur. De Utilitate ex advers. capiend.* II, 6.

mis. Ainsi la tendance de l'esprit humain au xve et au xvie siècle est la tendance mystique; et vous reconnaîtrez qu'il en devait être ainsi, si vous considérez que l'esprit humain, sans être encore sous le joug de l'autorité religieuse, restait attaché à ses anciennes habitudes. De là un mélange d'hétérodoxie et d'esprit religieux qui donne précisément en philosophie le mysticisme.

Considérons encore ces quatre écoles par un autre côté, celui de leur répartition entre les différents pays de l'Europe. Au moyen âge, la domination religieuse ne souffre guère d'autre distinction que celle des ordres religieux; mais déjà vers le xve siècle, les individualités nationales reprennent leur importance; et il est extrêmement curieux de voir comment, dans l'indépendance naissante de l'Europe, les différentes nations se sont pour ainsi dire partagé les points de vue philosophiques. Or, on trouve : 1° qu'il n'y a eu de scepticisme qu'en France; que les trois hommes qui représentent alors le scepticisme sont deux Français et un Portugais naturalisé en France; 2° que l'Italie est la terre classique du double dogmatisme péripatéticien et platonicien, et que c'est de l'Italie qu'il a passé dans tous les autres pays de l'Europe; 3° que le mysticisme, bien qu'il soit venu d'une source italienne, a surtout été répandu en Allemagne; de sorte qu'en ne tenant compte ici que des résultats généraux, on pourrait dire que le dogmatisme appartient à l'Italie, le scepticisme à la France et le mysticisme à l'Allemagne. L'Angleterre joue un faible rôle dans la philosophie du xve et du xvie siècle.

Encore un autre rapport sous lequel il convient d'examiner ces quatre écoles. Quels ont été leurs moyens d'expression? Quelles langues ont-elles parlées? Ceci importe, car l'introduction des langues vulgaires dans la philosophie, y représente plus ou moins l'indépendance et l'originalité de la pensée. Or, je ne vois pas qu'aucun sensualiste et péripatéticien ait alors écrit en langue vulgaire. Dans l'école platonicienne, sur la fin du xvie siècle, commence l'emploi d'une langue nationale : Jordano Bruno a écrit en italien plusieurs ouvrages (1). Pour le scepticisme, Sanchez excepté, il a toujours parlé une langue vulgaire, le français. Je conclus de là que le sensualisme et l'idéalisme ont toujours été, surtout pendant le xve siècle, des systèmes d'emprunt, et qu'il y a eu plus d'originalité dans le scepticisme. J'en dis autant du mysticisme. Si dans ses premiers développements, où il tient encore presque immédiatement à sa racine, savoir, l'école florentine, il parle le langage convenu de cette école, le latin, il a fini par parler dans Böhme une langue vulgaire. Il est à remarquer que Jacob Böhme a écrit tous ses ouvrages dans la seule langue qu'il sût, et qu'on sût autour de lui, l'allemand; ce qui fait du mysticisme de Böhme un système tout autrement naturel et sérieux que celui de Ficin et des Pic de la Mirandole.

Enfin, si je recherche la part du bien et celle du mal dans la philosophie de ces deux siècles, il me semble que le bien est surtout dans l'immense carrière que l'imitation libre de l'antiquité a ouverte à l'esprit humain, et dans la fermentation féconde que tant de systèmes si nombreux et si divers devaient exciter dans la philosophie européenne. C'est un bien qui doit balancer tous les inconvénients; car de celui-là devaient sortir tous les biens de l'avenir, et une révolution définitive. Quand on lit la vie, les aventures et les tentatives de Ramus et de Jordano Bruno, de Telesio et de Campanella, on sent que Bacon et Descartes ne sont pas loin. Le mal est dans la prédominance de l'esprit d'imitation qui engendre une immense confusion, et se trahit par l'absence de méthode. L'absence de méthode, tel est le vice fondamental de la philosophie du xve et du xvie siècle. Il s'y marque de deux façons : 1° Cette philosophie n'établit guère le rapport des différentes parties dont elle se compose; la métaphysique, la morale, la politique, la physique n'y sont pas unies entre elles par ces liens intimes qui attestent la présence d'une pensée unique et profonde. 2° Elle ne sait pas discerner, et elle ne cherche point, parmi les diverses parties qu'elle embrasse, celle qui doit être la partie fondamentale, et la base de tout l'édifice. On y commence par tout, pour aller on ne sait trop où; il n'y a pas un ordre de recherches qui soit accepté comme le point de départ fixe et nécessaire duquel la philosophie doit s'élever pour arriver successivement à son dernier but. Ou si on voulait trouver un point de départ commun à tous les systèmes de ces deux siècles, on pourrait dire que ce point de départ est pris dans l'ontologie, c'est-à-dire hors de la nature humaine. On commence en général par Dieu ou par la nature extérieure, et on arrive comme on peut à l'homme; et cela sans règle fixe, sans même que cette manière de procéder soit établie comme un principe et comme une méthode. De là la nécessité d'une révolution dont le caractère devait être précisément le contraire de celui de la philosophie du xve et du xvie siècle, savoir, l'introduction d'une méthode, et d'une méthode qui devait être le contraire encore de la pratique de l'époque précédente, le contraire de l'ontologie, c'est-à-dire la psychologie. C'est cette révolution féconde, avec les grands systèmes qu'elle a produits, que je me propose de vous faire connaître dans notre prochaine réunion.

(1) *Della causa, principio et uno. — Degli eroici furori. — La Bestia trionfante. — Dell infinito, universo e mondi.*

ONZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Philosophie moderne.— Son caractère général. — Deux âges dans la philosophie moderne : le premier âge est celui de la philosophie du XVII[e] siècle proprement dite. — Écoles du XVII[e] siècle. École sensualiste : Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke. — École idéaliste : Descartes, Spinosa, Malebranche.

MESSIEURS,

La philosophie du XV[e] et du XVI[e] siècle a fait sortir l'esprit humain de la scolastique, c'est-à-dire de l'asservissement à un principe étranger, l'autorité; en même temps elle l'a préparé à la philosophie moderne, c'est-à-dire à l'absolue indépendance; et elle l'a conduit de la scolastique à la philosophie moderne par l'intermédiaire d'une époque où règne une autorité encore, mais une autorité tout autrement flexible que celle du moyen âge, l'autorité de l'antiquité philosophique. La philosophie du XV[e] et du XVI[e] siècle est comme l'éducation de la pensée moderne par la pensée antique. Son caractère est une imitation ardente et souvent aveugle; son résultat nécessaire a été une fermentation universelle et le besoin d'une révolution définitive. Cette révolution a été consommée au XVII[e] siècle; c'est la philosophie moderne proprement dite.

Le trait le plus général qui la distingue est une entière indépendance : elle est indépendante et de l'autorité qui avait régné dans la scolastique, l'autorité ecclésiastique, et de l'autorité qui avait régné dans le XV[e] et le XVI[e] siècle, l'admiration du génie antique. Elle rompt avec tout passé, ne songe qu'à l'avenir, et se sent la force de le tirer d'elle-même. D'un côté, on dirait que, de peur de se laisser charmer par le génie de Platon et d'Aristote, elle en détourne les yeux comme à dessein, et l'ignorance et le dédain même y semblent la rançon de l'indépendance. Bacon et Leibnitz exceptés, tous les grands philosophes de l'ère nouvelle, Descartes, Spinosa et Malebranche, Hobbes et Locke, n'ont aucune connaissance, aucun respect de l'antiquité; ils ne lisent guère que dans la nature et dans la conscience. D'un autre côté, la sécularisation progressive de la philosophie est évidente de toutes parts; cherchez, par exemple, qui sont les deux grands hommes qui ont fondé la philosophie moderne? Appartiennent-ils au corps ecclésiastique, à ce corps qui, au moyen âge, avait fourni à la scolastique de si grands et de si utiles interprètes? Non, messieurs, les deux pères de la philosophie moderne sont deux laïques; et, à quelques exceptions près, on peut dire que depuis le XVII[e] siècle jusqu'à nos jours, les philosophes les plus illustres ont cessé de sortir des rangs de l'Église. Enfin les foyers de l'instruction philosophique au moyen âge avaient été les cloîtres et les couvents. Bientôt s'établirent les universités; c'était un pas considérable, car dans les universités, même au moyen âge, parmi les professeurs étaient déjà reçus quelques laïques. Le XVII[e] siècle vit naître une institution toute nouvelle, qui est aux universités ce que les universités ont été aux couvents; je veux parler des académies. Elles commencèrent en Italie vers la fin du XVI[e] siècle, mais ce fut surtout au XVII[e] siècle qu'elles s'établirent et s'enracinèrent sur le sol de l'Europe. Il y en a trois qui, dès leur première institution, jetèrent le plus grand éclat et furent extrêmement utiles à la libre culture de la pensée. Ce sont : 1° l'Académie des sciences de Londres, fondée sur le plan même de Bacon (1); 2° l'Académie des sciences de Paris, et les quatre académies dont se compose aujourd'hui l'Institut de France; 3° enfin l'Académie de Berlin, fondée (2) non-seulement sur le plan de Leibnitz, mais par Leibnitz lui-même, qui en fut le premier président.

Le second caractère de la philosophie moderne est, je vous l'ai déjà dit et n'ai besoin que de vous le rappeler en un mot, la détermination d'un point de départ fixe, l'adoption d'une méthode; et ce point de départ, cette méthode, c'est l'étude préalable de la nature et de l'intelligence humaine, base et instrument nécessaire de toute science et de toute philosophie, c'est-à-dire la psychologie.

En entrant dans la philosophie moderne, pour en étudier plus particulièrement les systèmes, après en avoir reconnu les caractères généraux, la première réflexion qui se présente à nous, c'est qu'en vérité la philosophie moderne est bien jeune. Sans parler de l'Orient et de l'Inde où les dates sont si incertaines, dans la Grèce le mouvement de la philosophie indépendante a duré douze siècles, depuis Thalès et Pythagore jusqu'à la fin de l'école d'Alexandrie, tandis que le mouvement correspondant de la philosophie moderne dont nous faisons tous partie, et dont nous sommes et les instruments et les produits, ce mouvement philosophique compte à peine deux siècles. Jugez du vaste avenir qui est devant la philosophie moderne, et que cette considération enhardisse et encourage ceux qui la trouvent encore si mal assurée dans ses procédés, si indécise dans ses résultats. Cependant, quoique bien jeune encore, elle est riche déjà, et en deux siècles

(1) Établie d'abord à Oxford en 1645, puis définitivement avec privilége à Londres en 1663. En ont été membres Newton, Locke (1668), Glanville, etc.

(2) En 1700.

elle a produit tant de systèmes, que dans ce mouvement, qui est d'hier en quelque sorte, on peut distinguer deux âges : le premier qui commence avec le XVIIe siècle et s'étend vers le milieu du XVIIIe ; le second qui embrasse toute la dernière moitié du XVIIIe siècle avec le commencement du nôtre. Ces deux âges ont cela de commun qu'ils participent tous deux des caractères généraux de la philosophie moderne, et chacun d'eux a cela de particulier qu'il en participe plus ou moins et en un degré différent : il y a entre eux harmonie, mais en même temps il y a progrès de l'un à l'autre. C'est le premier, c'est-à-dire la philosophie du XVIIe siècle proprement dite, qui sera le sujet de cette leçon.

Deux hommes l'ouvrent et la constituent, Bacon et Descartes. Il faut savoir reconnaître dans ces deux hommes leur unité; car ils doivent en avoir une, puisqu'ils sont les fondateurs d'une philosophie qui est une dans son esprit, et en même temps il faut reconnaître leur diversité, puisqu'ils ont mis la philosophie moderne sur deux routes entièrement différentes. Tous les deux ont eu quelque chose d'original et de bien rare dans des hommes qui ont fait une révolution, le dessein de la faire et la conscience de l'avoir faite. Bacon et Descartes savaient qu'une réforme était nécessaire, que déjà on l'avait tentée et qu'on y avait échoué ; et c'est volontairement et sciemment qu'ils ont renouvelé cette grande entreprise et l'ont exécutée. Dans tous leurs ouvrages respire le sentiment de l'esprit de leur temps, dont ils se reconnaissent et dont ils se portent les interprètes. Ajoutez que tous deux étaient précisément ce qu'il fallait être pour accomplir la révolution qu'ils entreprenaient. Tous deux étaient laïques, l'un soldat, l'autre homme de loi. Tous deux étaient physiciens et géomètres, et la nature de leurs études les éloignait de la mauvaise dialectique scolastique. Tous deux avaient passé par le monde et par les affaires, et y avaient contracté ce sentiment de la réalité qu'il s'agissait d'introduire dans la philosophie. Enfin tous deux étaient nourris de la bonne littérature; tous deux étaient dans leur langue de grands ou du moins d'excellents écrivains, et par là ils pouvaient répandre et populariser le goût de la philosophie. Voilà l'unité de Descartes et de Bacon, c'est l'unité de la philosophie moderne elle-même. Mais sous cette unité sont des diversités incontestables. Ainsi Bacon s'est particulièrement occupé des sciences physiques; Descartes, quoique grand physicien, est plus grand géomètre encore. Tous deux débutent par l'analyse ; mais l'un appuie d'abord l'analyse sur l'observation extérieure des phénomènes de la nature, l'autre sur l'observation intérieure de la pensée; l'un se fie davantage au témoignage des sens, l'autre à celui de la conscience. De là inévitablement deux tendances opposées, et sur un même fonds deux écoles complétement distinctes, l'une sensualiste, l'autre idéaliste dans leur direction.

Je vous l'ai dit souvent, messieurs, et j'aurai bien des occasions de vous le répéter, tout commence toujours bien. Le chef d'une école n'atteint pas d'abord à toutes les conséquences de ses principes ; il épuise sa hardiesse dans l'invention même des principes, et par là il échappe en grande partie à l'extravagance des conséquences. Ainsi Bacon (1) a mis au monde l'école sensualiste moderne; mais vous chercheriez en vain dans Bacon les conséquences auxquelles cette école est plus tard arrivée. D'abord Bacon n'a pas fait de système; il n'a établi qu'une méthode; et puis cette méthode est loin d'être aussi exclusive chez le maître que chez les disciples. Il est singulièrement curieux de rencontrer dans Bacon l'éloge de la méthode rationnelle ; il va même jusqu'à absoudre le mysticisme. En relisant attentivement Bacon, j'y ai trouvé un certain nombre de passages peu connus, qui peuvent servir d'apologie aux partisans de la direction rationaliste, et qui en même temps défendent la mémoire de Bacon de l'inculpation d'une tendance sensualiste exclusive.

« Il serait bon, dit-il, d'unir dans un hymen légitime et constant la méthode empirique et la méthode rationnelle, les conceptions *à priori* et les recherches expérimentales sur la nature (2). »

Autre passage : « Il n'y a pas d'interprète de la nature plus fidèle, plus sûr que l'esprit humain lui-même, qui pénètre où les sens ne pénètrent point, dans les profondeurs de la terre comme dans les hauteurs du ciel (3) ».

(1) François Bacon, lord de Verulam, vicomte de Saint-Alban, chancelier d'Angleterre, né à Londres en 1561, mort en 1626. Il pèse sur sa mémoire la tache d'une conduite déplorable, qu'on ne peut expliquer que par cette phrase du *De Augm.* VIII, 3 : *Ad litteras potiùs quàm ad quidquam natus, et ad res gerendas nescio quo fato contrà genium suum abreptus.* D'ailleurs il avait entrepris, dit-on, la réforme des lois anglaises sous Élisabeth, et il a beaucoup contribué à l'établissement d'académies libres en Italie : il est comme le fondateur de l'Académie royale de Londres. Ses deux principaux ouvrages sont : *De Dignitate et Augmentis scientiarum*, d'abord en anglais, Londres 1605; puis en latin, 1623, Lugd. Bat.; et *Novum Organum scientiarum*, Londres, 1620. OEuvres complètes de Bacon, par Mallet, Londres 1740, 4 vol. in-fol.; et Londres 1665, 5 vol. in-4o.

(2) *Empiricam et rationalem methodum conjugio vero et legitimo in perpetuum firmare, anticipationem scilicet mentis cum interpretatione naturæ.* De Augm. I. *Anticipationem mentis* est ici la πρόληψις de Chrysippe. (Leçon 8, p. 300).

(3) *Non alii interpretes naturæ magis fidi adhiberi consulive possunt quàm intellectus humanus quiæquè ad profonda terræ et quæ oculis omninò non cernuntur, sicut ad alta cœli quæ plerumque fallaciter cernuntur, penetrat.*

Voici encore quelques passages de Bacon sur le mysticisme, sur la divination, et même le somnambulisme et le magnétisme animal.

« L'inspiration prophétique, la faculté (1) divinatoire a pour fondement la vertu cachée de l'âme, qui, lorsqu'elle est retirée et recueillie en elle-même, peut voir d'avance l'avenir, dans le songe, dans l'extase et dans le voisinage de la mort; ce phénomène est plus rare dans l'état de veille et dans l'état de santé. »

« Quand l'intelligence est assoupie (dans le sommeil ou dans la maladie), il n'est pas impossible qu'il y ait une communication plus directe entre la divinité et elle (2). »

« Il y a une action possible d'une personne sur une autre, par la force de l'imagination de l'une de ces deux personnes; car, comme le corps reçoit l'action d'un corps, l'esprit est apte à recevoir l'action d'un autre esprit (3). »

Enfin Bacon ne voulait pas même qu'on abandonnât entièrement la magie; il espérait que sur ce chemin (4) il n'était pas impossible de trouver des faits qui ne se trouvent pas ailleurs, faits obscurs, mais réels, dans lesquels il importe à la science de porter la lumière de l'analyse, au lieu de les abandonner aux extravagants qui les exagèrent et les falsifient.

Voilà, messieurs, des règles bien remarquables par leur véritable indépendance, leur modération et leur étendue. Mais je n'ai pas besoin d'ajouter qu'elles disparaissent sous le grand nombre de celles qui sont empreintes d'un tout autre caractère, d'un caractère exclusif de sensualisme. Ici les citations sont inutiles. Rappelez-vous seulement que le même homme qui a écrit les lignes précédentes a écrit aussi que c'est dans la seule interprétation de la nature extérieure que l'esprit humain montre sa force, et que quand il revient sur lui-même et cherche à se comprendre, il est semblable à l'araignée, qui ne peut tirer d'elle-même que des fils plus ou moins délicats, mais sans solidité et de nul usage (5). Il est établi et reconnu que ce qui domine dans Bacon est la tendance sensualiste. D'ailleurs, consultons, selon notre habitude, l'histoire et le temps.

A l'école de Bacon se rattachent immédiatement trois hommes qui sont ses successeurs officiels, Hobbes, Gassendi, Locke. On peut dire que ces trois hommes ont transporté l'esprit de Bacon dans toutes les parties de la philosophie, et qu'ils se sont comme partagé entre eux les divers points de vue de leur commune école. Hobbes en est le moraliste et le politique, Gassendi l'érudit, Locke le métaphysicien.

Hobbes (6) était un ami et un disciple avoué de Bacon. Nous savons que c'est Hobbes qui, avec Ben-Johnson, a traduit l'admirable anglais de Bacon dans un latin qui a aussi sa beauté. Et quelle est la philosophie de ce disciple, de ce traducteur de Bacon? La voici en peu de mots:

Il n'y a d'autre témoignage certain que celui des sens. Le témoignage des sens n'atteste que des corps; donc il n'y a que des corps. La philosophie n'est donc que la science des corps.

Il y a deux sortes de corps: 1° les corps naturels qui sont le théâtre d'une foule de phénomènes réguliers, parce qu'ils se font en vertu de lois fixes, comme les corps dont s'occupe la physique, et ceux qu'on appelle des esprits, des âmes, et dont s'occupe la métaphysique; 2° les corps moraux et politiques, savoir, les sociétés qui changent sans cesse et sont soumises à des lois variables.

La physique de Hobbes est cette physique dont Bacon a parlé (7) avec tant d'éloge, celle de Démocrite, la philosophie atomistique et corpusculaire de l'école ionienne. Sa métaphysique en vient : tous les phénomènes qui se passent dans la conscience ont leur source dans l'organisation, dont la conscience n'est elle-même que le résultat. Toutes les idées viennent des sens. Penser c'est calculer; et l'intelligence n'est autre chose qu'une arithmétique. Comme on ne calcule pas sans signes, on ne pense pas sans mots; la vérité des pensées est dans la perception du rapport des mots entre eux, et la métaphysique se réduit à une langue bien faite; Hobbes est complétement nominaliste. Pour Hobbes il n'y a que des idées contingentes; le fini seul peut être conçu; l'infini n'est qu'une négation du fini; hors de là c'est un pur mot inventé pour honorer un être que la foi seule peut atteindre. L'idée du bien et du mal n'a d'autre base que la sensation agréable

(1) *Divinatio naturalis forte hoc nititur suppositionis fundamento, quod anima in se reducta atque collecta habeat ex vi propria essentiæ suæ aliquam prænotionem rerum futurarum, quæ potissimum cernitur in somniis et extasibus atque in confinio mortis, rariùs veró intervigilandum aut cùm corpus sanum est et validum.* Ibid. IV. d.

(2) *Potest etiam fieri quod aliquando sponte influant divina ad intellectum sopitum.* Ibid. II.

(3) *Fascinatio est vis et actus imaginationis intensivus in corpus alterius per impressionem, delationem et communicationem spiritus in spiritum... Est enim spiritus præ rebus omnibus et ad agendum strenuus et ad patiendum tener et mollis.* Ibid. IV, 3.

(4) *Magiam naturalem scientiam dicimus formarum abditarum quæ applicando activa passivis ad operum admirandorum, eorumque verorum non fictorum, et utilium non verò inanium aut noxiorum, deducit; sicque terminos imperii humani in naturam reapse dilatat, non verò intellectum tantummodò ludificat, spemve fallacibus aut impossibilibus etiam promissis vanè lactat, sed et effectus promissos potenter præstat.* III, 5.

(5) Voyez leçon 3e, p. 132.

(6) Né à Malmesbury en 1588, mort en 1679. Opp. 1668. Amstelod.

(7) *De Augm.* III, 4.

ou désagréable; or, à la sensation agréable ou désagréable, il est impossible d'appliquer une autre loi, sinon la fuite de l'un et la recherche de l'autre : de là toute la morale de Hobbes. Cette morale est le point de départ de sa politique. L'homme est capable de jouir et de souffrir; sa loi unique est de souffrir le moins possible, et de jouir le plus possible; puisque telle est sa loi unique, il a tous les droits que cette loi lui confère; il peut tout pour sa conservation et son bonheur; il est absolument égoïste, et investi du droit de sacrifier tout à soi. Voilà donc les hommes, sur cette terre où les biens ne sont pas en grande abondance, ayant tous des droits égaux à tout ce qui peut leur être ou agréable ou utile, en vertu de la même capacité de jouir et de souffrir. C'est là l'état de nature, qui n'est pas autre chose que l'état de guerre, l'anarchie des passions, le combat de tous contre tous. Or, cet état étant contraire au bonheur de la plupart des individus qui en font partie, l'utilité, née de l'égoïsme lui-même, commande de l'échanger contre un autre, savoir, l'état social. L'état social est l'institution d'une puissance publique plus forte que tous les individus, capable de faire succéder la paix à la guerre, et d'imposer à tous l'accomplissement de ce qu'elle aura jugé utile, c'est-à-dire juste; et comme les passions comprimées sont en révolte naturelle contre la nouvelle autorité, il s'ensuit que cette autorité ne peut être trop forte, et par là Hobbes place l'espèce humaine entre l'alternative ou d'une anarchie complète, ou d'un despotisme qui sera d'autant plus conforme à sa fin qu'il sera plus absolu. De là la monarchie absolue comme l'idéal du vrai gouvernement.

Telle est, messieurs, la politique de Hobbes, politique très-conséquente à sa morale, laquelle dérive de sa philosophie générale, dont la racine est dans la tendance sensualiste de Bacon. Ce qui caractérise Hobbes, et lui donne un rang supérieur dans l'histoire de la philosophie, c'est la conséquence. Il l'a transportée de la théorie dans la pratique; il a été l'homme de ses doctrines. Dès 1618, pressentant les troubles qui menaçaient son pays, il fit une traduction de Thucydide pour dégoûter ses concitoyens d'une liberté qui mène à l'anarchie. Plus tard, il quitta l'Angleterre avec la famille des Stuarts, fidèle à cette famille par fidélité à ses propres principes. Mais lorsque Cromwell eut établi un pouvoir assez conforme à l'idée de sa monarchie, Hobbes ne demanda pas mieux que de faire ses soumissions, non pas au républicain Cromwell, mais au dictateur Cromwell, conséquent encore en cela même, quoi qu'on en ait dit (1). Mais comme dans l'ordre social d'alors le pouvoir ecclésiastique était en lutte avec le pouvoir civil, Hobbes n'a point hésité à abaisser le pouvoir ecclésiastique devant l'État, dont toute la force réside dans l'unité. Aussi fit-il la guerre à l'Église aussi bien qu'à la démocratie, et il renouvela cette guerre avec d'autant plus de force, qu'il vit l'Église près d'être victorieuse au retour de l'ancienne famille exilée, si bien qu'il fut encore une fois obligé de quitter l'Angleterre, toujours fidèle à ses principes, toujours combattant et souffrant pour eux.

Gassendi est Français, Provençal, ecclésiastique (2). Comme ses premiers écrits sont postérieurs à ceux de Bacon, et comme il cite souvent le philosophe anglais, il faut admettre au moins que Bacon a dû ajouter infiniment à la direction naturelle de son esprit et de ses études. Quoiqu'il appartienne au XVIIe siècle et à la philosophie moderne, on peut dire qu'il est encore un débris du XVIe ; car c'est l'antiquité plus que son siècle qui l'inspire et le guide. Tennemann a dit avec raison qu'il était le plus savant parmi les philosophes, et le plus philosophe parmi les savants. Eh bien! cet érudit, formé ou grandi à l'école de Bacon, quelle est la philosophie de l'antiquité qui le séduit et l'attire? la philosophie d'Épicure. Gassendi a consacré toute sa vie à renouveler dans notre Europe la théorie épicurienne; seulement il a bien soin, même dans le titre (3) de son livre, de déclarer qu'il en rejette tout ce qui est contraire au christianisme. Or, à ce compte, qu'en aurait-il pu garder? principes, procédés, conséquences, tout dans Épicure est sensualisme, matérialisme, athéisme. Était-ce inconséquence? Était-ce prudence ecclésiastique? peu importe : toujours est-il que ce n'est pas dans ces réserves qu'il faut chercher la pensée de Gassendi. Elle est dans l'ardeur avec laquelle il combattit l'idéalisme naissant de Descartes. Il ne peut pas s'empêcher, quelle que fût sa modération, sa sagesse, de s'échapper contre Descartes en expressions assez vives, moitié sérieuses, moitié plaisantes; il l'appelle fréquemment : *O esprit!* A quoi Descartes répond : *O matière! ô caro!* Et il était tellement partisan de la philosophie de Hobbes, que son ami et son élève, Sorbière, nous apprend que quelques mois avant sa mort,

(1) Lord Clarendon rapporte dans ses Mémoires l'anecdote suivante : « En revenant d'Espagne, je passai par Paris; M. Hobbes venait souvent me voir. Il me dit qu'il faisait alors imprimer en Angleterre son livre qu'il voulait intituler *Léviathan;* qu'il en recevait chaque semaine une feuille à corriger, et qu'il pensait qu'il serait terminé dans un mois tout au plus. Il ajouta qu'il savait bien que, quand je lirais son livre, je ne l'approuverais pas, et là-dessus il m'indiqua quelques-unes des idées qu'il renfermait; sur quoi je lui demandai pourquoi il publiait une telle doctrine. Après une conversation demi-plaisante et demi-sérieuse, il me répondit : Le fait est que j'ai envie de retourner en Angleterre. »

(2) Né en 1592, en Provence, professeur à Paris; mort en 1655.

(3) *Syntagma philosophiæ Epicuri cum refutationibus dogmatum quæ contra fidem christianam ab eo asserta sunt; præfigitur Sorberii dissert., de vita et moribus P. Gassendi.* Hag. Com. 1655-1659. Réimprimé à Londres en 1668, à Amsterd. en 1684.

ayant reçu l'ouvrage de Hobbes, *de Corpore politico*, il le baisa avec respect, et s'écria que c'était un bien petit ouvrage, mais qu'il était rempli d'un suc précieux, *medullâ scatet* (1). Il faisait aussi un cas infini du *de Cive* (2).

A Gassendi, c'est-à-dire à l'érudit de l'école sensualiste, il faut rattacher plusieurs philosophes du même genre qui ne sont pas ses écoliers, mais qui comme lui exploitèrent l'antiquité au profit du sensualisme. Par exemple, je vous citerai deux Français, savoir : Guillemert de Berigard ou Beauregard, né à Moulins, en 1578, professeur en Italie, mort à Padoue en 1667, et qui renouvela la physique des Ioniens ; son ouvrage, intitulé *Circuli pisani*, a paru à Udine, 1643-1647, et a été réimprimé à Padoue en 1661. L'autre est Jean Chrysostôme Magnen ; son nom d'école est Magnenus, né à Luxeuil, professeur à Pavie ; son ouvrage est intitulé : *Democritus reviviscens, Ticini*, 1646; souvent réimprimé.

Je dois aussi appeler votre attention sur les succès de la philosophie de Gassendi en France. Sans doute, le haut clergé, Port-Royal, l'élite de la littérature, les grands orateurs et même les grands poëtes du siècle de Louis XIV, sont cartésiens ; mais Gassendi répandit ses doctrines dans un petit cercle d'amis et de partisans zélés, parmi lesquels on distingue avec Sorbière, son biographe, le voyageur Bernier, et notre grand Molière. Cette société s'assemblait surtout chez Ninon de Lenclos ; ensuite elle passa au Temple dont la réputation morale est très-suspecte. Ce fut là le foyer de cette philosophie épicurienne de la Régence où Voltaire puisa ses premières inspirations avant qu'il eût trouvé en Angleterre, dans les disciples et les héritiers de Locke, la philosophie sensualiste sous une forme régulière et scientifique. En effet, Locke est le métaphysicien de cette école ; il en est l'expression la plus élevée et la plus pure au XVIIe siècle.

Pour se faire une idée juste de la philosophie de Locke (3), il faut lire dans les premières pages de son ouvrage l'endroit où il rappelle à quelle occasion il fut écrit. Locke raconte que dans une conversation à laquelle il assistait, une question étrangère à la philosophie fit naître une discussion où les opinions les plus diverses furent avancées, sans que la difficulté pût être résolue. A la réflexion, il soupçonna que la cause en était surtout qu'on se servait de notions dont on n'avait pas reconnu la nature, la portée, les limites ; et généralisant cette observation, il conclut que, puisqu'après tout nous ne pensons, nous ne philosophons qu'avec l'esprit humain, c'est d'abord cet esprit humain qu'il importe de connaître. De là l'*Essai sur l'esprit humain*, où Locke détermine sa nature et ses forces, la circonscription de nos connaissances, leur étendue et leurs limites. C'est à cette pensée grande et simple que se rattache toute la philosophie de Locke ; c'est là qu'est l'originalité de cette philosophie ; c'est par là qu'il a rendu un service immortel à l'esprit humain. Mais c'est assez, messieurs, de rendre un seul et mémorable service à l'esprit humain ; le plus grand homme s'y épuise, et Locke, après avoir ouvert la route de la vraie philosophie, y a chancelé lui-même, et s'est insensiblement égaré dans un sentier étroit et exclusif.

Locke recherche les sources de la connaissance humaine ; il en trouve deux ; savoir, la sensation et la réflexion, la réflexion appliquée aux opérations de l'entendement, c'est-à-dire, en dernière analyse, la sensation et les opérations de l'entendement ; car la réflexion appliquée à ces opérations se borne à nous les faire connaître telles qu'elles sont. Quelles sont donc ces opérations? Ce sont : la comparaison, le raisonnement, l'abstraction, la composition, l'association, toutes facultés qui séparent ou combinent les éléments qui dérivent de l'autre source de connaissances, la sensation, mais n'y ajoutent rien; il n'y en a pas une qui ait la vertu d'apporter dans la connaissance un contingent quelconque de notions qui lui soient propres. Donc les opérations de l'entendement n'ajoutent rien de fondamental et d'essentiel aux données de la sensation; donc toutes nos connaissances ont leur racine première et dernière dans la sensation. Telle est la théorie de Locke ramenée à sa base; ainsi réduite, elle est jugée, puisqu'elle appartient évidemment à la grande école sensualiste. Le principe une fois posé, vous devinez aisément les conséquences. La sagesse naturelle de Locke a beau les retenir, elles lui échappent de toutes parts, et le rattachent à cette chaîne de philosophes sensualistes dont le dernier anneau était Hobbes. Locke, c'est Hobbes avec toutes les différences nécessaires. Il ne le cite guère, il le reproduit souvent. Ainsi son chapitre sur l'influence du langage, en bien comme en mal, ressemble fort au chapitre analogue de Hobbes : Hobbes était nettement nominaliste; Locke aurait dû l'être ; mais quoiqu'il ne professe pas le nominalisme, il le renferme et il l'a répandu. Hobbes et toute l'école sensualiste assimilent plus ou moins l'âme au corps, vous le savez. Locke n'a pas été jusque-là ; mais avec Occam et Scott il prétend qu'il est bien difficile de prouver autrement que par la révélation que le sujet des opérations de l'entendement est esprit et non matière, et il soupçonne que Dieu, dans sa toute-puissance, aurait pu douer la matière de la faculté de penser. Locke était religieux, il est vrai, mais Leibnitz a montré que le

(1) Préface de Sorbière.

(2) *Ibid.* Lettre de Hobbes à Sorbière.

(3) Né en 1632, mort en 1704. OEuvres complètes, Londres, 3 vol. in-fol., 3e édit. 1727.



christianisme de Locke inclinait au socinianisme (1), doctrine qui a toujours été assez pauvre sur Dieu et sur l'âme. Enfin si Locke est aussi libéral que Hobbes l'est peu, il reste à savoir qui des deux a manqué de conséquence.

Telle est, messieurs, l'école sensualiste du XVIIe siècle dans son développement historique. Elle aboutit à Locke, qui ferme le XVIIe siècle et qui ouvre le XVIIIe. C'est Locke qui est la base de l'école sensualiste ultérieure; c'est à Locke que nous la reprendrons plus tard. Maintenant examinons le développement parallèle de l'idéalisme du XVIIe siècle.

Le fondateur de l'école idéaliste moderne est Descartes (2); cependant Descartes, ainsi que Bacon, ne commence pas par afficher une doctrine exclusive; il y tombe à son insu, ou plutôt il y conduit. Comme Bacon, il débute par les principes les plus sages qui n'appartiennent à aucune école, et qui sont l'âme de la philosophie moderne tout entière. Lui-même est loin d'avoir négligé les études qui ont pour objet la nature extérieure. Rappelez-vous que Descartes était un des plus grands physiciens de son temps, qu'il passait sa vie à faire des expériences; mais c'était par-dessus tout un grand géomètre et un observateur de la nature humaine. Il inclinait donc par la pente de son esprit et de ses habitudes à l'idéalisme; et comme au commencement du XVIIe siècle Bacon représente et reproduit Telesio et Campanella, de même Descartes représente de son côté et reproduit, avec les mêmes différences de temps et de génie, Jordano Bruno. Quand je dis Descartes, messieurs, je parle de son école.

Descartes recherche quel est le point de départ fixe et certain sur lequel peut s'appuyer la philosophie. Il se trouve que la pensée peut tout mettre en question, tout, excepté elle-même. En effet, quand on douterait de toutes choses, on pourrait au moins douter qu'on doute: or, douter c'est penser; d'où il suit qu'on ne peut douter qu'on pense, et que la pensée ne peut se renier elle-même, car elle ne le ferait qu'avec elle. Là est un cercle dont il est impossible à tout scepticisme de sortir; là est donc le point de départ ferme et certain cherché par Descartes; et comme la pensée nous est donnée dans la conscience, voilà la conscience prise comme le point de départ et le théâtre de toute recherche philosophique.

Suivez bien les conséquences que renferme ce principe. Je pense, et puisque je ne peux douter que je pense, je ne peux douter que je suis, en tant que je pense. Ainsi je pense, donc je suis, et l'existence m'est donnée dans la pensée. Première conséquence; voici la seconde:

Quel est le caractère de la pensée? c'est d'être invisible, intangible, impondérable, inétendue, simple. Or si de l'attribut au sujet la conclusion est bonne, la pensée étant admise comme l'attribut fixe et fondamental du sujet que je suis, la simplicité de l'une donne la simplicité de l'autre, c'est-à-dire du moi ou de l'âme; et dès le second pas de la philosophie cartésienne, se rencontre la simplicité de l'âme, base de son immortalité.

Mais cette pensée qui est pour moi l'existence, puisqu'elle est ce dans quoi seulement je l'aperçois, atteint-elle toujours et infailliblement la vérité? Sans doute je n'ai pas d'autre moyen de connaître la vérité que ma pensée; mais je dois convenir que, dans plus d'un cas cette pensée me trompe, et l'imperfection est un de ses caractères manifestes. Or, cette notion d'imparfait, c'est-à-dire de limité, de fini, de contingent, m'élève directement à celle de parfait, d'absolu, d'illimité, d'infini, de nécesaire; c'est un fait que je n'ai pas et ne puis avoir l'une sans l'autre. J'ai donc cette idée de parfait et d'infini; mais qui suis-je, moi qui ai une pareille idée? Un être dont l'attribut est la pensée finie, limitée, imparfaite. D'une part, j'ai l'idée de l'infini et du parfait, et de l'autre je suis imparfait et fini. De là la démonstration invincible de l'existence d'un être parfait; car si l'idée du parfait et de l'infini ne supposait pas l'existence réelle et substantielle d'un être parfait et infini, c'est seulement parce que ce serait moi qui aurais fait cette idée. Or, si je l'avais faite, je pourrais la défaire, je pourrais du moins la modifier. Mais je ne puis ni la défaire, ni la modifier; je ne l'ai donc pas faite; elle est donc en moi sans m'appartenir, sans se rapporter à moi: elle se rapporte donc à un modèle étranger à moi et qui lui est propre, savoir, Dieu; de sorte que par cela seul que j'ai l'idée de Dieu, il suit que Dieu existe.

Voilà donc l'existence de l'âme et l'existence de Dieu prouvées par la seule autorité de la pensée. Voilà l'existence de l'âme et l'existence de Dieu établies, et il n'a pas encore été question de l'existence du monde extérieur. Descartes en conclut que nous avons une certitude plus directe de l'existence de l'âme et de l'existence de Dieu que de l'existence des corps.

Cependant ce grand physicien, loin de nier l'existence des corps, en a cherché la démonstration; mais ne la cherchant que dans la pensée, il ne la pouvait trouver aisément. Dans le phénomène complexe de la pensée Descartes rencontre la sensation; il ne la nie point; il ne nie pas non plus que ce phénomène, étranger à la volonté, ne doive avoir une cause, et une cause étrangère, extérieure. Jusque-là porte la philo-

(1) *Inclinasse eum ad Socinianos quorum paupertina semper fuit de Deo et mente philosophia.* Epist. ad Bierling., correspondance de Korthold, t. IV, p. 15.

(2) Né en 1596, mort en 1650. La seule édition complète de ses ouvrages avec des fragments nouveaux est celle de Paris, 1824-1826, 11 vol. in-8° avec planches.

sophie cartésienne ; mais s'il y a incontestablement une cause de sensations, quelle est cette cause? Est-elle spirituelle et matérielle? Les sens n'en disent rien ; les sens n'apprennent rien autre chose, sinon le toucher, la résistance, la vue, la surface et la couleur, etc.; les sens apprennent les apparences sensibles; mais le *substratum* en qui résident ces apparences, les sens n'en apprennent rien. Descartes hésite donc, et il se demande si par hasard il ne pourrait pas faire la supposition d'un mauvais génie, qui derrière toutes ces apparences fût le véritable auteur de cette fantasmagorie. Heureusement Descartes était en possession de l'existence de Dieu ; ce Dieu était pour lui la perfection même ; or, la perfection comprend beaucoup d'autres attributs, comme la sagesse, et par exemple la véracité. Si donc Dieu est véridique, il implique que lui, qui est en dernière analyse l'auteur de ces apparences qui nous séduisent à croire à l'existence réelle du monde extérieur, ne nous ait montré ces apparences que comme un piége et une déception. Donc ce n'est point un piége, une déception ; donc ce qui paraît exister existe, et Dieu nous est garant de la légitimité de notre persuasion naturelle.

Mais sans m'arrêter au paralogisme que renferme le raisonnement par lequel Descartes fait reposer la certitude de l'existence du monde sur la véracité divine (1), il suffit de faire remarquer que si Descartes a fait preuve d'un bon sens et d'une profondeur admirables en ne mettant point l'existence de l'âme et l'existence de Dieu à la merci d'une argumentation d'école, et en tirant immédiatement ces deux convictions des données primitives de la pensée, il a commis une faute grave, un anachronisme évident dans l'histoire de la conscience, en ne plaçant pas sur la même ligne la conviction de l'existence du monde extérieur. Selon Descartes, l'homme ne croirait à l'existence du monde qu'ultérieurement, à la suite d'un raisonnement assez compliqué, dont la base serait la véracité de Dieu. En fait, il n'en est pas ainsi, et la croyance à l'existence du monde est infiniment plus voisine du point de départ de la pensée ; elle est et plus immédiate et plus profonde. Or, une fois l'existence du monde extérieur mal établie, et mise après l'existence de l'âme et l'existence de Dieu, elle est en péril et la porte est ouverte à l'idéalisme. Aussi, suivez Descartes dans ses deux disciples immédiats Spinosa et Malebranche, et là vous reconnaîtrez les fruits légitimes des principes du maître. Chez eux, Dieu est tout, le monde et l'homme rien ou peu de chose. Je dis l'homme ainsi que le monde, voici pourquoi : frappé particulièrement, dans la conscience, du phénomène de la pensée, Descartes a négligé celui de l'activité volontaire et libre. Sans doute il ne nie point la liberté, il en parle souvent ; mais il ne s'attache point à en donner une analyse exacte et approfondie ; il confond souvent la volonté et le désir, phénomènes tout à fait distincts, car le désir est passif et impersonnel, la volonté est le type même de l'activité et de la personnalité, le caractère le plus éminent de l'homme. La confusion du désir et de la volonté abaissait donc et affaiblissait dans le cartésianisme la notion de la persónnalité humaine, en même temps qu'un paralogisme et un anachronisme compromettaient celle du monde. La notion seule de Dieu, de l'être parfait, nécessaire, absolu, était toujours là, inviolable et sacrée. Il était donc tout naturel que dans le progrès de l'école cette notion sublime, restant toujours la même, dans la défaillance toujours croissante de la notion du monde extérieur et de la notion de la volonté et de la personnalité humaine, la première finît par absorber les deux autres : or c'est là précisément la philosophie de Spinosa et de Malebranche.

Au lieu d'accuser Spinosa (2) d'athéisme, il faudrait bien plutôt lui adresser le reproche contraire. Spinosa part de l'être parfait et infini de Descartes, et il démontre facilement que l'être parfait et infini est seul l'être en soi ; que l'être fini, imparfait et relatif participe de l'être, sans le posséder par soi-même ; que l'être en soi est un nécessairement, qu'il n'y a qu'une substance, et que tout le reste n'a qu'une existence phénoménale ; qu'appeler des phénomènes des substances finies, c'est-à-dire oui et non à la fois, attendu qu'une substance étant ce qui possède l'être par soi-même, et le fini étant ce qui participe de l'existence sans la posséder par soi-même, une substance finie implique deux notions contradictoires. Ainsi, dans la philosophie de Spinosa, l'homme et la nature sont de purs phénomènes, simples attributs de la substance unique et absolue, mais attributs qui sont coéternels à leur substance ; car, comme il n'y a pas de phénomène sans sujet, d'imparfait sans parfait, de fini sans infini, et que l'homme et la nature supposent Dieu, de même il n'y a pas non plus de substance sans phénomène, de parfait sans imparfait, d'infini sans fini, et Dieu suppose à son tour l'humanité et la nature. Le vice est ici dans la prédominance du rapport du phénomène à l'être, de l'attribut à la substance, sur le rapport de l'effet à la cause. Quand l'homme n'a point été donné comme une cause volontaire et libre, mais comme un désir impuissant et comme une pensée imparfaite et finie, Dieu ou le modèle suprême de l'humanité, ne peut être qu'une substance et non une cause, l'être parfait, infini, nécessaire, substance immuable de l'univers, et non sa cause productrice et créatrice. Dans le cartésianisme, la notion de la substance jouait déjà un plus grand rôle que celle de la cause ; cette

(1) Leçon 3[e], p. 132.

(1) Né à Amsterdam en 1632, mort à La Haye en 1677. Opp. ed. Paulus, Jen. 1802-1803, 2 vol. in-8°.

notion de substance devenue tout à fait prédominante constitue le spinosisme.

Voici maintenant en deux mots la théorie de Malebranche (1) :

Le point de départ de Malebranche est la théorie cartésienne, que la pensée humaine ne peut pas se connaître elle-même comme imparfaite et comme relative sans concevoir Dieu, l'être parfait et absolu; or, comme il n'y a pas une seule pensée qui ne soit accompagnée du sentiment de l'imperfection d'elle-même, il s'ensuit qu'il n'y a pas une pensée qui ne soit nécessairement accompagnée de la conception de Dieu, et que toute pensée étant en elle-même imparfaite, n'aurait point de valeur si elle n'était accompagnée de cette conception de Dieu, qui lui communique une force et une autorité supérieure. Ainsi l'idée de Dieu est à la fois contemporaine de toutes nos idées, et le fondement de leur légitimité; et par exemple l'idée que nous nous faisons des corps extérieurs et du monde serait vaine si cette idée ne nous était donnée dans celle de Dieu. De là le fameux principe de Malebranche, que nous voyons tout, et le monde matériel lui-même, en Dieu; ce qui veut dire que notre vision et conception du monde est accompagnée d'une conception de Dieu, de l'Être infini et parfait qui ajoute son autorité au témoignage incertain par lui-même et de nos sens et de notre pensée. D'une autre part, Malebranche ne détruit pas, comme l'a fait Spinosa, la notion de cause; il la maintient en Dieu, mais il la dégrade dans l'homme; il fait la liberté de l'homme très-faible et l'action de Dieu infinie. De là la théorie de Dieu comme auteur et principe de nos désirs, de nos actions et de nos pensées; de là la théorie des causes occasionnelles trouvée presque en même temps par Geulinx (2). Le dernier terme de ce système est l'absorption de l'homme en Dieu.

Tel est, messieurs, l'état où se trouvaient le sensualisme et l'idéalisme, l'école de Bacon et celle de Descartes, à la fin du XVIIe siècle. Il me reste à vous parler de leur lutte et de ses résultats; c'est ce que je ferai dans notre prochaine réunion.

(1) Né à Paris en 1638, mort en 1715. Ses principaux ouvrages sont : *Recherche de la Vérité*, Paris 1673; *Conversations chrétiennes*, 1677; *De la Nature et de la Grâce*, Amsterdam 1681; *Méditations chrétiennes*, 1683; *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion*, 1688; *Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois*, 1708.

(2) D'Anvers, né en 1625, mort en 1669. Entre autres ouvrages : *Logica fundamentis suis, à quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*, Lugd. Bat. 1662; *Γνῶθι σεαυτόν, sive Ethica*, Amsterd. 1665.

(3) Livre I[er] de l'*Essai sur l'Entendement humain*.

(4) *Examen de l'Opinion du père Malebranche*.

DOUZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Lutte du sensualisme et de l'idéalisme. Leibnitz : tentative d'une conciliation qui se résout en idéalisme.—Scepticisme. Lamothe-Levayer, Huet, Hirnhaim, Pascal, Bayle, Glanville. — Mysticisme : Mercurius Van Helmont, Pordage, Poiret, Swedenborg. — Conclusion. — Entrée dans le deuxième âge de la philosophie moderne, ou philosophie du XVIII[e] siècle proprement dite.

MESSIEURS,

Dans la dernière leçon, nous avons vu la philosophie moderne se diviser dès sa naissance en deux écoles opposées, également exclusives, également défectueuses, que représentent et résument au début du XVIII[e] siècle Locke d'un côté, et de l'autre Spinosa et Malebranche. La lutte de ces deux grandes écoles remplit le premier quart et presque la moitié du XVIII siècle; déjà même elles s'étaient rencontrées et combattues à leur origine. Ainsi vous avez vu Gassendi attaquer l'idéalisme de Descartes, et Descartes l'empirisme de Gassendi. Plus tard, reprenant la querelle, Locke soumet à une analyse sévère les prétendues idées innées de Descartes (3) et la vision en Dieu de Malebranche (4); et dans la patrie même de Locke, Lée (5), Norris (6), et même l'ami et l'élève de Locke, Shaftesbury (7), combattent les principes et les conséquences de l'*Essai sur l'Entendement humain* : c'est sur ces entrefaites qu'est arrivé Leibnitz (8).

Ce qui caractérisait par-dessus tout Leibnitz, au milieu de beaucoup d'autres qualités supérieures, c'était l'étendue de l'esprit. Il conçut donc l'idée de faire cesser la lutte qui divisait la philosophie en combattant également les deux partis extrêmes, et en les ralliant en même temps dans le centre d'une théorie plus vaste qui les comprendrait avec les modifications nécessaires.

Leibnitz a écrit contre Locke un ouvrage sur le

(5) *Antiscepticisme* ou *Remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke*, par M. Lée.

(6) *Essai d'une Théorie du monde idéal*. Londres, 1704. Et antérieurement : *Réflexions sur l'Essai sur l'Entendement humain*, dans sa *Félicité chrétienne*, 1690. Voyez la réponse de Locke.

(7) *Lettre à un Gentilhomme qui étudie à l'Université*, 1716.

(8) Né à Leipzig en 1646; voyage en France en 1672, en Angleterre en 1673, en Allemagne et en Italie de 1687 à 1689; président de l'Académie de Berlin en 1699, mort à Hanovre en 1716. OEuvres complètes, éd. Dutens, 6 vol. in-4°, Genève, 1768.

même plan et sous le même titre que celui de son adversaire, divisé en autant de livres et en autant de chapitres, dans lequel il le suit pied à pied, de principe en principe, de conséquences en conséquences (1). Il se garde bien de nier l'intervention nécessaire de la sensibilité; il ne détruit pas l'axiome : Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit venu par les sens; mais il fait cette réserve : oui, mais excepté l'intelligence. La réserve est immense; en effet, si l'intelligence ne vient pas des sens, elle est donc une faculté originale; cette faculté originale a donc un développement qui lui est propre et engendre des notions qui lui appartiennent, et qui, ajoutées à celles qui naissent de l'exercice simultané de la sensibilité, complètent et constituent le domaine entier de la connaissance humaine. La théorie exclusive de l'empirisme échoue contre l'objection suivante : Les sens attestent ce qui est, ils ne disent point ce qui doit être, ils ne donnent pas la raison des phénomènes; ils peuvent bien nous apprendre que ceci ou cela est ainsi, de telle manière ou de telle autre, ils ne peuvent enseigner ce qui est nécessairement. Il faut prouver que nulle idée nécessaire n'est dans l'intelligence, ou il faut rendre compte de cet ordre d'idées par la sensation : or on ne peut nier cet ordre d'idées, ni en rendre compte par la sensation; donc les sens et l'empirisme qui expliquent un certain nombre de notions ne les expliquent pas toutes, n'expliquent pas celles qui expliquent et dominent toutes les autres.

Voilà pour l'école de Locke. Leibnitz n'a pas attaqué avec moins de force l'école cartésienne; il est le premier qui ait saisi le côté faible, le véritable vice du cartésianisme, savoir, la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause. En effet, messieurs, rappelez-vous comment Descartes arrive à Dieu. Il y arrive par l'impossibilité où il est, l'idée de l'imparfait et du fini lui étant donnée, de ne pas supposer l'idée du parfait et de l'infini, et par conséquent un être infini et parfait, type réel et substantiel de cette idée. Dieu lui est donc donné sous la raison de l'être et de la substance, et non sous la raison de la cause. Je ne dis point que Descartes ait nié l'idée de cause, et qu'il ait proclamé la seule idée de substance; mais il a négligé l'une et fait prévaloir l'autre, soit qu'il le sût, soit qu'il ne le sût pas; il n'a pas dit que Dieu n'est pas cause, mais il a insisté particulièrement sur son caractère de substance. Ce qu'avait avancé négligemment Descartes, Spinosa l'a converti en système. Spinosa n'a mis et voulu mettre qu'un principe et une substance là où il fallait voir aussi une cause, et il en est résulté que le monde et l'humanité, tous les phénomènes visibles, ceux de l'esprit et ceux de la matière, ne sont plus des effets, mais des modes; par conséquent Dieu n'est plus créateur, il n'est que le *substratum* commun de tout ce qui existe, de sorte que tout ce qui existe est coéternel à Dieu. Et dans cette coéternité périssent à la fois, avec la vertu créatrice de Dieu, l'activité propre de l'homme, et par une conséquence extrême mais rigoureuse, le mouvement même du monde; l'humanité et le monde ne sont pour Spinosa qu'une ombre de l'existence. Malebranche, c'est Spinosa chrétien, un peu plus orthodoxe et moins conséquent. Si pour Malebranche, retenu par la foi chrétienne, Dieu est encore le créateur du monde et de l'homme, Malebranche, comme Spinosa, dépouille le genre humain de toute activité volontaire et libre; car il identifie comme Spinosa la volonté avec le désir, la volonté qui atteste une activité personnelle, avec le désir qui est passif et se rapporte à Dieu, si l'on veut, en dernière analyse, mais d'abord au premier objet venu qui nous remplit l'âme de désirs involontaires. La philosophie de Malebranche et celle de Spinosa n'est pas moins que le suicide de la liberté et de l'humanité au profit de la substance éternelle. C'est Leibnitz, messieurs, qui le premier a découvert et exposé le vice caché de toute l'école cartésienne, la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause; et il est le premier qui ait établi que l'une implique l'autre, et que toute substance est essentiellement cause. En effet, ou la substance est comme si elle n'était pas, ou elle se manifeste et se développe en modalités et en attributs; or elle ne le peut si elle n'a pas en elle la vertu de se manifester et de se développer, c'est-à-dire si, outre qu'elle est une substance, elle n'est pas aussi une cause, une cause de développement et de manifestation. Une substance qui ne serait point une cause serait une substance qui ne se développerait, qui ne se manifesterait pas, qui, par conséquent, n'admettrait même aucun attribut distinct d'elle, et ne serait qu'une substance abstraite, une entité scolastique. Ainsi, selon Leibnitz, toute substance réelle et non verbale est essentiellement douée d'énergie, elle est une force; de là le Dieu essentiellement créateur de Leibnitz; de là une création nécessaire et non accidentelle, qui est le développement même et la manifestation de Dieu, et qui, par conséquent, est parfaitement ordonnée; de là un monde composé d'êtres qui sont des forces; de là enfin, une âme humaine comme celle que nous avons et à laquelle nous croyons tous, une âme qui n'est pas seulement soumise à l'action du monde et de Dieu, mais qui a aussi en elle une puissance d'action qui lui appartient et ne relève que d'elle-même.

Jusque-là tout est à merveille; on ne peut mieux saisir le vice de l'école empirique et celui de l'école cartésienne. La première polémique est connue; la

(1) *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, publiés par Raspe, 1 vol. in-4°, 1765.



seconde l'est beaucoup moins, et elle est pourtant un des meilleurs titres de gloire de Leibnitz. Ce titre obscurci et presque perdu lui a été restitué dans ces derniers temps, il a été remis en honneur et en lumière par un de nos compatriotes, digne de servir d'interprète à Leibnitz, M. de Biran, dont je ne puis prononcer ici le nom sans une émotion douloureuse, quand je songe qu'il a été enlevé si vite à la philosophie française, qui déjà lui devait tant (1)!

Voilà donc Leibnitz se séparant également du sensualisme de Locke et de l'idéalisme de Descartes, et ne rejetant absolument ni l'un ni l'autre : c'est là, selon moi, l'idée fondamentale de Leibnitz, et vous sentez que j'y applaudis de toutes mes forces. Pourquoi ne le dirais-je pas? Puisqu'on cherche à ces faibles leçons des antécédents, je le reconnais bien volontiers, c'est à Leibnitz qu'elles se rattachent; car Leibnitz, ce n'est pas seulement un système, c'est une méthode, et une méthode théorique et historique à la fois, dont le caractère éminent est de ne rien repousser et de tout comprendre pour employer tout. Telle est la direction que nous nous efforçons de suivre, et celle que nous ne cesserons de recommander comme la seule, comme la véritable étoile sur la route obscure de l'histoire de la philosophie. Mais il faut bien distinguer, messieurs, cette direction générale de l'esprit de Leibnitz d'avec son système; car lui aussi a fini par un système, et par un système qui a le malheur de ressembler à une hypothèse. Nous n'en avons que des morceaux, *disjecti membra poetæ:* car Leibnitz n'a point laissé de véritable monument systématique. Distrait par ses emplois, et par cet amour immense de la science qui lui faisait embrasser toutes les parties des connaissances humaines et entretenir une vaste correspondance avec toute l'Europe scientifique, Leibnitz a négligé d'écrire le dernier mot de sa philosophie: on est réduit à le chercher çà et là dans les fragments échappés de sa plume à différentes époques. Le fond de toutes ses pensées semble bien la monadologie et l'harmonie préétablie. La monadologie repose sur cet axiome : Toute substance est en même temps une cause, et toute substance étant une cause, a par cela en elle-même le principe de son développement propre : telle est la monade; c'est une force simple. Chaque monade a des rapports à toutes les autres; elle est ordonnée sur le même plan que l'univers; c'est l'univers en abrégé, c'est, comme dit Leibnitz, un miroir vivant qui réfléchit l'univers entier sous son point de vue particulier. Mais toute monade étant simple, il n'y a point d'action immédiate d'une monade sur une autre; seulement il y a un rapport naturel de leur développement respectif, qui fait leur apparente communication : ce rapport naturel, cette harmonie qui a sa raison dans la sagesse de l'ordonnateur suprême, est l'harmonie préétablie. Il suivrait de là que chaque monade, par exemple l'âme humaine, tire tout d'elle-même et ne reçoit en rien l'influence de cette autre agrégation de monades qu'on appelle le corps, et que le corps ne subit non plus en aucune manière l'influence de l'âme. Il n'y aurait point entre le corps et l'âme réciprocité d'action; il y aurait simple correspondance : ce seraient comme deux horloges montées à la même heure, qui correspondent exactement, mais dont les mouvements internes sont parfaitement distincts. Mais, messieurs, nier l'action du corps sur l'âme et celle de l'âme sur le corps, c'est d'abord nier un fait évident; ensuite si ce n'est pas nier explicitement les objets extérieurs, c'est condamner l'âme à les ignorer, car c'est la condamner à ne pas sortir d'elle-même, et la réduire à la pure conscience; c'est donc engager la philosophie dans la route de l'idéalisme. Ainsi, après avoir quelque temps suspendu la lutte des systèmes, Leibnitz y est retombé lui-même; après avoir essayé d'arrêter le cours des écoles exclusives, il l'a grossi et précipité : car c'est précisément le leibnitzianisme qui a répandu de tous cotés, dans la patrie de Leibnitz, ces fortes semences d'idéalisme qui, plus tard, ont porté leurs fruits.

Vous concevez que l'empirisme ne s'est pas tenu pour battu par l'hypothèse de l'harmonie préétablie : règle générale, ce n'est jamais par une exagération qu'on en corrige une autre; la plus grande force de nos ennemis est dans nos fautes, et ce qui décrie toutes les écoles ce sont précisément leurs prétentions exagérées. Vous concevez donc que les partisans de Locke, loin d'être arrêtés par les hypothèses idéalistes, cartésiennes et leibnitziennes, se sont au contraire autorisés des vices manifestes, et, disons-le, du ridicule de ces hypothèses, pour s'enfoncer de plus en plus dans les voies du sensualisme, et pousser leurs principes jusqu'aux conséquences les plus déplorables. En Angleterre, l'ami, l'écolier de Locke, Collins (2), nie positivement la liberté de l'homme. Locke avait insinué qu'il n'était pas impossible que la matière pût penser; Dodwell (3) change ce doute en certitude et entreprend de démontrer la matérialité de l'âme, ce qui réduit beaucoup ses chances d'immortalité. Enfin Mandeville (4), trouvant dans Locke la théorie de l'utile comme seule base de la vertu, en conclut qu'il n'y a aucune distinction essentielle entre la vertu et le vice, et il aboutit à cette conséquence qu'on a dit beaucoup trop de mal du vice; qu'après tout, le vice n'est

(1) V. son *Examen des leçons de M. Laromiguière*, 2e éd., Paris, 1829; et l'art. *Leibnitz* dans *la Biographie universelle*.

(2) Né en 1676, mort en 1729.

(3) Né à Dublin en 1641, mort en 1711.

(4) Hollandais, d'origine française, médecin à Londres; né à Dordrecht en 1670, mort en 1733.



pas si fort à mépriser dans l'état social ; que c'est la source d'un grand nombre d'avantages précieux, de professions, d'arts, de talents, de vertus qui, sans lui, seraient impossibles (1). Voilà les extravagances de l'école empirique ; et par là qu'a-t-elle fait, messieurs? Elle a soulevé contre elle des adversaires nouveaux. Newton et ses disciples, les deux Clarke et surtout Samuël (2), s'élevèrent contre les conséquences irréligieuses de l'école empirique; et en même temps Wollaston, R. Cumberland, Shaftesbury (3), en combattirent la tendance morale et politique : Wollaston (4) se rattache à Herbert de Cherbury (5) ; R. Cumberland (6) à Grotius (7) et à Puffendorff (8). Enfin Collier (9) et G. Berkeley (10), pour en finir avec le matérialisme, nient l'existence de la matière. Berkeley, partant d'une théorie scolastique conservée par Locke, savoir que nous ne concevons les objets extérieurs que par l'intermédiaire et l'image des idées sensibles, bat en ruine l'hypothèse d'idées qui représenteraient des corps, et par là il s'imagine avoir détruit la racine de la croyance au monde matériel qu'il regarde comme une illusion de la philosophie, à laquelle le genre humain n'a jamais ajouté foi.

De l'Angleterre, tournez les yeux sur la France, vous y trouvez le spectacle de la même lutte entre l'école de Descartes et celle de Gassendi. En Allemagne, si Wolf (11), le professeur par excellence, répand partout le leibnitzianisme, n'oubliez pas les résistances, les persécutions même qu'il a rencontrées; n'oubliez pas qu'il y avait plus d'un élève de Locke parmi ses adversaires. La lutte est plus inégale en Italie. Fardella, à Venise (12), reproduit ou trouve de lui-même l'idéalisme de Malebranche; à Naples, Vico (13), tout en combattant avec force le mépris fort condamnable qu'avait affiché Descartes pour l'autorité de l'histoire et des langues, n'en adopte pas moins sa philosophie générale, et il appartient encore à cette noble école idéaliste qui n'a jamais été détruite dans la patrie de saint Thomas et de Bruno. Déjà pourtant Genovesi est né (14).

Tel était à peu près, vers 1750, l'état du dogmatisme empirique et du dogmatisme idéaliste en Europe. Vous avez vu qu'aucun de ces deux systèmes n'avait échappé aux conséquences qui dérivent de leurs principes; une lutte d'un siècle entier avait fait paraître avec éclat tous les vices attachés à l'un et à l'autre. De là devait sortir et est, en effet, sorti d'assez bonne heure le scepticisme, précisément dans la mesure même du dogmatisme qui l'engendrait. En général, aussi loin sont poussées les extravagances du dogmatisme, aussi loin s'élance la hardiesse du scepticisme; toutefois à deux conditions : 1° il faut qu'on soit dans un siècle de liberté et d'indépendance, sans quoi les extravagances du dogmatisme ne portent pas leurs meilleurs fruits; on n'ose ni douter ni paraître douter, et la terreur étouffe le scepticisme dans la pensée même, ou l'y retient; 2° il ne suffit pas d'être indépendant, il faut encore être exercé à revenir sur soi-même, à examiner les différentes bases, les différents procédés des systèmes, et à rapprocher leurs conséquences de leurs principes; il faut enfin que l'esprit de critique ait déjà pris quelque force. Or rappelez-vous que nous en sommes au siècle de Bacon et de Descartes, au siècle qui a établi la philosophie sur la double base de l'indépendance et de la méthode. Aussi le scepticisme n'a point manqué au XVIIe siècle, et il a été, comme il devait être, en raison directe du vaste et riche dogmatisme dont je vous ai signalé et les moments distincts et les principaux représentants.

En jetant les yeux sur la liste assez longue des philosophes sceptiques qui ont paru dans le premier âge de la philosophie moderne, je ne puis m'empêcher de les diviser d'abord en deux classes, savoir : les vrais sceptiques et les faux sceptiques. Ici se présente un phénomène dont je vous ai déjà parlé (15), et que nous verrons plus tard se reproduire, mais qu'il importe de signaler à sa naissance dans la philosophie moderne.

Rappelez-vous l'ordre nécessaire du développement de l'esprit humain, tel que nous l'a montré l'histoire rapide que je vous en ai faite; partout nous avons vu la philosophie sortir du sein de la théologie. Elle en est sortie, et tout d'abord elle s'est partagée en deux

(1) Voyez cette apologie du vice dans la fable des *Abeilles*, Londres, 1714.

(2) Né en 1675, mort en 1729. Voyez sa polémique avec Collins et Dodwell; ses sermons sur l'existence de Dieu et ses attributs, et sa correspondance avec Leibnitz. OEuvres complètes, Londres, 4 vol., 1738-1742.

(3) Né en 1671, mort en 1713. *Recherches sur la Vertu et le Mérite*, 1699.

(4) Né en 1659, mort en 1724. *Religion naturelle.*

(5) Né en 1581, mort en 1641. *Tractatus de Veritate*, 1624.

(6) Né en 1632, mort en 1719. *Des lois naturelles*, 1672. Trad. franç. de Barbeyrac, 1744.

(7) Né en 1583, mort en 1645.

(8) Né en 1632, mort en 1694. *Elementa juris universalis. Jus naturæ et gentium*, 1672. *Compendium de officio hominis*, 1673.

(9) *Clavis universalis*, 1715.

(10) Irlandais, né en 1684, évêque de Cloyne en 1734, mort en 1755. OEuvres complètes, 2 vol. in-4°, 1784.

(11) Né à Breslaw en 1679, *privat docent* à Iéna de 1703 à 1707, professeur à Halle jusqu'en 1723, chassé, puis réintégré, et mort à Halle en 1754.

(12) Mort à Padoue, 1718.

(13) Né à Naples en 1668, mort en 1744.

(14) En 1712.

(15) Leçon 4e, p. 143.

dogmatismes qui, tous deux, ont souvent abouti à de folles conséquences. Or il était impossible que la théologie vît sans ombrage s'élever à côté d'elle une philosophie indépendante ; et la théologie dut s'affliger d'autant plus de voir l'esprit humain lui échapper, qu'elle le vit faire un aussi triste essai de ses forces. Aussi, à très-bonne intention, la théologie entreprit-elle, et elle en avait le droit et le devoir, de rappeler l'esprit humain au sentiment de sa faiblesse. Elle le servait par là ; car il est de la plus grande importance de rappeler sans cesse au dogmatisme que sa base après tout est la raison humaine, et que la raison humaine a ses limites. Mais si la théologie sert encore l'esprit humain en lui rappelant sa faiblesse, il faut comprendre que ce service n'est pas tout à fait désintéressé, et que le but secret ou avoué, mais naturel et nécessaire de la théologie, est de ramener l'esprit humain du sentiment de sa faiblesse, en exagérant un peu ce sentiment, à la foi ancienne, à l'ancienne autorité de laquelle était sortie la philosophie.

En effet, au XVIIe siècle, à peine la philosophie indépendante avait-elle produit quelques essais de dogmatisme idéaliste et empirique, qu'aussitôt la théologie, s'autorisant des fautes où déjà était tombée la philosophie, s'est empressée de lui mettre sous les yeux le tableau de ses erreurs, afin de la dégoûter de l'indépendance et de la ramener à la foi. Et il faut que cet artifice ait alors été bien souvent employé en Europe, car le secret en fut connu bien vite. Dès 1692, ce feint scepticisme est démasqué et combattu dans un livre que je confesse n'avoir pas lu, mais dont le titre est bien remarquable, *Pyrrhonismus pontificius* (1). Il me semble que c'est dans cette classe de sceptiques qu'il faut placer Lamothe-Levayer, Huet et Jérôme Hirnhaim.

Lamothe-Levayer a écrit des dialogues en apparence sceptiques, à l'imitation des anciens, sous le nom fictif d'Horatius Tuberon (2). On y trouve à tout moment ce principe que, puisque la raison humaine ne peut arriver à la vérité, il faut qu'elle s'adresse à l'autorité religieuse. Toutefois, le livre de Lamothe-Levayer manque tellement de caractère, que je n'ai pas bien discerné, je l'avoue, si ce principe est son but véritable, ou si ce n'est pas une réserve que lui imposaient ses fonctions de précepteur des enfants de France.

Pour Huet, rien n'est plus clair que son but, il est dogmatique et théologique. Évêque d'Avranches, employé aussi dans l'éducation des enfants de France, et célèbre d'ailleurs comme érudit, Huet, d'abord partisan de Descartes, puis son adversaire, a laissé un *Essai sur la faiblesse de l'esprit humain*, dont la conclusion dernière est qu'il faut revenir à la foi et s'y tenir. Ce prétendu sceptique est l'auteur de la *Démonstration évangélique*. Mais à qui cette démonstration est-elle adressée ? A l'esprit humain, apparemment, à ce même esprit humain qu'Huet vient de convaincre de ne pouvoir atteindre à la vérité, et qui, par conséquent, doit être incapable de saisir la vérité de la démonstration évangélique (3).

Jérôme Hirnhaim était un religieux prémontré docteur en théologie à Prague (4). Je n'ai pu me procurer son ouvrage, qui n'est pas à la bibliothèque royale de Paris, mais le titre en indique assez l'esprit ; le voici tout entier : *De typho generis humani, sive de scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantiâ, præsumptione, incommodis et periculis, tractatus brevis in quo etiam vera sapientia à falsa discernitur, simplicitas mundo contempta extollitur, idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus*. Prag., 1676.

Il faut mettre Pascal (5) à la tête de cette classe de sceptiques ; en effet, Pascal est incontestablement sceptique dans plusieurs de ses *Pensées* ; et en même temps le but avoué de son livre est un dogmatisme religieux d'une parfaite orthodoxie. Ni ce scepticisme, ni cette orthodoxie n'ont rien de fort remarquable en eux-mêmes. Son scepticisme est celui de Montaigne et de Charon, qu'il reproduit souvent dans les mêmes termes ; n'y cherchez ni une vue nouvelle, ni un argument nouveau. Il en est à peu près de même de son dogmatisme théologique. Qui donc place si haut Pascal et constitue son originalité ? C'est que, tandis que le scepticisme n'est évidemment pour les autres sceptiques dont je viens de vous entretenir, qu'un jeu de l'esprit, une combinaison inventée de sang-froid pour faire peur à l'esprit humain de lui-même et le ramener à la foi, il est profondément sincère et sérieux dans Pascal. L'incertitude de toutes les opinions n'est pas entre ses mains un épouvantail de luxe ; c'est un fantôme imprudemment évoqué qui le trouble et le poursuit lui-même. Dans ses *Pensées* il en est une rarement exprimée, mais qui domine et se sent partout, l'idée fixe de la mort. Pascal, un jour, a vu de près la mort sans y être préparé, et il en a eu peur. Il a peur de mourir, il ne veut pas mourir, et ce parti pris en quelque sorte il s'adresse à tout ce qui pourra lui garantir le plus sûrement l'immortalité de son âme. C'est pour l'immortalité de l'âme, et pour elle seule, qu'il cherche Dieu ; et du premier coup d'œil que ce jeune géo-

(1) Par Fr. Turretini, de Genève ; imprimé à Leyde.

(2) Mons, 1671. La bonne édition des œuvres complètes est celle de Dresde, 1756-1759, 14 vol. in-8°. Né à Paris en 1586, mort en 1672.

(3) Né à Caen en 1630, mort en 1721.

(4) Mort en 1679.

(5) Né en 1623, mort en 1662.

mètre, jusque-là presque étranger à la philosophie, jette sur les ouvrages des philosophes, il n'y trouve pas un dogmatisme qui satisfasse à ses habitudes géométriques et au besoin qu'il a de croire, et il se jette entre les bras de la foi, et de la foi la plus orthodoxe; car celle-là enseigne et promet avec autorité ce que Pascal veut espérer sans crainte. Que cette foi ait aussi ses difficultés, il ne l'ignore pas, et c'est pour cela peut-être qu'il s'y attache davantage comme au seul trésor qui lui reste, et qu'il s'applique à grossir de toute espèce d'arguments, bons et mauvais, ici de raisons solides, là de vraisemblances, là même de chimères. Livrée à elle-même, la raison de Pascal inclinerait au scepticisme; mais le scepticisme c'est le néant; et cette horrible idée le rejette dans le dogmatisme, et le dogmatisme le plus impérieux. Ainsi, d'un côté, une raison sceptique; de l'autre, un invincible besoin de croire : de là un scepticisme inquiet et un dogmatisme qui a aussi ses inquiétudes; de là encore, jusque dans l'expression de la pensée, ce caractère mélancolique et pathétique qui, joint aux habitudes sévères de l'esprit géométrique, fait du style de Pascal un style unique et d'une beauté supérieure.

L'école sceptique de Gassendi est d'un caractère bien différent. Là, selon moi, il est évident que la foi n'est qu'une réserve ou une habitude. Le point de départ de cette école est l'empirisme; son instrument et sa forme est l'érudition, forme commode, qui, entre autres avantages, avait alors celui de faire passer le scepticisme sous le manteau respecté de l'antiquité. Comme Gassendi avait mis son empirisme sous le nom d'Épicure, tout en faisant les réserves nécessaires, de même l'ami intime de Gassendi, son élève, son biographe, l'éditeur de quelques-uns de ses ouvrages, celui qui a reçu son dernier soupir, Sorbière (1) a mis son scepticisme sous la protection du nom de Sextus : il a traduit et commenté Sextus Empiricus. Il faut en dire à peu près autant de l'abbé Foucher (2), qui était surnommé de son temps le restaurateur de la nouvelle académie et qui a écrit un livre contre le dogmatisme de Descartes et de Malebranche.

Bayle est l'idéal de cette école d'érudits sceptiques. Il était fait pour le scepticisme par sa bonne foi et par sa mobilité : sa vie est l'image de son caractère (3). Né protestant, il se fait catholique; à peine est-il catholique qu'il se refait protestant; et après bien des aventures il se retire en Hollande; et après y avoir passé quelque temps, il paraît qu'il songeait à revenir en France et au catholicisme; l'un était alors la seule route de l'autre. On peut dire que Bayle est plus encore paradoxal que sceptique, comme il est plus érudit que penseur; car il ne semble pas avoir été doué d'une grande fécondité d'invention. Il se met presque toujours derrière quelque nom ou quelque opinion, derrière un ordre d'arguments donnés qu'il excelle à développer, à éclaircir et à fortifier. Voici sa pratique constante et comme sa méthode : Étant donnée à attaquer une opinion accréditée de son temps, théologique ou philosophique, trouver quelque vieille opinion bien décriée, presque réduite à l'ignominie, la reprendre en sous-œuvre, l'arranger et la développer; ne pas l'avouer nettement et franchement, mais à l'aide de cette opinion remise à neuf et rendue à la circulation, affaiblir l'opinion régnante. Cependant pour être juste envers lui, il faut convenir qu'il a mis dans le monde, pour son compte, un certain nombre de paradoxes qui lui appartiennent. Par exemple, c'est dans les *Pensées sur la comète*, que se trouve pour la première fois le principe fameux qui a fait depuis bien du chemin et qui n'en est pas plus près de la vérité, qu'une idée fausse ou indigne de Dieu est pire que l'indifférence ou l'athéisme. C'est encore là que Bayle avance qu'on peut être honnête homme et athée; qu'un peuple sans religion est encore capable d'ordre social, et que toute société n'est pas essentiellement religieuse. Mais si ces paradoxes, et beaucoup d'autres (4), trahissent bien dans Bayle un esprit sceptique, ils ne constituent pas un ensemble régulier, un système de scepticisme.

Le sceptique systématique du XVIIe siècle est l'anglais Joseph Glanvill, mort (5) prédicateur et chapelain du roi d'Angleterre. Cette éminente fonction peut d'abord faire naître quelques soupçons sur la nature de son scepticisme; mais ces soupçons se dissipent à une lecture attentive et approfondie : Glanvill appartient à l'école de Bacon. Membre de l'Académie royale des sciences de Londres, il défendit cette illustre compagnie contre l'accusation d'irréligion qu'on lui faisait, et qu'on a faite depuis à d'autres semblables académies. Ses ouvrages attestent un esprit cultivé et bien fait; celui dans lequel il a consigné son scepticisme est intitulé : *Scepticisme scientifique, ou Aveu d'ignorance comme moyen de science. Essai sur la vanité du dogmatisme et sur la folie de la confiance en ses propres opinions* (6). C'est une attaque régulière et méthodique contre le dogmatisme le plus accrédité d'alors, le dogmatisme idéaliste. Sans arrêter plus longtemps votre attention sur cet écrit, je veux vous

(1) Né en 1615, mort en 1670.
(2) Né en 1644, mort en 1696. *Critique de la Recherche de la Vérité*, 1675.
(3) Né à Carlat, comté de Foix, en 1648, mort en Hollande en 1706.
(4) Voyez les *Pensées sur la comète*, et les articles *Manichéens*, *Pauliciens*, etc.
(5) En 1680.
(6) *Scepsis scientifica*, or confest ignorance the way to science; in an essay of the vanity of dogmatizing and confi-



en signaler un passage important, savoir le chapitre xxv, où Glanvill examine et réfute le dogmatisme par rapport à l'idée de cause. Selon lui, nous ne pouvons rien connaître véritablement si nous ne le connaissons dans sa cause. Les causes sont l'alphabet de la science, sans lequel on ne peut lire dans le livre de la nature (1). Or, nous ne connaissons que de simples effets, et encore par nos sens (2). Nos sens ne dépassent pas les phénomènes, et quand nous voulons rattacher les phénomènes à des causes invisibles et au-dessus des sens, nous ne faisons que des hypothèses. Descartes lui-même, ce grand secrétaire de la nature (3), quoiqu'il ait surpassé tous les philosophes qui l'ont précédé dans l'explication du système du monde, n'a pourtant donné cette explication que pour une hypothèse. Enfin si nous connaissions les causes, nous connaîtrions tout, de sorte que la prétention du dogmatisme relativement aux causes, implique celle de l'omniscience. Sans doute il ne faut pas trop vanter cette polémique, qui n'a pas plus de deux ou trois pages, et qui est assez superficielle; mais il faut remarquer que Glanvill est Anglais, qu'il a eu la plus grande célébrité de son temps, que Hume, dans sa jeunesse, a dû trouver assez grande encore autour de lui la réputation de Glanvill; qu'il a dû le lire, et qu'on ne peut nier par conséquent que Glanvill ne soit l'antécédent direct de Hume.

Il me reste à vous entretenir de l'école mystique. Nous avons vu constamment jusqu'ici les folies de l'idéalisme et du sensualisme produire le scepticisme, et le scepticisme, ne pouvant détruire le besoin de croire, qui est inhérent à l'âme humaine, contraindre le dogmatisme de revêtir la forme nouvelle du mysticisme. De plus, comme le scepticisme est toujours, dans une époque de liberté et de critique, en raison directe du dogmatisme, de même le mysticisme est presque toujours en raison directe et du scepticisme et du dogmatisme : aussi dans le premier âge de la philosophie moderne, y a-t-il eu autant de mystiques importants qu'il y a eu de grands sceptiques et de dogmatiques célèbres.

Ce qui caractérise le mysticisme est de désespérer des procédés réguliers de la science, et de croire que l'on peut atteindre directement, sans l'intermédiaire des sens et sans l'intermédiaire de la raison, par une intuition immédiate, le principe réel et absolu de toute vérité, Dieu. Or le mysticisme trouve Dieu ou dans la nature, de là un mysticisme physique et naturaliste, si je puis m'exprimer ainsi; et dans l'âme, de là un mysticisme moral et métaphysique. Enfin, le mysticisme a aussi ses vues historiques; et vous concevez que, dans l'histoire, ce qu'il considère surtout c'est ce qui y représente en grand, et sous sa forme la plus régulière, le mysticisme, c'est-à-dire les religions; et vous concevez encore que ce n'est pas à la lettre même des religions, mais à leur esprit qu'il s'attache; de là un mysticisme allégorique et symbolique. On peut distinguer ces trois points de vue dans le développement du mysticisme, et je vous prie de ne les point oublier, messieurs; mais il me suffit de vous les avoir indiqués ; sans les suivre davantage, je me contenterai de vous citer les noms des principaux mystiques de chaque nation de l'Europe au xvii[e] siècle.

L'Allemagne, qui a toujours été jusqu'ici le pays classique du mysticisme, nous offre d'abord le fils du célèbre van Helmont, savoir, Mercurius van Helmont, né en 1618, mort en 1699, lequel passa toute sa vie à voyager en Angleterre et en Allemagne, et a laissé plusieurs ouvrages dont le plus célèbre est : *Seder Olam, sive ordo sæculorum, hoc est historica enarratio doctrinæ philosophicæ per unum in quo sunt omnia,* 1693. Parmi les mystiques allemands, outre Marcus Marci de Kronland, mort en 1676, et Jean Engel, de Silésie, né en 1624, mort en 1677, il faut citer encore Jean Amos, né en 1592 à Comna en Moravie, et appelé pour cela Comnenius, mort en Hollande en 1671, et dont l'ouvrage est un essai de réforme de la physique par le mysticisme : *Synopsis physices ad lunem divinum reformatæ*, 1633. Amos suppose deux substances, la matière et l'esprit, et la lumière comme intermédiaire.

En Angleterre, peut-être Théophile Gale (4) et Cudworth (5) ne sont-ils encore que des idéalistes sans grande méthode; mais H. Morus (6) est décidément mystique. Morus avait été d'abord ardent cartésien, et Descartes lui a adressé plusieurs lettres; ensuite il passa du cartésianisme au mysticisme, ce qui est assez naturel; car, en thèse générale, rappelez-vous que comme nous avons vu jusqu'ici le scepticisme sortir de l'empirisme, de même nous avons vu et nous voyons encore le mysticisme sortir de l'idéalisme. Il ne faut pas oublier, parmi les mystiques anglais de ce temps, Jean Pordage, prédicateur et médecin, qui introduisit en Angleterre

dent opinion, avec une apologie de la philosophie, et une défense de la *Scepsis* contre les objections de Th. Albius. Londres, 1665. Croirait-on que le même homme a écrit, en 1666, en faveur de la sorcellerie? Mais peut-être n'était-ce qu'un jeu pour confondre encore et mystifier l'esprit humain.

(1) Pag. 154. « These are the alphabet of science, and nature cannot be read without them. »

(2) « We know nothing but effects and those byour senses. »

(3) Pag. 155. « And though the great secretary of nature, the miraculous Descartes... »

(4) Mort en 1677 : père du savant Thom. Gale.

(5) Mort en 1688, l'auteur du *Système intellectuel*, traduit par Mosheim, 2 vol. in-4°. Ludg. Bat. 1773.

(6) H. Mori Opp. 2 vol. in fol., Lond., 1679.

les idées de l'Allemand Böhme, et les présenta sous forme régulière et systématique (1).

En France, le mysticisme n'a pas eu moins de succès. Je ne veux point compter parmi les mystiques, comme quelques historiens de la philosophie, Pascal; car si Pascal abandonne la raison pour la foi, c'est pour la foi orthodoxe, tandis que le mysticisme incline toujours à l'hétérodoxie. Je ne veux pas non plus mettre dans cette classe Malebranche; car d'abord Malebranche ne subordonne pas la raison à la foi, mais il établit la conformité de l'une et de l'autre; ensuite la foi de Malebranche est orthodoxe comme celle de Pascal. On serait plus tenté d'y mettre Fénélon; car Fénélon préfère la contemplation à la pensée, et sa foi, on peut bien le dire aujourd'hui, touche à l'hétérodoxie. Fénélon est mystique; mais soit faiblesse, soit humilité, soit bon sens, il ne dépasse point ce degré du mysticisme moral qu'on appelle le *quiétisme*. Le mystique français le plus décidé de cette époque est Pierre Poiret, né à Metz en 1646, mort en 1719. Cartésien comme Morus, comme Morus il abandonna le cartésianisme, ou plutôt il en adopta les dernières conséquences, qui l'ont conduit et devaient le conduire au mysticisme. Il a écrit un très-grand nombre d'ouvrages. Le plus célèbre est écrit en français *Économie de la divine Providence*, 1649, 7 vol. in-12. Sur la fin de sa vie, il combattit le sensualisme de Locke dans un livre estimable : *Fides et Ratio collatæ ac suo utraque loco redditæ adversus principia J. Lockii. Amstelod.* 1707. Le seul de ces ouvrages dont je veux vous entretenir un moment est une lettre très-curieuse dans laquelle il donne une idée assez claire du mysticisme, énumère ses points de vue les plus essentiels, et conclut par une histoire, ou du moins une nomenclature étendue des auteurs mystiques (2). Si quelqu'un voulait traduire cette lettre assez courte, ce serait un petit monument mystique qui pourrait tenir lieu de beaucoup d'autres. Selon Poiret, le mysticisme a pour fondement, d'une part, l'impuissance de la raison, et de l'autre la corruption de la volonté; de là la nécessité de tout recevoir de Dieu, la vérité par la foi et la révélation, la vertu par la grâce. La perfection pratique consiste à être un pur instrument de l'action divine, *pati Deum Deique actus*. Le mysticisme de Poiret est surtout moral et pratique, tandis que Pordage, Amos et van Helmont sont plutôt des mystiques naturalistes. Vers le milieu du XVIIe siècle s'est élevé un mysticisme plus vaste qui renferme les trois points de vue essentiels du mysticisme : savoir le mysticisme sentimental et moral, le mysticisme naturaliste, et le mysticisme allégorique. Vous voyez que je veux parler de la doctrine du fameux Swedenborg. Swedenborg clôt tout le mysticisme du XVIIe siècle, comme Glanvill et Bayle ferment le scepticisme de ce même âge, comme Leibnitz et Locke en représentent et en résument l'empirisme et l'idéalisme.

Je vous ai montré, messieurs, l'opposition et la lutte de ces quatre écoles, mais n'en oubliez pas l'unité; elle est dans celle de l'esprit commun du XVIIe siècle; elle est dans celle du grand mouvement que toutes ces écoles ont servi à leur manière. Toutes se lient les unes aux autres, toutes agissent les unes sur les autres. Leur développement est harmonique par la réciprocité de leur opposition; profondément diverses en elles-mêmes, elles sont unes dans l'unité de l'action totale dont elles font partie. Ainsi Hobbes et Gassendi, qui viennent de Bacon, tiennent à Descartes par leur polémique contre lui; Locke tient à Malebranche par la réfutation qu'il en a faite; Berkeley qui continue Malebranche se rapproche de Locke pour le combattre; Leibnitz est cartésien, malgré qu'il en ait; Wolf, qui est leibnitzien, est par conséquent cartésien encore. D'un autre côté Glanvill et Bayle supposent Gassendi et Descartes. Enfin Morus et Poiret viennent de Descartes et de Locke, qu'ils réfutent et qu'ils abandonnent; et Swedenborg a devant les yeux les abstractions mathématiques de Wolf. Tous se supposent, tous agissent l'un sur l'autre, se suscitent et s'engendrent, et composent par leur lutte même un groupe indivisible : même temps, même esprit, avec les diversités nécessaires pour mettre en relief cette unité; même point de départ sinon même but; enfin même langage et terminologie commune. On sent qu'ils viennent tous du même tronc, quoiqu'ils forment des rameaux différents, et qu'ils appartiennent à la même famille, la grande famille de Bacon et Descartes, la philosophie du XVIIe siècle.

Que si cette philosophie s'avance au milieu du XVIIIe siècle, et pousse des rejetons jusque vers 1750, comme Berkeley et Wolf, par exemple, ces derniers rejetons n'ont pas moins leurs racines dans le XVIIe siècle, et c'est là qu'est leur vraie patrie. Ainsi Berkeley est un enfant de Malebranche; et Wolf, c'est Leibnitz lui-même, moins le génie. L'esprit d'un siècle, messieurs, ne meurt pas et ne naît pas à jour fixe; l'esprit du XVIIe siècle n'a pas plus fini en 1700 que celui du XVIIIe avec l'année 1799. L'esprit d'un temps peut changer plusieurs fois dans un seul siècle ou en embrasser plusieurs. En général, les premières années d'un siècle ne lui appartiennent point, et ne sont que le prolongement et l'écho du siècle qui précède, et qui achève de mourir en quelque sorte dans l'enfance indécise du siècle suivant. Ainsi, dans le cas particu-

(1) Né en 1625, mort en 1698. *Metaphysica vera et divina*, 3 vol. 1725, Francfort et Leipzig. *Sophia sive detectio cœlestis sapientiæ de mundo interno et externo*. Amsterd., 1699. *Theologia mystica*. Amst., 1698.

(2) *Theologia mysticæ ejusque auctorum idea generalior*. Amstelod., 1707.



lier dont il s'agit, c'est encore à l'esprit du XVII[e] siècle qu'il faut rapporter le premier tiers du XVIII[e]. Là, mais là seulement, finit le premier âge de la philosophie moderne, et commence pour elle un développement tout à fait nouveau : un nouveau dogmatisme, un nouvel empirisme et un nouvel idéalisme vont paraître, qui se susciteront un nouveau scepticisme, lequel engendrera un mysticisme nouveau ; là enfin commence le second âge de la philosophie moderne, qui est la philosophie du XVIII[e] siècle proprement dite. Avant d'y entrer, jetons un dernier regard sur l'âge que je vous ai retracé, et que nous abandonnerons aujourd'hui.

Remarquez, messieurs, que cette grande période de l'histoire de la philosophie, envisagée dans tous ses phénomènes, s'est résolue comme d'elle-même dans le cadre de la même classification que nous a donné toute grande époque philosophique et que nous avons déjà trouvée et dans l'Inde et dans la Grèce, et dans la scolastique et dans la philosophie du XV[e] et du XVI[e] siècle. Dans le premier âge de la philosophie moderne, même division et classification de systèmes, et de plus même formation. L'idéalisme et l'empirisme se présentent d'abord ; ils produisent rapidement le scepticisme, et c'est seulement quand le scepticisme a décrié les bases du double dogmatisme idéaliste et empirique que le mysticisme commence à paraître ou du moins à prendre une haute importance sur la scène de la philosophie moderne. Ainsi voilà la philosophie moderne pourvue, dès son début, des quatre systèmes élémentaires de toute philosophie; donc la voilà constituée. En effet, une philosophie n'est pas constituée tant qu'elle n'a pas encore ses éléments organiques, et elle n'a tous ses éléments organiques que lorsqu'elle est en possession des quatre systèmes que je vous ai signalés. La philosophie moderne a mis un siècle et demi à se former, à acquérir les éléments nécessaires à son développement ultérieur ; son premier âge s'étend depuis les premières années du XVII[e] siècle jusqu'au milieu du XVIII[e]. C'est alors seulement qu'elle est constituée ; mais elle l'est ; son avenir est assuré ; et à moins qu'il ne survienne quelque grande catastrophe, il faudra bien que les principes qu'elle a dans son sein reçoivent leur développement.

Voilà pour sa constitution intérieure ; mais dès lors elle n'est pas moins bien constituée extérieurement. Au XV[e] et au XVI[e] siècle, la philosophie moderne n'avait guère qu'un seul foyer, un seul siége, l'Italie. C'est en Italie que la philosophie du XV[e] et du XVI[e] siècle s'est développée avec éclat ; les autres parties de l'Europe ne faisaient guère que la réfléchir sans force véritable et sans originalité. Mais au XVII[e] siècle, ce n'est plus l'Italie seule, c'est l'Europe entière qui est le théâtre de la philosophie; et la philosophie n'y est plus exotique et empruntée; elle s'est partout acclimatée, partout elle est devenue indigène; elle a poussé des racines indestructibles dans le cœur même de l'Europe, en Angleterre, en France, en Allemagne ; ce sont là les foyers de la civilisation et du grand mouvement européen. Si la philosophie était restée en Italie, où en serait-elle aujourd'hui ? Mais, grâce à Dieu, elle est descendue au XVII[e] siècle de cette ingénieuse et malheureuse Italie dans ces terres fortes et fécondes, qui appartiennent à jamais à la civilisation européenne, l'Angleterre, l'Allemagne et la France, et là elle s'est assurée matériellement, pour ainsi dire, l'immense avenir que sa constitution intérieure lui promettait déjà.

Ajoutez qu'au XV[e] et au XVI[e] siècle la philosophie n'avait guère pour moyen d'expression qu'une seule langue, et encore une langue morte, la langue latine ; il y avait bien quelques exceptions, sans doute, mais au XVII[e] siècle c'est le latin employé comme expression de la philosophie qui est devenu l'exception ; partout la philosophie commence à se servir des langues nationales, qu'elle enrichit et qu'elle régularise. Il y a peu de grands ouvrages philosophiques, au XVII[e] siècle, qui ne soient écrits ou en italien (1), ou en anglais (2), ou en français (3) ; la langue latine est propre au Nord et à l'Allemagne (4), qui n'a encore trouvé ni sa langue ni sa littérature.

Voilà donc à la fin du XVII[e] siècle la philosophie moderne constituée, je le répète, à l'intérieur et à l'extérieur ; elle a ses quatre éléments nécessaires ; elle est naturalisée dans les trois grandes nations qui représentent la civilisation, et elle a à son service des langues vivantes, pleines d'avenir, et qui la mettent en communication directe avec les masses. C'est ainsi qu'elle s'achemine à devenir un jour une puissance indépendante, universelle, populaire, comme nous la verrons au XVIII[e] siècle.

Messieurs, j'aurais bien, en terminant, quelques excuses à vous faire pour être arrivé si lentement dans le cœur de mon véritable sujet, l'histoire de la philosophie en Europe au XVIII[e] siècle. Je crains bien que vous n'ayez trouvé ces prolégomènes et beaucoup trop courts et beaucoup trop longs. Mais on peut abréger et n'être pas superficiel, et je me flatte que dans cette rapide esquisse pas une seule école célèbre, pas un seul grand nom, par conséquent pas un seul élément important de l'histoire de la philosophie n'a été omis. Quant à la longueur, on me la pardonnera peut-être, si on se fait une idée nette de mon véritable but. Ce but,

(1) Vico. *Scienza nuova.*

(2) Bacon, quelques parties de Hobbes, Locke, Glanvill, Cudwoth, Berkeley.

(3) Descartes, Malebranche, une partie de Leibnitz, Bayle, Poiret en partie.

(4) Le Hollandais Spinosa, Leibnitz et Wolf en partie.

messieurs, est de tirer de l'étude que nous devons faire ensemble de la philosophie du XVIII[e] siècle, des conclusions philosophiques ; ma route est historique, il est vrai, mais mon but est dogmatique ; je tends à une théorie, et cette théorie je la demande à l'histoire. Or toute théorie fondée sur l'histoire est nécessairement relative aux bases mêmes dont on la tire ; son étendue et ses limites se mesurent aux limites et à l'étendue de l'espace historique parcouru. Supposez que j'opère sur un seul siècle, sur le XVIII[e], par exemple ; je crois qu'en examinant bien ce seul siècle, en embrassant tous les phénomènes philosophiques dont il se compose depuis 1750 jusqu'à nos jours, on y trouvera les quatre éléments philosophiques que je vous ai signalés, c'est-à-dire l'idéalisme, l'empirisme, le scepticisme et le mysticisme, et de là on pourra tirer une certaine théorie de l'esprit humain et de ses lois ; mais cette théorie sera nécessairement aussi bornée dans ses résultats légitimes que l'expérience unique qui lui sert de base ; elle ne peut avoir aucune généralité, c'est-à-dire aucune valeur scientifique ; car savez-vous si tous les siècles ressemblent au XVIII[e] siècle ? Savez-vous si tous les systèmes de tous les siècles rentrent dans le cadre de la classification des systèmes du XVIII[e] siècle ? Je vous aurai fait connaître sans doute un phénomène intéressant et instructif, mais qui ne peut nous donner une théorie générale et absolue. Ce sera une page plus ou moins importante de l'esprit humain que j'aurai déroulée devant vous, mais je n'en pourrai rien conclure sur l'esprit humain lui-même, car il a beaucoup d'autres pages ; son histoire remplit beaucoup d'autres siècles ; et c'est sur des expériences tout autrement nombreuses que doit reposer une théorie légitime de sa nature et de ses lois. Or cette théorie est notre but avoué. Pour y arriver il fallait donc, tout en prenant un seul siècle, afin de l'embrasser et de l'étudier à fond dans tous ses phénomènes ; il fallait, dis-je, en même temps, appuyer ce siècle sur tous les siècles antérieurs, de telle sorte qu'il n'en fût que le couronnement et le faîte, et identifier si bien les éléments essentiels dont il se compose avec ceux que renferme l'histoire entière de la philosophie, que ce siècle unique, ce XVIII[e] siècle pût être pris légitimement pour le représentant fidèle de l'histoire universelle. Alors le XVIII[e] siècle n'est plus un accident, une expérience isolée, arbitraire ; ce n'est plus par hasard que la philosophie du XVIII[e] siècle se divise en idéalisme, en empirisme, en scepticisme, en mysticisme ; elle se divise ainsi, parce qu'elle ne peut pas ne pas se développer ainsi, parce que dans toutes les grandes époques de la philosophie que nous avons rapidement, mais non pas superficiellement parcourues, nous avons retrouvé toujours et partout ces quatre divisions fondamentales que nous pouvons considérer comme les éléments simples et indécomposables de l'esprit humain dans l'histoire de la philosophie.

Au commencement de la quatrième leçon, me proposant cette question : Qu'est-ce que la philosophie du XVIII[e] siècle ? en quoi ressemble-t-elle à la philosophie des âges antérieurs ? en quoi en diffère-t-elle ? je me répondais à moi-même que la philosophie du XVIII[e] siècle ressemble à celle des siècles antérieurs en ce qu'elle la continue, et qu'elle en diffère en ce qu'elle la continue dans de plus grandes proportions et sur une plus grande échelle. Ce que j'avançais alors, je suis reçu aujourd'hui à vous le répéter, messieurs, avec quelque autorité, car aujourd'hui je vous parle du haut de l'histoire entière de la philosophie, et au nom des lois mêmes de l'esprit humain que trois mille ans d'expérience nous ont fait connaître.

Que ce soit là, messieurs, mon excuse et mon apologie pour ces longs prolégomènes. Vous m'avez secouru jusqu'ici de la promptitude de votre intelligence, lorsque nous marchions ensemble à travers les siècles, sur les sommités périlleuses de la science et de l'histoire. J'ai besoin que vous m'aidiez de toute votre patience, maintenant que je dois vous conduire dans les vastes détails de la philosophie du XVIII[e] siècle.

TREIZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

De la méthode d'observation et d'induction dans l'histoire. — Que l'induction, appuyée sur l'observation de tous les faits antérieurs de l'histoire de la philosophie, divise d'abord la philosophie du XVIII[e] siècle en quatre systèmes. — Confirmation par les faits et l'étude même de la philosophie au XVIII[e] siècle. Division des écoles européennes en quatre écoles, sensualiste, idéaliste, sceptique, mystique. Division de ce cours en quatre parties correspondantes. — Ordre du développement de ces quatre écoles, et par conséquent ordre à suivre dans leur exposition. — Esprit de ce cours. — Son but.

MESSIEURS,

L'analyse de l'esprit humain nous a démontré que dans son développement naturel il aboutit et ne peut pas ne pas aboutir à quatre points de vue fondamentaux qui le mesurent et le représentent tout entier. Ces quatre points de vue, dans leur expression scientifique, donnent quatre systèmes élémentaires, savoir : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Or, comme l'histoire de la philosophie n'est et ne peut être autre chose que la manifestation de l'esprit humain

dans le temps, il implique qu'il n'y ait point dans l'histoire tout ce qui est dans l'esprit humain, et qu'il y ait dans l'histoire plus qu'il y a dans l'esprit humain; aussi, d'avance, n'avons-nous pas craint d'affirmer que l'histoire de la philosophie, dans toutes ses époques, ne pouvait donner autre chose que ces quatre systèmes.

Ce n'est pas là, messieurs, une méthode hypothétique, c'est une méthode rationnelle, comme dit Bacon (1); elle consiste à aller de l'esprit humain, qui est la matière et le sujet de l'histoire, à l'histoire, qui est la manifestation de l'esprit humain, et à conclure de l'un à l'autre. Et nous ne nous sommes pas bornés à la méthode rationnelle, nous y avons joint, encore selon le précepte de Bacon (2), la méthode expérimentale; nous avons interrogé l'histoire comme nous avions fait l'esprit humain. J'ai mis sous vos yeux toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie; je vous ai montré successivement l'Orient, la Grèce, la scolastique, la philosophie du xve et du xvie siècle, enfin tout le premier âge de la philosophie moderne jusqu'en 1750. Non-seulement j'ai parcouru avec vous toutes ces époques, mais j'ai la conscience de n'avoir omis dans chacune d'elles aucune école importante, et dans chacune de ces écoles aucun système célèbre; et l'histoire tout entière est venue à chacune de ces époques se résoudre dans le cadre même que nous avait fourni l'esprit humain. Le dernier résultat des expériences de l'histoire est le retour constant dans chaque grande époque de quatre systèmes qui se tiennent intimement sans se confondre, et se développent harmoniquement, mais dans un progrès marqué. Que manque-t-il donc pour que nous ayons le droit de convertir le retour constant de ce phénomène en une loi de l'histoire?

Voyez, messieurs, par quels procédés et à quelles conditions on obtient une loi dans l'ordre physique. Lorsqu'un phénomène se présente avec tel caractère, dans telle circonstance, et que la circonstance changeant, le caractère du phénomène change aussi, il suit que le caractère de ce phénomène n'est point sa loi; car ce phénomène peut être encore, alors même que ce caractère n'est plus. Mais si ce même phénomène se présente avec le même caractère dans une suite de cas nombreux et divers, et même dans tous les cas qui tombent sous l'observation, il suit que ce caractère ne tient pas à telle ou telle circonstance, mais à l'existence même du phénomène. Tel est le procédé qui donne au physicien et au naturaliste ce qu'on appelle une loi: or, quand une loi a été ainsi obtenue par l'observation, c'est-à-dire par la comparaison d'un grand nombre de cas particuliers, l'esprit en possession de cette loi la transporte du passé dans l'avenir, et prédit que dans toutes les circonstances analogues, qui pourront avoir lieu, le même phénomène se reproduira avec le même caractère. Cette prédiction, c'est l'induction; l'induction a pour condition nécessaire une supposition, savoir celle de la constance de la nature; car, ôtez cette supposition, admettez que la nature ne se ressemble pas à elle-même, la veille ne garantit pas le lendemain, l'avenir échappe à la prévoyance, et n'est plus qu'un accident arbitraire: toute induction est impossible. La supposition de la constance et de l'identité de la nature est la condition nécessaire de l'induction; mais cette condition remplie, l'induction, appuyée sur une observation suffisante, a toute sa force. Or, dans l'ordre moral, les mêmes conditions remplies, les mêmes procédés sévèrement employés conduisent aux mêmes résultats, à des lois qui donnent au moraliste et à l'historien, tout comme au physicien et au naturaliste, le droit de prévoir et de prédire l'avenir. Je le demande donc, messieurs, étant données toutes les époques de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire toutes les expériences sur lesquelles peut porter l'observation en ce genre, quand chacune de ces expériences, très-diverses par les circonstances extérieures, nous a constamment offert le même phénomène avec le même caractère, c'est-à-dire le retour constant de quatre systèmes élémentaires, distincts l'un de l'autre, et se développant l'un par l'autre, je demande ce qui manque pour que nous ayons le droit de considérer ce résultat comme la loi même du développement de l'histoire de la philosophie? Dira-t-on que l'observation porte sur un trop petit nombre de cas? Mais nous avons commencé par l'Orient, et nous avons été jusqu'en 1750: nous avons cinq grandes expériences, dont l'une embrasse un cercle de douze cents ans. L'observation porte donc sur un assez grand nombre de cas particuliers; elle porte au moins sur tous les cas existants; nous n'en avons omis aucun. Or, toujours et partout le même phénomène, c'est-à-dire chaque grande expérience philosophique a présenté le même caractère, c'est-à-dire la division en quatre systèmes élémentaires. Il ne reste plus qu'une condition à remplir, savoir, la supposition de la constance de l'esprit humain, supposition aussi nécessaire ici que celle de la constance de la nature dans l'ordre physique. Mais à quel titre le physicien supposerait-il plutôt la nature physique constante à elle-même, que le moraliste, l'esprit humain constant à lui-même? C'est sur la supposition de la constance de la nature humaine à elle-même qu'est fondée toute la vie humaine. Vous supposez que l'humanité fera demain ce qu'elle a fait aujourd'hui, les circonstances étant analogues, comme vous supposez

(1) Voyez plus haut, leçon 9e, page 188.

(2) Ibid.



que la nature ne se lassera point de reproduire ce qu'elle a produit déjà. L'induction a donc la même valeur dans un cas que dans l'autre ; quand donc, après avoir rencontré dans toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie depuis l'Orient jusqu'à 1750, le même phénomène avec le même caractère, j'arrive en présence de la philosophie du XVIIIe siècle, l'induction fondée sur l'expérience de trois mille ans m'autorise à prédire que si cette nouvelle expérience est riche, étendue, développée, complète (car une expérience incomplète ne prouve rien), l'esprit humain, constant à lui-même au XVIIIe siècle, reproduira les mêmes phénomènes philosophiques qu'il a produits jusqu'ici avec les mêmes caractères, et que la philosophie du XVIIIe siècle se résoudra encore en sensualisme, en idéalisme, en scepticisme et en mysticisme. L'induction historique porte incontestablement jusque-là ; reste à savoir ce que disent les faits.

Messieurs, la philosophie du XVIIIe siècle forme une grande expérience. Jamais, à aucune époque de l'histoire, il n'a paru en moins de temps un plus grand nombre de systèmes ; jamais plus d'écoles ne se sont disputé avec plus d'ardeur l'empire de la philosophie. L'expérience est très-riche, et en même temps elle est parfaitement claire ; car il suffit de connaître les langues de l'Europe pour se mettre en possession de tous les systèmes dont se compose la philosophie européenne au XVIIIe siècle. Or une étude attentive et assidue de tous les systèmes philosophiques du XVIIIe siècle en Europe donne précisément le même résultat que celui que suggérait d'avance l'induction tirée des lois de l'histoire et de celles de l'esprit humain, et je me charge de démontrer ultérieurement dans ce cours qu'au XVIIIe siècle comme au XVIIe, comme au XVIe et au XVe, comme au moyen âge, comme en Grèce, comme en Orient, il n'y a eu que quatre systèmes fondamentaux, et les quatre systèmes que j'ai déjà fait passer sous vos yeux. Partout, il est vrai, règne le préjugé contraire. Le XVIIIe siècle est un si grand siècle, si glorieux pour l'esprit humain, qu'il est fort naturel que toutes les écoles se le disputent. Ici c'est presque un dogme que le sensualisme compose toute la philosophie du XVIIIe siècle, et résume la civilisation. Là on regarde le sensualisme comme une sorte d'anomalie, comme un phénomène insignifiant dont tout l'emploi, dans le tableau de la philosophie moderne, est de faire ombre au phénomène fondamental, l'idéalisme. D'un autre côté, il ne manque pas de gens qui honorent le XVIIIe siècle par un tout autre endroit, comme ayant répandu et établi enfin dans le monde le mépris de tous les systèmes et des chimères de la métaphysique, c'est-à-dire le scepticisme. Écoutez aussi le disciple de Swedenborg : il vous dira que le XVIIIe siècle est l'avénement définitif de la philosophie divine. Tous ont tort et tous ont raison, et quiconque voudra soutenir que tel ou tel système a dominé au XVIIIe siècle, je m'engage hardiment à lui montrer à l'instant un système opposé qui aura tenu autant de place, fait autant de bruit et compté à peu près autant de partisans, et de partisans éclairés, dans l'élite de la société européenne. D'où viennent, messieurs, ces préjugés en sens contraire ? D'une raison très-simple : c'est qu'au lieu de s'élever au point de vue européen, chacun s'arrête ordinairement au point de vue particulier de son pays. Or un pays, quel qu'il soit, en Europe, n'est qu'un fragment de l'Europe, et n'y représente qu'un côté de l'esprit humain et des choses ; il est donc tout naturel que dans chaque pays de l'Europe domine un système particulier, et par conséquent que tous ceux qui sont dans l'horizon de ce système ne voient pas au delà et fassent l'Europe à l'image de leur patrie. Mais précisément parce que dans chaque pays de l'Europe a dominé un système particulier, comme il y a plus d'un pays en Europe, j'en conclus que par cela même nul système particulier n'a dominé en Europe, et que la philosophie européenne au XVIIIe siècle est le triomphe d'une seule chose, une chose bien autrement grande que tous les systèmes particuliers, savoir, la philosophie elle-même.

L'Europe philosophique au XVIIIe siècle n'appartient, selon moi, qu'à la philosophie ; elle contient tous les systèmes, elle n'est dominée par aucun d'eux ; je vais plus loin, et je dis que si la philosophie générale de l'Europe, qu'il faut toujours avoir devant les yeux, renferme en elle tous les divers systèmes qui dominent dans les divers pays de l'Europe, chacun de ces pays, qui n'est qu'une particularité relativement à l'unité européenne, pris en lui-même, est aussi une unité ; et que cette unité particulière, pour peu qu'elle soit riche et féconde, et que l'esprit philosophique y prenne un développement de quelque étendue, présente encore, sous la domination de tel ou tel système particulier, tous les autres systèmes, obscurcis, il est vrai, mais non pas détruits par la présence de l'élément vainqueur ; de telle sorte que la philosophie des différents pays de l'Europe est aussi une philosophie complète, qui a ses quatre éléments distincts parmi lesquels il en est un qui prédomine.

Ainsi, messieurs, c'est un fait incontestable qu'en France ce qui a dominé depuis 1750 jusqu'à nos jours, c'est la culture des sciences physiques, et à côté de cette utile et brillante culture, le système philosophique qui fait tout venir des données sensibles, savoir, le sensualisme ; mais il ne faut pas croire que les autres systèmes aient alors tout à fait manqué à la France. Sans parler de l'ancien spiritualisme de Descartes et de Malebranche, qui ne s'éteignit point parmi nous avec le XVIIe siècle, et qui a eu pour représentant

au XVIIIe siècle un homme dont le mérite est fort supérieur à la réputation, l'abbé de Lignac, auteur d'excellents ouvrages, entre autres, le *Témoignage du sens intime*, peut-on dire que le spiritualisme ait été sans éclat dans le pays où écrivit Rousseau? En effet, Rousseau est-il autre chose qu'une opposition à l'esprit de la philosophie de son temps, c'est-à-dire au sensualisme? Négligez ses premiers ouvrages où Rousseau s'ignorait et se cherchait lui-même; ne considérez que les grands monuments de la maturité de son talent, et là vous trouverez partout, sous des formes plus ou moins sévères, un système brillant et prononcé du spiritualisme; partout, Rousseau défend le beau idéal, la vertu désintéressée, la morale de la conscience. Il suffit de rappeler la première partie de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. On sait que Rousseau avait fait une réfutation du livre d'Helvétius; mais le parlement ayant condamné Helvétius et fait brûler son livre, Rousseau retira sa réfutation. Un homme qui est bien inférieur à l'auteur d'*Émile* comme écrivain, mais qui lui est très-supérieur comme philosophe, Turgot, avait aussi pensé à répondre à Helvétius; la même délicatesse qui retint Rousseau l'arrêta; mais dans une lettre confidentielle à Condorcet, que Dupont de Nemours a imprimée, on peut voir quel jugement il portait de la philosophie du livre *de l'Esprit*. Ses *Discours sur l'histoire universelle*, et l'article *Existence* dans l'*Encyclopédie*, portent également une empreinte un peu indécise, mais réelle, de spiritualisme. Quant au scepticisme, pour ne pas l'apercevoir en France, au XVIIIe siècle, il faudrait oublier Voltaire. Qu'est-ce en effet que Voltaire, messieurs? Le bon sens universel et superficiel; or, à ce degré, le bon sens mène toujours au scepticisme. Voltaire se rattache sans doute à l'école sensualiste, comme le fait ordinairement le scepticisme; mais il en a constamment repoussé, quand il s'est expliqué sérieusement, les conséquences les plus fâcheuses. S'il a appuyé de tout son talent la cause de Locke, qu'il croyait celle des temps nouveaux, contre la vieille cause de Descartes et de Malebranche, il s'est bien gardé d'adopter les extravagances d'Helvétius et de d'Holbach; et sa philosophie habituelle consiste à n'en épouser aucune, et à se moquer de tous les systèmes; c'est le scepticisme sous sa livrée la plus brillante et la plus légère. D'autre part, loin de manquer à la philosophie française au XVIIIe siècle, il est juste de reconnaître que jamais le mysticisme n'a eu en France un représentant plus complet, un interprète plus profond, plus éloquent, et qui ait exercé plus d'influence que Saint-Martin. Les ouvrages de Saint-Martin, célèbres dans toute l'Europe, ont fait école parmi nous.

Nul doute que si dans l'Angleterre vous ne voyez que Londres au XVIIIe siècle, vous ne verrez guère à Londres que le sensualisme. Il suffit de nommer Hartley, Priestley, Darwin et l'école de Bentham. Mais à Londres même, vous trouveriez, à côté de Priestley, Price, cet ardent ami de la liberté, cet ingénieux et profond économiste, qui a renouvelé et soutenu avec éclat l'idéalisme platonicien de Cudworth. Je sais que Price n'est qu'un phénomène isolé, à Londres; mais l'Écosse entière est spiritualiste. Il n'y a que trois universités en Écosse, celle de Glasgow, de Saint-André, d'Édimbourg; toutes les trois appartiennent plus ou moins à la grande école spiritualiste. Ce ne sont pas des noms sans gloire que ceux des professeurs qui se sont succédé dans la chaire de philosophie d'Édimbourg depuis le premier quart du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, Hutcheson, Smith, le fondateur de l'économie politique, Ferguson, Reid, Beattie, Dugald Stewart et Brown. En fait de scepticisme, il me suffira de vous nommer Hume, qui à lui seul est toute une école. Le mysticisme se rencontre à chaque pas en Angleterre. Songez à ce grand mouvement piétiste, appelé *méthodisme*, qui s'est fait au milieu du dernier siècle, et qui s'étend sous nos yeux de jour en jour; songez que Swedenborg, pendant son séjour à Londres, y a fondé une école mystique tellement puissante et qui compte de si nombreux partisans, qu'elle a des organes périodiques, des journaux à elle, et même, dit-on, trois chapelles.

Sans doute ce qui domine en Allemagne est évidemment l'idéalisme. Je ne crois pas qu'à aucune époque de l'histoire de la philosophie il y ait eu dans une seule nation, et dans un aussi court espace de temps, un mouvement idéaliste plus original et plus vaste que celui qui commence en 1781 à Kœnisberg, avec l'apparition de la *Critique et de la raison pure*, et se prolonge jusqu'à nos jours, par une suite non interrompue d'hommes supérieurs, dont les noms commencent à franchir les frontières de leur patrie. L'idéalisme est sur le trône en Allemagne, mais il ne faut pas croire qu'il y ait détruit les autres systèmes, ni même le sensualisme. Kant a trouvé une opposition forte dans Feder, dans Tittel, dans Weisshaupt, dans Tiedeman (1), dans Herder, qui a écrit plusieurs ouvrages contre la doctrine de Kant, et dont la philosophie de l'histoire est (2) composée dans le sens de la philosophie de Locke. Le scepticisme a eu pour représentant en Allemagne M. Ern. Schulze, le spirituel auteur d'*Ænesidemus*. Aussi ingénieux et tout autrement profond que Schulze, Frédéric Jacobi a combattu également l'empirisme et l'idéalisme, et a renouvelé le scepticisme de Hume en en changeant le caractère,

(1) Voyez l'introduction de l'année dernière, leçon 12e.

(2) Ibid., leçon 11e.



au profit du sentiment et du mysticisme, frayant ainsi la route à cette foule de mystiques célèbres qu'a produits dans ces derniers temps en abondance la patrie de Böhme et de Swedenborg.

Cette revue très-incomplète suffit pour démontrer ce qu'il fallait d'abord établir; savoir, que si dans chaque pays de l'Europe a dominé un système particulier, ce système particulier n'a pourtant détruit nulle part les autres systèmes. Maintenant, tirez de ces différents pays et rapprochez tous les systèmes analogues; mettez ensemble tous les systèmes sensualistes de la France, de l'Allemagne et de l'Angleterre, puis les systèmes idéalistes, puis les systèmes sceptiques, puis les systèmes mystiques, et vous avez quatre grandes et riches écoles qui se balancent toutes les quatre sur le théâtre élevé de la philosophie européenne, qui toutes les quatre se recommandent par des services et des titres divers, mais à peu près égaux, et présentent à l'impartiale postérité des noms à peu près aussi célèbres les uns que les autres. Que si d'ailleurs on recherche la part de chaque pays dans le travail général, et l'école que représente plus particulièrement chaque peuple, on trouvera que la France et l'Angleterre représentent surtout le sensualisme, l'Écosse et l'Allemagne l'idéalisme, à des degrés différents, l'Angleterre le scepticisme; chose admirable, c'est le mysticisme qui est le plus uniformément représenté; mais il l'est surtout par l'Allemagne. Voilà le rôle de chaque pays dans l'action totale de la philosophie européenne, et cette action roule sur quatre systèmes élémentaires qui en expliquent et en épuisent tous les phénomènes.

Tel est, messieurs, le résultat que donne l'observation; l'observation confirme donc la théorie. L'induction appuyée sur l'histoire entière du passé divisait d'avance la philosophie du XVIII[e] siècle en quatre grandes écoles; et nous avons trouvé qu'en effet cette époque de l'histoire de la philosophie se divise ainsi. Cette division, qui en elle-même ne serait qu'un fait réel mais arbitraire, devient un fait nécessaire par son rapport à l'histoire entière qu'elle continue et qu'elle représente; elle en exprime une loi. Nous la suivrons scrupuleusement. Comme l'Europe philosophique au XVIII[e] siècle est divisée en quatre grandes écoles, de même ce cours sera divisé en quatre parties qui traiteront successivement des quatre classes de phénomènes qu'a produits la philosophie du XVIII[e] siècle.

Je ferai donc passer tour à tour sous vos yeux l'école sensualiste, l'école idéaliste, l'école sceptique, l'école mystique; mais par laquelle de ces écoles commencerai-je? Dans quel ordre dois-je vous les présenter? C'est ce qu'il s'agit de déterminer.

L'analyse de l'esprit humain ne nous a pas donné seulement quatre points de vue différents, également importants et essentiels; elle nous a donné ces quatre points de vue dans une corrélation intime, et en même temps avec un progrès de leur développement qu'il importe de relever. L'esprit humain ne débute pas par la négation; car, pour nier, il faut avoir quelque chose à nier, il faut avoir affirmé, et l'affirmation est le premier acte de la pensée. L'homme commence donc par croire; il croit soit à ceci, soit à cela, et le premier système est le dogmatisme. Ce dogmatisme est sensualiste ou idéaliste, selon que l'homme se fie davantage ou à la pensée ou à la sensibilité qui ont l'air de le constituer exclusivement, sans pouvoir lui suffire; mais enfin il implique que l'on commence par le scepticisme. D'une autre part, si le scepticisme présuppose le dogmatisme, je demande si le mysticisme ne présuppose pas le scepticisme. Car qu'est-ce que le mysticisme? C'est, encore une fois, le coup de désespoir de la raison humaine qui, après avoir cru naturellement à elle-même et débuté par le dogmatisme, effrayée et découragée par le scepticisme, se réfugie dans la pure contemplation et l'intuition immédiate de Dieu. Tel est l'ordre nécessaire du développement des systèmes dans l'esprit humain. Or, en concluant de l'esprit humain à son histoire, nous n'avons pas craint d'affirmer qu'ici encore l'histoire reproduirait ce que nous avait donné l'analyse de l'esprit humain; et, en effet, la méthode expérimentale ajoutée à la méthode rationnelle, nous a montré partout, dans chacune des grandes époques de l'histoire de la philosophie, le sensualisme et l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme se développant réciproquement dans un progrès et un ordre invariable. Partout, sur le premier plan de chaque époque, nous avons trouvé deux dogmatismes qui bientôt, entrant en lutte l'un contre l'autre, se modifient l'un l'autre, et finissent par se décrier au point d'engendrer le scepticisme; le scepticisme réagit à son tour sur les deux dogmatismes, sensualiste et idéaliste, qui influent puissamment aussi sur sa marche et son caractère, et c'est alors que paraît le mysticisme qui, né en quelque sorte dans l'effroi du scepticisme et la défiance du dogmatisme, s'écarte également de l'un et de l'autre, et s'y rattache encore par la guerre même qu'il leur fait et qui le modifie lui-même à son insu. Voilà l'ordre constant du développement des systèmes dans l'histoire entière de la philosophie; cet ordre constant, nous pouvons l'ériger en loi, au même titre que la division des systèmes en quatre classes; et par conséquent au même titre encore nous pouvons prédire qu'au XVIII[e] siècle les mêmes phénomènes se reproduiront, non-seulement avec les mêmes caractères, mais dans le même ordre; et, en effet, si vous examinez attentivement les quatre grandes écoles qui se disputent la domination philosophique sans jamais l'obtenir exclusivement au XVIII[e] siècle, vous verrez qu'elles sont

toutes les quatre entre elles dans le rapport que je viens de déterminer.

Il n'y a pas au xviiie siècle une seule école philosophique qui n'agisse sur les autres écoles et n'en ressente l'influence. Le développement relatif des écoles est si intime, qu'il paraît presque simultané ; et c'est cette simultanéité apparente, cette réciprocité d'action, cette action et réaction perpétuelle qui constituent la vie philosophique de l'Europe au xviiie siècle ; mais ce développement n'est simultané qu'en apparence ; en réalité il est progressif.

Et d'abord, qu'a été partout l'idéalisme au xviiie siècle ? Une réaction contre le sensualisme. Faites-vous une idée exacte de la véritable situation de la philosophie à cette époque. Le xviie siècle s'était résolu partout, excepté en Angleterre, dans la domination de l'idéalisme ; l'idéalisme n'avait pas étouffé, mais il avait vaincu le sensualisme ; et lui-même il s'était perdu dans ses propres fautes, dans les hypothèses ingénieuses et profondes, mais chimériques et extravagantes, qui remplissent les derniers développements du cartésianisme. C'est alors que la minorité philosophique du xviie siècle, forte des extravagances de la majorité, devint majorité à son tour ; le sensualisme, qui ne comptait qu'un certain nombre de partisans au xviie siècle, obtint au xviiie la domination en Angleterre et en France. Vers 1750, Locke était le philosophe de l'Europe éclairée. L'idéalisme résistait sans doute, mais il était battu sur tous les points ; car, ne l'oubliez pas, c'était ce vieil idéalisme de Descartes, de Malebranche, de Spinosa et de Leibnitz, qui avait fait son temps et appartenait au premier âge de la philosophie moderne. Le nouvel idéalisme, l'idéalisme du xviiie siècle, est celui de Rousseau et de Turgot, de l'école écossaise et de l'école allemande. Or Rousseau est évidemment un opposant, un homme de la minorité, qui lutte contre la majorité sensualiste, représentée par les encyclopédistes. De même Reid n'est pas autre chose qu'un antagoniste de Locke ; l'école écossaise, comme je l'ai déjà dit, est une protestation du bon sens permanent de l'humanité contre les extravagances de la majorité nouvelle ; car on n'est jamais majorité impunément. Kant, c'est Reid en grand ; c'est encore un antagoniste de Locke et du sensualisme. Tandis qu'en général le sensualisme du xviiie siècle est une réaction contre l'idéalisme du xviie, l'idéalisme de la fin du xviiie siècle est une réaction contre le sensualisme qui le précède. Ainsi il est évident que partout l'idéalisme est venu après le sensualisme. Quant au scepticisme, essayez, je vous prie, de comprendre Hume sans Locke et Berkeley. Qu'est-ce que Hume ? Le résultat de la lutte du système sensualiste de Locke et du système idéaliste de Berkeley. Ces deux systèmes, après s'être combattus, trouvent enfin dans Hume un homme conséquent qui, adoptant leurs conclusions réciproques, les détruit l'un et l'autre, et l'un par l'autre. En Allemagne, Schulze-Ænésidémus et Hume-Jacobi sont incompréhensibles sans une école sensualiste et une école idéaliste, sans Condillac et sans Kant, car leur scepticisme tombe à la fois sur tous les deux. Et, par parenthèse, remarquez, messieurs, comme l'histoire est bien faite, comme l'esprit qui y préside fait toute chose dans son temps avec poids et mesure, et fait arriver les systèmes quand il est bon qu'ils arrivent : après Locke et Berkeley, Condillac et Kant, le scepticisme était nécessaire, et c'est alors qu'il est venu. Pour le mysticisme, qui pourrait comprendre Saint Martin sans Voltaire et sans Condillac ? Saint-Martin n'a-t-il pas été évidemment poussé à toutes les extrémités de son mysticisme par l'effroi que lui causaient et le scepticisme auquel il voulait échapper et le triste dogmatisme de son temps, c'est-à-dire la grande école sensualiste de France ? Il en est de même de Frédéric Schlegel, de Baader et des autres mystiques allemands de notre âge. Ce sont, à mon gré, les enfants d'un temps blasé en fait de spéculation, les derniers produits d'une philosophie découragée qui s'abjure elle-même. Tous, ou la plupart, ont été d'ardents dogmatiques que la lutte et le mouvement des systèmes s'entre-détruisant l'un l'autre ont précipités vers le scepticisme, et qui se sont réfugiés, les uns dans le mysticisme orthodoxe de la foi ancienne et de l'Église, la plupart dans un mysticisme hétérodoxe, arbitraire et chimérique. Mais enfin, tout ce mysticisme est né du désespoir de la raison spéculative, et on n'arrive au désespoir qu'après avoir passé par l'illusion. Ainsi, je tiens comme un point incontestable que non-seulement il y a quatre grandes écoles au xviiie siècle, mais que ces quatre grandes écoles se sont développées régulièrement, dans un ordre déterminé, savoir : d'abord le sensualisme, puis l'idéalisme, puis le scepticisme, puis le mysticisme.

Je ferai, messieurs, comme l'esprit humain et l'histoire. L'esprit humain et l'histoire donnent quatre points de vue, quatre écoles, toujours et partout, et aussi au xviiie siècle ; je diviserai donc l'histoire de la philosophie du xviiie siècle en quatre parties. De plus, l'esprit humain et l'histoire portent ces quatre points de vue, ces quatre grandes écoles dans un ordre déterminé ; je vous les présenterai dans le même ordre ; je commencerai par le sensualisme ; de là j'irai à l'idéalisme, puis au scepticisme, et je finirai par le mysticisme. Mais j'aurai bien soin, en vous présentant successivement et isolément chacune de ces quatre écoles, de vous montrer toujours leur rapport intime et leur action réciproque à tous les degrés de leur développement. Tel sera l'ordre de ce cours.

Maintenant quel en sera l'esprit? De quel côté me rangerai-je, messieurs, dans cette grande bataille de la philosophie européenne, au XVIIIe siècle? Serai-je sensualiste, idéaliste, sceptique ou mystique? Encore une fois, je ferai comme l'esprit humain et l'histoire. L'esprit humain et l'histoire portent quatre systèmes; donc, messieurs, pensez-y bien, ces quatre systèmes sont vrais, au moins en partie; car rien n'est, rien ne peut être qui n'ait un rapport quelconque à la vérité. La pure erreur, je l'ai déjà dit, serait impossible, et elle serait inintelligible : comme l'erreur ne pénètre dans l'esprit d'un homme que par le côté de vérité qui est en elle, de même elle n'est admise par d'autres esprits, elle ne se soutient dans le monde que par là, et le succès de tout système y suppose quelque sens commun. Le XVIIIe siècle a pu porter ces quatre systèmes; ils y ont eu de grands succès : donc ces quatre systèmes ont leur vérité. D'un autre côté, ces quatre systèmes ont lutté ensemble, se sont fortement contredits. Le jour où dans le monde paraîtra la vérité absolue, il n'y aura plus de contradictions et de lutte; tout combat cessera; car c'est la vertu de la vérité de rallier à elle tous les esprits. Or, au XVIIIe siècle, comme à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, je vois des luttes, une vive polémique entre ces quatre systèmes; j'en conclus que, si ces quatre systèmes, pour avoir été, ont eu leur raison d'être, c'est-à-dire leur part de vérité, ils ont eu aussi, et nécessairement, leur part d'erreur, pour avoir été contredits, pour être ainsi tombés dans la lutte et la polémique; ils sont, donc ils sont plus ou moins vrais; ils sont quatre, donc ils sont plus ou moins faux; ceci est pour moi d'une rigueur mathématique. Quel est alors, messieurs, le devoir de l'historien? Ici comme ailleurs, comme toujours, son devoir est de faire ce qu'ont fait et l'esprit humain et l'histoire : qu'il admette à la fois les quatre systèmes, et qu'il ne soit dupe d'aucun d'eux; qu'il les admette tous, puisqu'ils ont été, qu'ils ont eu leur raison d'être et leur part de vérité, et en même temps qu'il ne soit dupe d'aucun d'eux; car ils sont tombés dans la lutte, ils ont été, non pas un, mais quatre, par conséquent ils n'ont été que des systèmes particuliers, par conséquent exclusifs, par conséquent plus ou moins erronés et vicieux. Je ferai donc deux choses : j'admettrai ces quatre systèmes et les défendrai tous les quatre; je défendrai également le fond et les principes généraux des quatre écoles que présente la philosophie du XVIIIe siècle; je défendrai chacune de ces écoles contre les trois autres, au nom de l'esprit humain et de l'histoire, qui, les ayant admises malgré les trois autres, ont eu pour cela, je pense, d'excellentes raisons que je donnerai; et en même temps que je défendrai le fond de chacune de ces écoles contre les trois autres, j'accablerai du poids des trois autres, comme l'ont fait l'esprit humain et l'histoire, les prétentions exagérées et exclusives de chacune d'elles. L'histoire les a portées toutes les quatre, donc je les accepterai toutes; l'histoire les a contredites les unes par les autres, donc je n'en épouserai aucune, et je les contredirai les unes par les autres. Ainsi, dans l'examen que je ferai de chacune des grandes écoles du XVIIIe siècle, il y aura toujours deux parties : 1° une partie apologétique, qui représentera pour ainsi dire l'existence et les raisons d'existence de cette école dans l'histoire; 2° une partie critique qui représentera la lutte qu'elle a subie.

Tel est le plan, telles sont les divisions, l'ordre et l'esprit de l'histoire, que je me propose de vous présenter des quatre grandes écoles du XVIIIe siècle. Mais me bornerai-je, messieurs, à ce rôle d'historien? Cette impartialité qui a l'air de ressembler à l'indifférence, et qui repose, au contraire, sur une sympathie profonde pour l'humanité et pour tout ce qui vient d'elle, est-elle l'unique tâche que je me propose? Non; je conviens que je m'en propose une autre encore, et je vous avertis que tout ceci aboutira à des conclusions dogmatiques; mais j'ai la prétention hardie de ne rien mettre du mien dans ces conclusions, de n'être pour rien dans les résultats que je veux tirer de l'histoire.

Un fond de vérité est incontestablement sous les erreurs innombrables et contradictoires des quatre systèmes fondamentaux de la philosophie, sans quoi ces erreurs mêmes seraient impossibles. Mais c'est l'erreur qui est diverse et contradictoire : la vérité est une. Ces quatre systèmes si différents de leurs erreurs peuvent et doivent s'accorder dans les vérités qu'ils renferment. Il suit de là que sous les divergences et les erreurs des systèmes qui s'entre-détruisent est un ensemble harmonique de vérités qui ne passent point, et que l'histoire de la philosophie contient une philosophie vraie, et, comme dit Leibnitz, *perennis philosophia*, une philosophie immortelle, cachée et non perdue dans les développements excentriques des systèmes. C'est là le fond commun sur lequel nous vivons tous, peuple et philosophes : nous vivons dans la vérité et de la vérité, pour ainsi dire, et il suffit de dégager ce fond immortel des formes défectueuses et variables qui l'obscurcissent à la fois et le manifestent dans l'histoire, pour atteindre à la vraie philosophie. Je l'ai dit il y a déjà longtemps (1), la philosophie n'est pas à chercher, elle est faite. Si elle n'est pas faite, vous la cherchez en vain; vous ne la trouverez pas. Ne serait-il pas absurde, en effet, qu'ici, en 1829, je vinsse me porter pour avoir découvert, enfin, dans ce point du temps et de l'espace, et vous enseigner la vérité

(1) *Fragments philosophiques.*

qui aurait échappé à trois mille ans de recherches infructueuses, et à tant de générations d'hommes de génie? La prétention est insensée, et toute philosophie qui procède ainsi est une philosophie qu'il est aisé de confondre, même avant d'avoir entendu les révélations qu'elle promet. Si au contraire, sous toutes les erreurs, dans l'histoire de la philosophie comme dans l'esprit humain lui-même, est une philosophie toujours subsistante, toujours ancienne et toujours nouvelle, alors il ne s'agit pas de faire la philosophie, mais de la constater; car elle est. Il s'agit de relever le côté vrai de tous les systèmes que renferme l'histoire de la philosophie, de le mettre en harmonie avec le côté vrai de tous les points de vue de l'esprit humain, et de présenter aux hommes ce qu'ils savent déjà, mais confusément, ce qui est dans les philosophes, mais en fragments et comme en lambeaux, ce qui fut de tout temps, ce qui sera toujours, mais partout et toujours plus ou moins mélangé, altéré, corrompu par le mouvement du temps et des choses humaines, la faiblesse de la réflexion, et les illusions systématiques du génie.

C'est là, vous le savez, le but de tous mes travaux historiques; c'est là le but de cette histoire de la philosophie du XVIIIe siècle; ce sera donc, à proprement parler, un cours de philosophie sous la forme d'un cours de l'histoire de la philosophie, dans les limites d'une seule époque, de l'époque la plus grande et la plus récente. J'aboutirai, je veux aboutir à des conclusions théoriques, je ne m'en défends pas; mais ces conclusions ne seront autre chose que le relevé de toutes les vérités qui ont été mises et répandues dans le monde par les quatre grandes écoles du XVIIIe siècle. Toute grande époque de l'histoire de la philosophie a pour ainsi dire un résultat net, qui se compose, d'une part, de toutes les erreurs, de l'autre, de toutes les vérités qui sont dues à cette époque : c'est là le legs qu'une époque fait à celle qui la suit. Le XVIIIe siècle a aussi son résultat net; il a un legs à faire au XIXe siècle. C'est ce legs qu'il s'agit de dégager et d'épurer, et de présenter à la génération qui s'avance comme son patrimoine, et le fond sur lequel elle doit travailler.

J'espère que vous comprenez maintenant la portée de l'entreprise philosophique et historique que je me propose d'exécuter avec vous et devant vous. Le but est bon, je le crois, mais la route sera longue; ce n'est pas en quelques mois, en une année que nous pourrons arriver au terme. Il importe donc de faire les premiers pas le plus tôt possible, et j'aborderai, dès la prochaine leçon, la première grande école qui se présente à nous au XVIIIe siècle, savoir l'école sensualiste.

QUATORZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Sujet de cette leçon : classification des systèmes de l'école sensualiste en Europe au XVIIIe siècle. — Revue de ces systèmes. — Angleterre, France, Allemagne. — Que par fidélité même l'historien doit s'attacher aux plus célèbres. — Dans quel ordre les étudier? Méthode ethnographique. Trois objections : 1° arbitraire; 2° ne montre pas l'enchaînement, l'action réciproque des systèmes dans l'Europe entière; 3° défavorable à l'instruction scientifique. — De la vraie méthode et de ses caractères : suivre à la fois les dates des systèmes, leur dépendance réciproque et l'analogie des matières dont ils traitent. — Commencer par les métaphysiciens et par Locke.

MESSIEURS,

La dernière leçon vous a présenté la classification générale des systèmes qui remplissent le dernier âge de la philosophie moderne, c'est-à-dire la philosophie du XVIIIe siècle considérée principalement dans la seconde moitié de ce siècle et les premières années de celui qui commence. Nous avons réduit ces systèmes si divers et si nombreux à quatre écoles; nous avons déterminé l'ordre dans lequel ces quatre écoles ont paru sur la scène de l'histoire, et par conséquent l'ordre dans lequel il faut ici les reproduire. Or c'est l'école sensualiste qui précède les autres : c'est donc elle que nous examinerons la première.

Mais cette école est vaste, messieurs; elle embrasse plusieurs nations et bien des systèmes! Par où commencer? Quel pays, quel système choisirai-je d'abord dans l'ensemble de l'école sensualiste? C'est là ce qu'il faut déterminer. Remarquez que ce n'est pas moi qui vous arrête quelque temps encore à cette question préliminaire, c'est la méthode elle-même, la méthode, qui met un frein à l'impétuosité naturelle de la pensée et la condamne à ne rien entreprendre dont elle ne se soit rendu un compte sévère. C'est le propre de la philosophie naissante de se laisser emporter par son objet et de se précipiter d'abord dans toutes les routes qui se présentent à elle; mais c'est le caractère d'une philosophie plus avancée d'emprunter à la réflexion les motifs de toutes ses démarches, et de ne s'engager dans aucune route sans l'avoir mesurée tout entière, sans avoir bien reconnu son point de départ, sa portée, son issue. Ainsi, comme nous n'avons pas abordé au hasard le XVIIIe siècle, et que nous avons commencé par rechercher l'ordre dans lequel nous devions étudier les diverses écoles dont il se compose, de même nous ne pouvons aborder à l'aventure l'école sensualiste; et, avant de nous y engager, il faut

rechercher aussi l'ordre dans lequel nous devons étudier les différents systèmes que renferme cette école.

Mais, messieurs, il implique que nous puissions classer des systèmes dont nous n'aurions pas la moindre idée; il faut donc commencer avant tout par une reconnaissance légère, une revue rapide de tous les monuments de l'école sensualiste du XVIIIe siècle. Assurément je ne dois, je ne veux entrer dans aucun détail; car j'anticiperais sur les leçons étendues qui doivent suivre; je ne veux vous citer que des noms propres, des titres d'ouvrages et des dates : mais enfin ces noms propres, ces titres, ces dates nous sont absolument nécessaires pour que nous puissions nous orienter dans le monde où nous faisons aujourd'hui les premiers pas. Je vais donc vous signaler à peu près tous les phénomènes qu'il s'agit de classer et de distribuer dans un ordre convenable.

C'est un fait incontestable que Locke est le père de l'école sensualiste du XVIIIe siècle; placé entre le XVIIe et le XVIIIe siècle, il forme la transition de l'un à l'autre; il est le dernier mot de l'école sensualiste du XVIIe siècle, et le premier mot, la base de l'école sensualiste du XVIIIe. En effet, parcourez tous les philosophes sensualistes du XVIIIe siècle, il n'y en a pas un qui n'invoque l'autorité de Locke; et je ne parle pas seulement des métaphysiciens, mais des moralistes, mais des publicistes, mais des critiques, mais de ceux mêmes qui ont transporté les principes du sensualisme dans l'étude des sciences physiques et des sciences naturelles. Locke est donc le chef, le maître avoué de l'école sensualiste du XVIIIe siècle. Voici maintenant les disciples et les représentants de cette école.

En Angleterre, sans parler de Collins, de Dodwell et de Mandeville que vous connaissez, nous trouvons un peu plus tard David Hartley avec son ***Essai de l'Homme et de ses Facultés physiques et intellectuelles.*** C'est la première tentative pour rattacher l'étude de l'homme intellectuel à celle de l'homme physique : Hartley est mort en 1757. Après lui vient Darwin, dont *la Zoonomie,* traduite dans toutes les langues de l'Europe, acheva ce qu'avait commencé Hartley : Darwin est mort en 1802. Contemporain de Darwin, Priestley a marché dans la même route et laissé un grand nombre d'ouvrages, dont le plus célèbre est son *Traité de la Matière et de l'Esprit,* où il identifie l'esprit et la matière. Il a combattu l'école écossaise; il est aussi théologien, et théologien hétérodoxe, comme vous pouvez le penser, enfin publiciste hardi : il est mort en 1804. Horne-Tooke, si fameux par ses aventures politiques, a appliqué à la grammaire les principes généraux de l'école sensualiste anglaise dans son ouvrage : Ἔπεα πτερόεντα: il est mort en 1812. Viennent ensuite deux publicistes encore vivants, savoir : Godwin, auteur de *la Justice politique;* et Bentham, qui est aujourd'hui le grand représentant de l'école politique sensualiste dans l'Europe entière : son âge, sa renommée, sa qualité d'étranger nous donnent, je pense, le droit de nous occuper de lui comme d'un philosophe qui appartient à l'histoire.

Si nous passons en France, nous trouvons à la tête du mouvement qui s'y forme de toutes parts, vers la moitié du XVIIIe siècle, Condillac, dont les nombreux ouvrages vous sont connus. Il a appliqué ses principes à toutes les parties de la philosophie; mais c'est en lui le métaphysicien qui domine : il est mort en 1780. On ne peut parler du XVIIIe siècle en France sans mentionner Diderot et l'*Encyclopédie;* car l'*Encyclopédie* est le monument qui représente le mieux le XVIIIe siècle parmi nous, avec toute sa grandeur et sa hardiesse, et aussi avec tous ses déréglements. Diderot est surtout remarquable par ses idées sur la théorie des beaux-arts; c'est un critique paradoxal et enthousiaste. Helvétius est un moraliste; il est mort, il est vrai, en 1771, c'est-à-dire avant Condillac; mais l'ouvrage *de l'Esprit* est postérieur de plusieurs années aux premiers écrits de Condillac. Le livre *de l'Esprit* parut en 1758, tandis que l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* est de 1746, le *Traité des Systèmes* de 1749, et le *Traité des Sensations* de 1754; de telle sorte qu'il est impossible de ne pas placer Helvétius après Condillac, quoiqu'il soit mort avant lui; car c'est moins la date de la mort que celle des ouvrages qui constitue l'âge des philosophes. A la suite d'Helvétius vient Saint-Lambert, dont le *Catéchisme de Morale universelle* a été couronné dans le concours des prix décennaux, au commencement de ce siècle : Saint-Lambert est mort en 1803. Vous pouvez placer à peu près à la même époque Condorcet, Dupuis et Cabanis. Condorcet appartient à l'histoire de la philosophie par son *Esquisse des progrès de l'esprit humain :* il est mort, avant le temps, en 1794. Dupuis, dont l'ouvrage sur l'*Origine des Cultes* est si répandu, est mort en 1809. Cabanis, qui joua à peu près en France le même rôle qu'Hartley et Darwin en Angleterre, par ses *Rapports du Physique et du Moral,* est mort en 1808. Volney, l'auteur des *Ruines*, est mort il y a quelques années; Gall tout récemment. A cette liste je pourrais, je devrais peut-être, mais je n'oserai point ajouter un homme qui, par son âge, appartient à cette génération d'hommes célèbres, plutôt qu'au siècle et au mouvement dans lequel nous sommes; le respectable vieillard qui, par l'élévation et la bonté de son caractère, la vigueur de sa pensée et la lucidité de son style, est aujourd'hui parmi nous le représentant le plus fidèle et le plus complet de l'école sensualiste du XVIIIe siècle : vous pensez tous à notre compatriote si justement et si généralement estimé, M. Destutt de Tracy.

En Allemagne, sans parler de quelques beaux esprits, français ou allemands, de la cour de Frédéric, l'école sensualiste nous donne Feder, professeur distingué de l'université de Gœttingue, qui a précédé la révolution de Kant et lui a survécu, car il est mort en 1821; Tittel, son disciple, mort en 1816; Basedow, le précurseur de la philanthropie moderne, connu en Europe par ses honorables tentatives pour améliorer l'enseignement de l'enfance, mort en 1790; et Weisshaupt, le chef des illuminés de Bavière, qui, je crois, n'a pas encore terminé sa carrière. Ce sont presque tous des métaphysiciens ou des logiciens qui appartiennent à l'école de Locke. Sans grossir cette liste d'autres noms plus ou moins connus, j'en viens de suite aux deux hommes les plus distingués en ce genre qu'ait produits l'Allemagne, savoir, Herder et Tiedemann. Herder a beaucoup écrit contre Kant; mais l'ouvrage auquel est attaché son nom est sa *Philosophie de l'histoire de l'humanité :* il est mort en 1803. Tiedemann a servi l'école sensualiste par une foule d'écrits théoriques et historiques; il a surtout marqué son caractère dans son *Esprit de la philosophie spéculative :* il est mort la même année que Herder.

Si vous considérez les autres parties de l'Europe, vous n'y trouvez guère pour l'école qui nous occupe que deux hommes dignes de l'attention de l'histoire : c'est d'abord l'Italien Genovesi, de Naples, mort en 1769; ses écrits retiennent quelque chose de la philosophie du XVIIe siècle et de Leibnitz; mais Locke y domine et finit même par y paraître tout seul. En Suisse, vous avez Bonnet, mort en 1793, naturaliste, et même un peu théologien, qui appartient à l'histoire de la philosophie par son *Essai analytique sur l'âme.*

Telle est, messieurs, la liste des noms et des systèmes qui remplissent l'école sensualiste au XVIIIe siècle : c'est sur cette liste qu'il s'agit d'opérer. Je la crois à peu près complète; et si quelques noms et quelques ouvrages m'avaient échappé, il n'y aurait pas grand mal à cela, car ce seraient des noms et des ouvrages peu célèbres. Déjà même la liste est assez nombreuse. Tous ces ouvrages, tous ces noms doivent nous occuper, car ils font partie de l'histoire de la philosophie du XVIIIe siècle. Mais, par fidélité même, il ne faut donner à chacun d'eux que le degré d'attention qu'il mérite; il faut mesurer la place que chacun d'eux doit tenir dans l'histoire sur celle qu'il a remplie dans la réalité, c'est-à-dire qu'il faut s'occuper seulement des hommes qui ont fait faire un pas à la science et y ont laissé des traces. Cette première considération réduit déjà notre tâche. Qu'il soit donc posé en principe que nous nous occuperons surtout des grands réprésentants de l'école sensualiste, et que nous laisserons dans l'ombre, en les mentionnant sans doute, mais sans leur accorder une longue analyse, tous ceux qui n'ont fait autre chose que suivre les voies battues, et se grouper autour des hommes célèbres qui seuls doivent nous intéresser. Mais si nous avons réduit notre tâche, nous n'avons pas déterminé l'ordre dans lequel nous devons l'aborder; c'est cet ordre qu'il s'agit de fixer, sous peine de marcher en aveugles dans la route qui est devant nous.

Il semble que nous pourrions adopter l'ordre que nous venons de suivre. Qu'avons-nous fait? Nous avons parcouru l'Europe entière de nation en nation; nous avons considéré l'Angleterre, puis la France, puis l'Allemagne, puis l'Italie et la Suisse : c'est là l'ordre que l'on suit généralement, et qu'on appelle l'ordre ethnographique. Mais on peut faire contre cet ordre trois objections fondamentales qui ne permettent pas de l'adopter.

D'abord, il nous a plu de commencer par l'Angleterre; mais pourquoi avons-nous commencé par l'Angleterre, et non par la France ou par l'Allemagne? Quelle raison y a-t-il pour commencer par une nation plutôt que par une autre? Ne semble-t-il pas que ce choix est tout à fait arbitraire? On répondra que le choix n'est pas arbitraire, puisque c'est un Anglais, savoir Locke, qui est incontestablement le fondateur de toute l'école sensualiste moderne; qu'ainsi commencer par l'Angleterre, c'est commencer par la patrie de celui qui a fait la philosophie sensualiste du XVIIIe siècle. Cette réponse est très-bonne pour Locke, mais pour Locke seul, et nullement pour l'Angleterre. Locke est le chef de l'école sensualiste du XVIIIe siècle; donc il faut commencer par Locke. Mais, vers 1750, les principes de Locke sont répandus dans l'Europe entière; ils se développent partout ailleurs aussi bien qu'en Angleterre. Par exemple, après Locke et Hartley, selon l'ordre ethnographique, vous devriez prendre Darwin et Priestley; mais ils ne sont pas plus disciples de Locke que ne l'étaient Helvétius, et surtout Condillac qui s'est tenu bien plus près de Locke, et en a systématisé et propagé la métaphysique. Commencer par l'Angleterre plutôt que par la France est donc tout à fait arbitraire. De plus, lorsque vous aurez épuisé l'Angleterre, par quelle nation continuerez-vous? Irez-vous de l'Angleterre à la France ou à l'Allemagne, ou à l'Italie? Commencerez-vous par Condillac, ou par Feder, ou par Genovesi? Si vous optez pour la France, la question reviendra pour l'Allemagne et l'Italie. Ainsi, à tous les degrés, vous ne pouvez commencer qu'arbitrairement : or qu'est-ce que l'arbitraire? Précisément l'absence de toute méthode. Le premier inconvénient de la méthode ethnographique, ici du moins, est de n'être pas une méthode, car c'est une méthode arbitraire.

Voici maintenant le second inconvénient de cette méthode. Lorsque vous débutez par tel ou tel pays : par l'Angleterre par exemple, que vous y poursuivez

l'entier développement de l'école sensualiste, et parcourez successivement Locke, Hartley, Darwin, Priestley, Horne-Tooke, Godwin, Bentham, avant d'avoir fait connaître Condillac, Helvétius, Saint-Lambert, Condorcet, etc., vous ne faites pas moins que détruire les relations réelles des systèmes européens entre eux, et la réciprocité d'action de ces systèmes l'un sur l'autre. Quand Priestley écrivait, Condillac avait produit une immense sensation dans toute l'Europe; par conséquent, la pensée de Condillac avait dû puissamment agir sur celle de Priestley; si donc vous négligez ce rapport, vous ne faites pas connaître le caractère, le mérite et la vraie place de Priestley. Mais cette remarque s'applique bien davantage à Godwin et à Bentham, lesquels sont des disciples de l'école sensualiste de France bien plus encore que de cette même école en Angleterre. Godwin et Bentham étaient impossibles avant Condillac, Helvétius et l'*Encyclopédie*. Je pourrais multiplier les exemples, mais un seul suffirait pour montrer que la méthode ethnographique a l'immense inconvénient de détruire les relations naturelles des systèmes, leur ordre de dépendance, et par conséquent le caractère le plus général de la philosophie européenne au XVIIIe siècle, c'est-à-dire son unité. En effet, l'Europe est une au XVIIIe siècle. Ce qui commence en Angleterre se développe en France, réagit sur l'Angleterre, repasse en France, revient encore en Angleterre, et c'est de cette action et réaction et par ces contre-coups perpétuels que se forme et s'engendre la philosophie européenne. Or cet enchaînement est précisément le mouvement même et la vie de l'histoire, et en même temps il en est la lumière, car lui seul enseigne les causes des effets et les effets des causes : là où cette relation de la cause à l'effet, cet ordre progressif, cette logique des événements n'existent pas, il y a bien des matériaux pour l'histoire, il n'y a pas véritablement d'histoire.

L'ordre ethnographique fait plus, il s'oppose à ce qu'il sorte aucun résultat scientifique de l'histoire; je m'explique. Vous commencez par l'Angleterre, et vous rencontrez d'abord le père de l'école anglaise, Locke. Locke est un métaphysicien. Vous allez à Hartley, à Darwin, à Priestley, qui sont des physiologistes à proprement parler; vous perdez donc de vue la métaphysique, pour vous enfoncer dans la physiologie. Ensuite vous passez à Horne-Tooke qui est un grammairien, et vous quittez encore la physiologie, comme tout à l'heure vous aviez quitté la métaphysique. Enfin vous arrivez à Bentham, qui est un publiciste, et vous vous écartez à la fois et de la métaphysique et de la physiologie et de la grammaire. En passant à la France, vous retrouvez Condillac, avec lequel vous recommencez vos études métaphysiques, pour les abandonner bientôt et reprendre vos études d'histoire, de politique et de morale avec Helvétius, Saint-Lambert, Condorcet et Volney; puis reviendra la philosophie avec Cabanis. Vous voilà donc repassant par les mêmes interruptions qui avaient à chaque pas brisé la chaîne de vos études en Angleterre. Les mêmes interruptions vous attendent en Allemagne. Sans cesse vous abandonnez un sujet pour un autre, puis cet autre pour revenir au premier. Or, je le demande, messieurs, que gagne la métaphysique, que gagne la morale, l'esthétique, enfin toutes les parties de la science philosophique, à des études ainsi mutilées qui ne commencent que pour être suspendues, qui ne recommencent que pour être abandonnées encore? Il est impossible d'en tirer autre chose qu'une instruction superficielle et incomplète, et l'histoire de la philosophie ainsi étudiée manque entièrement son but le plus élevé, qui est l'avancement et la formation de la science.

Telles sont les trois objections qui, selon moi, ne permettent pas de songer à adopter la méthode ethnographique. Notre tâche est donc de trouver une méthode qui soit à l'abri de ces objections : 1° qui soit une méthode véritable, c'est-à-dire nécessaire et sans aucun élément d'arbitraire; 2° qui soit une méthode historique, c'est-à-dire qui montre l'enchaînement des systèmes; 3° qui soit utile à la science, c'est-à-dire qui répande une véritable lumière sur chacune des sciences dont on fait l'histoire.

Or, messieurs, contre le péril de l'arbitraire, nous emploierons la chronologie. Il n'y a rien de moins arbitraire que des chiffres et des dates. En prenant successivement tous les systèmes par ordre chronologique dans l'Europe entière, vous prenez l'ordre le moins arbitraire, et qui est celui de la réalité elle-même; vous ne vous mettez pas à la place de l'histoire, vous prenez l'histoire telle qu'elle s'est faite. Sous ce rapport, la méthode chronologique est celle que nous devons adopter; mais seule elle ne suffirait pas, et il faut féconder et éclairer l'ordre chronologique en y joignant celui de la dépendance réciproque des systèmes. Aussitôt qu'un système est donné avec sa date (et nous supposons ici un système capable d'exercer quelque influence en Europe, car, s'il est stérile, il n'appartient pas à l'histoire), il faut à l'instant même rechercher quels sont les effets de ce système, c'est-à-dire quels sont les systèmes qu'il engendre directement ou indirectement, et qui s'y rattachent, soit parce qu'ils le reproduisent, soit parce qu'ils le combattent. Il ne faut point ici considérer tel ou tel pays, il faut se donner pour théâtre l'Europe entière. Où que s'engendre et paraisse l'effet d'une cause, il faut s'y transporter et rapporter cet effet à sa cause; si la cause est en Angleterre et l'effet au fond de l'Allemagne, il faut aller de l'Angleterre au fond de

l'Allemagne, pour revenir ensuite, s'il est nécessaire, de l'Allemagne à l'Italie, ou à l'Angleterre encore; car il faut suivre la relation de la cause à l'effet partout où elle nous mène. Nous n'avons aucun droit sur la réalité; et si c'est un caractère réel des systèmes philosophiques au XVIIIe siècle, de s'être suscités et, pour ainsi dire, engendrés les uns les autres d'un bout de l'Europe à l'autre, c'est le devoir de l'histoire de reproduire ce mouvement et cet enchaînement. Dans le drame de la philosophie européenne du XVIIIe siècle, l'unité de lieu est indifférente; c'est à l'unité d'action qu'il faut s'attacher. En ajoutant l'ordre de dépendance réciproque des systèmes à leur ordre chronologique, vous vous préservez ici de l'arbitraire, là de l'incohérence et de l'insignifiance. Ce n'est pas tout; il faut encore considérer les systèmes par l'ordre d'analogie qu'ils ont entre eux, relativement aux matières dont ils traitent. Il ne faut pas mêler les métaphysiciens avec les publicistes, les moralistes avec les physiciens, les historiens avec les critiques et les grammairiens; il faut mettre ensemble les métaphysiciens avec les métaphysiciens, les moralistes avec les moralistes, les grammairiens avec les grammairiens; de telle sorte que le rapprochement immédiat et la combinaison de tous les développements analogues d'une science, de la métaphysique, par exemple, dans chacun des pays de l'Europe, donnent la métaphysique de l'école sensualiste elle-même en Europe au XVIIIe siècle; car il est impossible qu'une forte instruction métaphysique ne sorte point de tous ces rapprochements. J'en dis autant pour la morale, pour la politique, pour l'esthétique, pour la grammaire et pour l'histoire. C'est de cette manière, et de cette manière seule, que l'histoire peut prendre un caractère scientifique, et que l'histoire de la philosophie peut devenir elle-même un cours de philosophie.

Fort bien, direz-vous, ces trois conditions sont excellentes, mais pourvu qu'elles soient possibles; et il reste à savoir si on peut accorder et faire marcher de front les dates des systèmes, leur dépendance réciproque, et l'analogie des matières entre elles, l'ordre chronologique, l'ordre historique et l'ordre scientifique.

Je le crois, messieurs: un examen attentif démontre, selon moi, que ces trois ordres se tiennent intimement et s'appuient l'un sur l'autre. D'abord, vous ne pouvez nier que l'ordre chronologique ne soit au moins la condition *sine quâ non* de l'ordre historique; car pour que l'ordre historique existe, c'est-à-dire pour qu'un système en produise un autre, il faut bien qu'il l'ait précédé. Il y a plus; non-seulement tout système précède celui qu'il produit, mais il produit celui qu'il précède, en prenant ceci dans une certaine latitude. Si nous étions à une époque où les différentes nations de l'Europe fussent isolées entre elles, assurément il serait fort possible qu'un système parût à Londres sans avoir aucune influence sur celui qui paraîtrait plus tard à Paris. Mais loin de là, l'Europe est une, profondément une, au XVIIIe siècle. Des communications rapides et continuelles de tout genre, l'imprimerie et la presse périodique unissent intimement l'Angleterre, la France et l'Allemagne; et aussitôt qu'un système paraît au XVIIIe siècle, dans tel ou tel point de l'Europe civilisée, il se répand et il est connu presque immédiatement au point le plus distant de la sphère de la civilisation européenne. Il est possible qu'il y ait des penseurs tellement solitaires, ou tellement soigneux de leur originalité, qu'ils ignorent et prennent à tâche d'ignorer ce qui se fait autour d'eux; ce sont des exceptions plus ou moins heureuses dans l'histoire, des phénomènes isolés dont il faut tenir compte, mais en général il est indubitable que rien n'est isolé en Europe au XVIIIe siècle, et que la même année produit une découverte et la répand d'un bout du monde à l'autre. Donc, en thèse générale, nous dirons que lorsqu'un système paraît, en supposant, et c'est toujours là l'hypothèse, songez-y bien, que ce premier système jette un assez grand éclat, car s'il n'en jette aucun, nous ne nous en occuperons pas; il est comme s'il n'avait point été; rien n'existe historiquement que ce qui est célèbre, que ce qui produit quelque grand effet en supposant que ce système soit un peu célèbre; il est inévitable que les systèmes qui viendront après s'y rattachent plus ou moins, et soutiennent avec lui un rapport soit de ressemblance, soit d'opposition. Ainsi l'ordre chronologique qui est en soi la condition de l'ordre historique, en est aussi le fondement et le principe constitutif du XVIIIe siècle, dans l'unité de la civilisation européenne.

Maintenant en est-il de même de l'ordre des matières et se rattache-t-il aussi à l'ordre chronologique? Mais d'abord y a-t-il ou n'y a-t-il pas un ordre de matières? Les différentes parties de la philosophie, savoir, la métaphysique, la morale, l'esthétique, la grammaire, l'histoire, l'histoire de la philosophie, n'ont-elles dans leur développement aucun ordre fixe? Pouvez-vous concevoir que la morale précède la métaphysique ou que l'histoire et particulièrement l'histoire de la philosophie précède la morale? Non, messieurs; il est impossible à l'intelligence de supposer le développement des applications avant celui des principes. Or, dans la philosophie, la métaphysique est le principe, tout le reste est conséquence et application. La métaphysique est évidemment le fondement et des applications morales et des applications esthétiques, grammaticales, historiques. Il implique donc que la métaphysique suive, et il est nécessaire qu'elle précède. Il y a même, dans les applications diverses des principes

métaphysiques, un certain ordre encore, dont il ne faut pas exagérer la rigueur, mais qui n'est pas non plus sans réalité. Par exemple, dans une école quelle qu'elle soit, l'histoire de la philosophie ne peut se développer qu'autant que la métaphysique de cette école et toutes les grandes applications morales, esthétiques, grammaticales et politiques de sa métaphysique, auront été développées. En effet, celui qui fait l'histoire de la philosophie, d'après le point de vue d'une école, a besoin d'être complet lui-même pour embrasser dans une revue complète et soumettre à une critique suffisante tous les systèmes que renferme l'histoire, systèmes où avec la métaphysique se rencontrent et la morale, et l'esthétique, et la politique; si donc il n'a pas lui-même des vues morales, esthétiques, politiques, sa critique ne peut dominer tous ces riches et vastes systèmes, et il est incapable de l'histoire de la philosophie. Quand une école, soit sensualiste, soit idéaliste, soit sceptique, soit mystique, n'est pas arrivée à son complet développement et n'a pas parcouru le cercle entier de sa métaphysique, de sa morale, de sa grammaire, de son esthétique, de sa politique, etc., n'attendez pas qu'elle produise un historien (1). Ainsi, à parler généralement, les applications à l'histoire, et particulièrement les applications à l'histoire de la philosophie, ne peuvent venir qu'après toutes les autres grandes applications, lesquelles ne peuvent guère venir qu'après la métaphysique.

Voilà ce que dit la raison; partout les faits s'accordent avec elle.

Consultons les faits, et vous allez voir que partout cet ordre de développement progressif a été suivi. En Angleterre, par exemple, vous trouvez d'abord un grand métaphysicien, ensuite des hommes distingués qui se sont occupés dans le même point de vue de physiologie, de grammaire, de morale et de politique. Je vous demande, messieurs, si vous pourriez ici intervertir par la pensée l'ordre chronologique. L'ordre chronologique donne Locke et la métaphysique, puis les applications de la métaphysique, Hartley, Darwin, Priestley, Godwin et Bentham. Essayez de placer les termes de cette série; essayez de mettre, par exemple, Hartley, Priestley, Godwin et Bentham avant Locke; vous ne le pouvez pas; donc l'ordre des matières, tel que je l'ai tiré de la nature même des choses, se réalise ici dans l'histoire de la philosophie anglaise; il se réalise également dans l'histoire de la philosophie en France. Concevez-vous, je vous prie, Condorcet, Dupuis et Volney d'un côté, et de l'autre Helvétius avant Condillac? Les faits déclarent, comme la raison, que Condillac est venu et a fleuri avant eux tous, et Helvétius avant Condorcet, Dupuis et Volney, le métaphysicien avant le moraliste, et le moraliste avant les historiens. Il en est de même en Allemagne. Sans doute, Feder est mort après Herder et après Tiedemann; mais il n'est pas moins certain que Feder, mort dans la vieillesse la plus avancée, enseignait déjà la philosophie de Locke à Gœttingen, et avait formé autour de lui une école sensualiste avec Lossius et Tittel, avant que Tiedemann et Herder fussent arrivés au complet développement de leurs vues historiques. Ainsi le développement des diverses parties de la philosophie suit dans le temps le même ordre qui les lie dans la pensée; partout le temps ne fait que manifester la nature des choses. La nature des choses et le temps, la théorie et l'histoire nous donnent également le même résultat, savoir, que la métaphysique précède, que les applications morales, esthétiques et politiques suivent, et que ce qui termine est le regard et le jugement qu'une école complétement constituée porte sur le passé, en tout genre, qu'elle domine et qu'elle interprète, c'est-à-dire l'histoire, et en particulier l'histoire de la philosophie. Donc, l'ordre chronologique et l'ordre des matières rentrent l'un dans l'autre. Or nous avons vu que l'ordre chronologique renferme l'ordre de dépendance réciproque des systèmes, l'ordre historique; donc, l'ordre chronologique, bien entendu, renferme les deux autres; et ainsi se trouve démontrée par les faits, comme par la nature des choses, l'identité des trois ordres que doit suivre le véritable historien.

En résumé, si l'historien de la philosophie du XVIII[e] siècle veut embrasser toutes les faces des nombreux phénomènes qui sont sous ses yeux, il faut qu'il les considère d'abord dans leur succession chronologique; il faut ensuite qu'il les considère dans leur dépendance réciproque; il faut enfin qu'il les considère dans les analogies intérieures qui les rapprochent, dans leur rapport avec telle ou telle matière donnée. Et ces trois points de vue, également nécessaires, ont cet avantage qu'ils rentrent les uns dans les autres, et ne sont tous les trois que des parties distinctes d'un seul et même ordre, qui est l'ordre véritable, c'est-à-dire l'esprit philosophique appliqué à l'histoire.

L'ordre chronologique est sans contredit le fondement de l'histoire; mais employé seul et mal entendu, il n'en est pas le flambeau, et ne donne que des dates les unes après les autres, des récits, des expositions variées et plus ou moins intéressantes, mais sans ensemble et par conséquent sans lumière, en un mot des chroniques. Or les chroniques sont excellentes, quand elles sont vraies dans l'enfance de la civilisation des peuples où l'homme, sans comprendre et sans chercher à comprendre ce qui se passe sous ses yeux, le reproduit avec une fidélité naïve et le confie aux méditations des générations futures. Mais aujourd'hui,

(1) Voyez l'introduction de l'an dernier, leçon 12[e].

la chronique convertie en genre est un véritable anachronisme. L'histoire ne peut plus être un simple amusement littéraire et s'adresser à l'imagination seule; elle doit aussi parler à la raison de l'homme. Ce n'est pas assez d'être un tableau, il faut qu'elle soit une leçon, et elle ne peut l'être qu'autant qu'elle rapporte les effets aux causes, et présente les faits non pas seulement dans leur succession chronologique, mais dans cet enchaînement qui les explique les uns par les autres, en les engendrant les uns des autres. C'est par là seulement qu'elle peut faire comprendre certains faits, certains systèmes. Il est tel système métaphysique qui, considéré seul, résiste à l'attention la plus pénétrante, et demeure insignifiant et obscur. Mais mettez ce système en rapport avec les systèmes qui le suivent et qu'il a produits, la scène change; cette masse obscure s'éclaircit et se convertit en un principe lumineux et fécond qui vous révèle sa nature propre par ses effets, par les systèmes qu'il engendre, et qui en sont comme les applications et les conséquences; ces conséquences en produisent d'autres qui développent les premières, jusqu'à ce que, de conséquences en conséquences et de systèmes en systèmes, la puissance du principe ou système primitif soit épuisée. Or, si le système est faux, jugez de quelle importance il est de le suivre dans les systèmes qu'il engendre et dans toutes ses conséquences dont l'extravagance trahit le vice de leur principe qui, considéré seul et en lui-même, vous eût échappé. L'ordre de dépendance peut seul vous donner cette haute instruction; et l'ordre de dépendance est sans doute dans l'ordre chronologique, mais ce n'est pas l'imagination, c'est une raison profonde qui peut l'y découvrir et l'en tirer. Enfin il ne suffit pas de montrer l'enchaînement des systèmes entre eux; l'histoire de la philosophie se manquerait à elle-même, si elle n'était pas une éducation philosophique. Qu'est-ce que la vie d'un individu, sinon une éducation? Qu'est-ce que l'histoire politique, sinon une éducation sociale? Que peut être l'histoire de la philosophie, sinon l'éducation du philosophe? Or l'éducation philosophique ne se fait pas en courant à la hâte sur des matières sans aucune connexité entre elles, et à travers des sujets qui changent et se métamorphosent perpétuellement sous l'œil qui les considère et la raison qui les étudie. Il faut s'arrêter sur un ensemble de matières analogues, pour en tirer une instruction véritable. L'ordre scientifique, c'est-à-dire l'ordre d'analogie des matières entre elles doit donc se joindre à l'ordre historique, à l'ordre de dépendance des systèmes, lequel doit être tiré de la succession de ces systèmes et de l'ordre chronologique, base nécessaire et principe des deux autres.

Tels sont, messieurs, les trois points de vue qui nous dirigeront dans l'histoire de l'école sensualiste du XVIIIe siècle. Je suivrai scrupuleusement l'ordre chronologique; mais je le féconderai, je l'expliquerai, je l'interpréterai (car les chiffres abandonnés à eux-mêmes sont de véritables hiéroglyphes), par l'ordre historique, par la recherche de la filiation et de la généalogie des systèmes; enfin, je me garderai bien de séparer ce que la nature des choses, ce que l'histoire et les dates ont rapproché; je mettrai tous les systèmes de métaphysique les uns avec les autres, puis toutes les grandes applications à la morale, à la nature, à l'esthétique, à la société, et je terminerai comme termine toute école, quel que soit d'ailleurs son caractère, par ses applications à l'histoire générale, et à l'histoire de la philosophie qui en est le couronnement.

Pour être fidèle à l'ordre que je viens de vous signaler, je dois commencer par la première série de l'école sensualiste, c'est-à-dire la série des métaphysiciens. Or, parmi les métaphysiciens du XVIIIe siècle, Locke est le premier en date: c'est celui qui a fait tous les autres, et qui a fourni à ses successeurs les matières mêmes dont ils se sont occupés; il est chronologiquement, historiquement, scientifiquement la base de la métaphysique du dernier siècle. C'est donc par lui qu'il faut commencer; il sera le sujet de la prochaine leçon.

QUINZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Locke: sa biographie. — Jusqu'à vingt ans élevé parmi les dissidents. — De vingt à trente-quatre s'occupe de médecine. — A trente-quatre ans entre dans le monde politique; son amitié avec Shaftesbury. — Ses fortunes diverses. — Chassé de l'université d'Oxford. — Se réfugie en Hollande. — Révolution de 1688. — Faveur de Locke jusqu'à sa mort. — Son caractère: désintéressement, prudence, fermeté, indulgence. — Revue de ses ouvrages. — De l'*Essai sur l'entendement humain.*

MESSIEURS,

Je commencerai cette leçon par où j'ai fini la dernière; je vous rappellerai que Locke est le père de toute l'école sensualiste du XVIIIe siècle. En effet, Locke est incontestablement, en date comme en génie, le premier métaphysicien de cette école. Or la métaphysique est aux autres parties de la philosophie ce qu'un principe est à ses conséquences, ou du moins à ses applications. La morale, l'esthétique, la politique ne sont que des applications de la métaphysique, applications qui sont elles-mêmes les bases de l'histoire en

général, et en particulier de l'histoire de la philosophie. De plus, Locke n'est pas seulement un métaphysicien; il a lui-même transporté sa métaphysique dans la science du gouvernement, dans la religion, dans l'économie politique : ses ouvrages en ce genre ont servi de fondement aux ouvrages analogues de l'école sensualiste depuis 1700 jusqu'à nos jours. Aussi le nom et l'autorité de Locke remplissent-ils le XVIII[e] siècle; c'est l'esprit de Locke qui anime et dirige toute l'école sensualiste de ce siècle. Il n'y a pas dans le maître une tendance bonne ou mauvaise qui ne se retrouve dans tous les disciples, même les plus récents; ses mérites et ses défauts ont fait ceux de l'école entière. De là pour l'historien de la philosophie le devoir étroit de rechercher ces défauts et ces mérites dans leur source commune, savoir, la métaphysique de Locke; voilà pourquoi, messieurs, je me propose d'examiner la métaphysique de Locke avec le soin le plus scrupuleux et l'étendue convenable.

Mais avant de vous faire connaître le philosophe, il faut vous faire connaître l'homme dans Locke; il faut que vous sachiez quel a été dans sa vie et dans son caractère celui qui a exercé une si vaste, une si longue influence sur les opinions, c'est-à-dire sur toute la destinée morale et intellectuelle d'un si grand nombre de ses semblables.

John Locke est né à Wrington, à quelques lieues de Bristol, dans le comté de ce nom, le 29 août 1632. On ne sait presque rien de sa famille, sinon que son père était greffier d'une justice de paix et prit part aux troubles politiques de 1640, et servit même comme capitaine dans l'armée parlementaire sous le colonel Alexandre Popham. Ce fut à la recommandation et sous les auspices du colonel Alexandre que le jeune Locke fut reçu dans le collége de Westminster à Londres, où il fit ses premières études. Il y resta jusqu'à l'âge de dix-neuf ou vingt ans, jusqu'en 1651 ou 1652, où il passa à l'université d'Oxford. Voilà donc Locke, à peine sa première jeunesse écoulée, engagé par tous les antécédents de sa famille et ses premières habitudes dans le parti de l'indépendance religieuse et politique.

L'université d'Oxford était alors, comme elle est encore aujourd'hui, à ce qu'il paraît, fort attachée à la cause du passé : or la cause du passé, en philosophie, c'était alors la scolastique. Vous concevez que, par la nature de son esprit et par ses habitudes déjà contractées, le jeune Locke devait avoir peu de goût pour une pareille philosophie; et en effet, il est à remarquer que cet homme qui devait un jour imprimer un mouvement si original à la philosophie, s'en occupa fort peu à l'université d'Oxford. Il se contenta de profiter de l'excellente instruction classique que donnait cette université. L'étude à laquelle il s'appliqua plus particulièrement fut la médecine. Il ne se fit point recevoir docteur; il n'exerça point, à cause de l'extrême faiblesse de sa santé; il n'eut point de chaire; seulement il obtint au collége du Christ un bénéfice simple, c'est-à-dire un titre, des appointements et pas de fonctions. Mais, quoiqu'il n'ait jamais ni exercé ni professé la médecine, Locke se fit pourtant une très-grande réputation à Oxford, si l'on en juge par le témoignage d'un des plus habiles praticiens du temps, Sydenham, qui, dans la dédicace de ses *Observations* (1) *sur les maladies aiguës*, se fait honneur de l'approbation de Locke. Telles furent ses occupations jusqu'à l'an 1664. Remarquez bièn la nature de ces occupations et leur influence presque nécessaire sur la direction de l'esprit et des idées. L'étude de la médecine suppose celle des sciences physiques et des sciences naturelles; elle développe le goût et le talent de l'observation, et, sous ce rapport, on peut dire que l'étude de la médecine est une excellente préparation à la métaphysique, mais il faut ajouter pour un esprit bien fait (2); car, quand on est continuellement en présence des phénomènes de la vie organique, il est facile, il est naturel de se laisser surprendre et entraîner par l'apparence, et de confondre avec ces phénomènes d'autres phénomènes qui en sont très-différents; et je vous prie de ne pas oublier qu'en effet, dans la revue que je vous ai présentée de toutes les écoles philosophiques, nous avons vu le sensualisme et l'empirisme, ainsi que le scepticisme, sortir souvent des écoles des physiciens et des médecins : rappelez-vous dans l'antiquité Sextus, Ænesidemus, et plus d'un successeur d'Aristote.

En 1664, Locke accompagna comme secrétaire William Swan à la cour de Berlin. Au bout d'un an, il revint à Oxford, et c'est là, en 1666, à l'âge de trente-quatre ans, qu'il fit la rencontre qui décida du reste de sa destinée. Ashley Cooper, depuis comte de Shaftesbury, étant venu à Oxford pour sa santé, y connut Locke; et, après l'avoir consulté comme médecin, il se l'attacha comme ami, et pour toute la vie : depuis, ils ne se séparèrent jamais. Locke partagea sans doute la prospérité de son ami, mais il en partagea aussi les épreuves diverses; il alla le joindre dans l'exil; il lui ferma les yeux dans la terre étrangère, et il entreprit plus tard d'écrire sa vie et de réhabiliter sa mémoire.

Qu'était-ce, messieurs, que Shaftesbury? L'histoire a bien l'air de le peindre comme un esprit fort, sans

(1) Publiées en 1676.
(2) Voyez pour la remarque et la réserve Dugald-Stewart, *Discours sur l'histoire de la philosophie moderne*, trad. franç., t. II, p. 9 et 10.

convictions arrêtées, comme un ambitieux politique, qui changea plus d'une fois de rôle, mais un ambitieux d'un grand talent et même d'un grand caractère. Étrange ami pour un philosophe! Aussi je ne vous donne ce jugement que comme celui des historiens et non comme le mien; je n'ai point assez étudié les affaires de ce temps pour porter un jugement assuré sur les hommes qui y prirent part. Je sais que dans les temps de révolutions le même but veut souvent les voies les plus diverses; je ne trouve point de contradiction essentielle dans tous les changements qu'on reproche à Shaftesbury; il est possible que sous l'apparence de l'intrigue, et avec l'intrigue même, il y ait eu en lui un patriotisme sincère, et j'avoue que l'amitié et la haute estime d'un homme aussi sensé et aussi vertueux que Locke protégent à mes yeux la mémoire douteuse de cet ardent et inquiet homme d'État, d'abord engagé avec lord Falkland dans le parti de la cour, puis jeté dans celui du parlement, mettant ensuite la main dans le rétablissement de Charles II et ministre de ce prince, enfin conspirant peut-être contre lui, et allant mourir en Hollande.

Ashley tira donc le jeune médecin de sa paisible solitude d'Oxford, et le jeta dans la société brillante de Londres. Locke s'y lia avec les personnages les plus importants de l'époque, lord Halifax, le duc de Buckingham, le comte de Northumberland qu'il accompagna en France en 1668; quelques années après, en 1674, ayant fait un voyage à Montpellier pour sa santé qui avait toujours été très-délicate, il y fit la connaissance de milord Herbert, comte de Pembrocke, auquel il a dédié depuis son grand ouvrage sur l'*Entendement humain*.

Ashley était un des huit seigneurs auxquels Charles II, qu'il avait servi autant et mieux, dit-on (1), que le général Monk, avait concédé la propriété de la Caroline. Ces huit propriétaires s'adressèrent à Locke pour avoir une constitution, et il paraît que cette constitution, que je n'ai point lue, était beaucoup plus favorable aux droits des propriétaires qu'à ceux des habitants; puisqu'en 1719 les habitants demandèrent le rapport de cette constitution qui leur avait été donnée par le libéral Ashley et le philosophe Locke, et prièrent la couronne de vouloir bien les reprendre sous son autorité immédiate. C'est en 1668 que Locke fut nommé membre de la société royale des sciences. Mais, en 1672, Ashley ayant été fait comte de Shaftesbury, et élevé à la dignité de grand chancelier d'Angleterre, donna à Locke un assez haut emploi, celui de secrétaire des présentations aux bénéfices. Une révolution ministérielle emporta, en 1673, le grand chancelier et la place du philosophe. En 1679, nouvelle faveur de Shaftesbury, nouvelle faveur du philosophe; enfin nouvelle disgrâce et pour l'un et pour l'autre; mais celle-ci fut tout autrement sévère que la première et beaucoup plus longue. Le comte de Shaftesbury, rejeté dans les rangs de l'opposition, fut accusé d'avoir poussé l'opposition jusqu'à la faction, emprisonné, mis à la Tour de Londres, forcé plus tard de quitter l'Angleterre, et de se réfugier en Hollande où il mourut en 1683. Locke l'y suivit, et il en hérita toutes les inimitiés du parti opposé. La cour de Charles II exigea de l'université d'Oxford qu'il fût dépossédé de son emploi, au collége du Christ, et comme le doyen Fell faisait quoique assez faiblement quelque résistance, le 12 novembre 1684, un *warrant* signé Charles II raya John Locke de la liste des membres de l'université d'Oxford, sans jugement ni enquête préalable. La haine de ses ennemis alla plus loin. C'était le temps où le comte de Monmouth tramait de l'étranger des conspirations véritables contre le trône des Stuarts. On impliqua Locke dans ces conspirations; on demanda son extradition, et si Locke eût été livré, messieurs, il eût très-bien pu monter sur un échafaud et finir comme Sidney. Heureusement il avait trouvé des amis en Hollande: il se cacha et laissa passer l'orage. Ce fut à cette époque de sa vie qu'il forma avec quelques hommes d'État, quelques théologiens et quelques médecins de la Hollande, une petite société philosophique qui a porté ses fruits. Ces hommes étaient surtout Leclerc, l'auteur de la *Bibliothèque universelle*, et Limborch, ministre protestant, remontrant et arminien, tous hommes pénétrés, comme Locke, de l'esprit libéral d'alors en religion et en politique. Là furent composés les premiers écrits de Locke, sa *Méthode pour faire des recueils*, insérée dans le journal de Leclerc, et sa lettre à Limborch sur la tolérance (2), véritable manifeste de la minorité persécutée. Là encore, il acheva le grand ouvrage philosophique qu'il avait entrepris depuis longues années, et qui est devenu l'*Essai sur l'Entendement humain*; mais il n'en publia qu'un prospectus dans la *Bibliothèque universelle* de janvier 1688.

Sur ces entrefaites arriva la révolution de 1688. Vous jugez bien que Locke, qui, dans son exil, avait été comme le chef intellectuel de tous les persécutés, reçut à Londres, en 1689, l'accueil le plus honorable; le roi Guillaume lui accorda toute sa confiance; et si sa santé, et peut-être la modestie de ses goûts, ne s'y

(1) Voyez l'écrit de Locke sur la vie de Shaftesbury, où il est question d'un singulier projet de Monk déjoué par le chevalier Ashley.

(2) En voici le titre : *Epistola ad clarissimum virum* T. A. R. P. T. O. L. A., *scripta à* P. A. P. O. J. L. A.; c'est-à-dire *Theologiæ apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgum, Amstelodamensem, scripta a pacis amico, persecutionis osore, JohanneLockio, Anglo.*

fussent opposées, Locke eût pu pousser très-haut sa fortune politique. Outre son grand ouvrage sur l'*Entendement humain*, il publia plusieurs écrits qui concoururent puissamment à affermir et à populariser en Angleterre le gouvernement constitutionnel de 1689, ce gouvernement qui concilie à la fois la puissance tutélaire de la couronne et les droits des peuples, ce gouvernement qui, au XVIIIe siècle, a inspiré Montesquieu, et qui plus tard a servi de modèle à celui sous lequel nous avons aujourd'hui le bonheur et l'honneur de vivre. Locke est donc, sous ce rapport, un des bienfaiteurs de l'humanité. Ses services et sa réputation le portèrent à la place élevée de commissaire pour le commerce et les colonies. Le soin de sa santé le força de résigner cet emploi en 1700; il se retira à Oates dans le comté d'Essex, chez madame Masham, fille de son ami, le célèbre docteur Cudworth; et il y passa doucement les dernières années de sa vie, uniquement occupé de bien mourir, entre la lecture des saintes Écritures et les soins de l'amitié. Il s'éteignit ainsi à l'âge de soixante et treize ans, le 28 octobre 1704.

Telle a été la vie de Jean Locke : voyons quel a été son caractère. Tous ses contemporains, et, ce qui vaut mieux, toutes les actions connues de sa vie déposent que personne n'aima plus sincèrement et plus constamment la vérité, la vertu et la cause de la liberté du genre humain. Il aima et servit cette noble cause; il eut même l'honneur de souffrir pour elle, mais sans jamais s'écarter, messieurs, de la plus parfaite modération. Locke était né sage en quelque sorte. La modération et la mesure étaient comme dans son tempérament. On peut dire qu'il y avait en lui quelque chose de Socrate ou au moins de Franklin. Certes, ce n'est pas moi qui le blâmerai d'avoir assez aimé son pays pour s'être associé à ses destinées; mais ceux même qui pourraient blâmer un philosophe d'être sorti de sa solitude et d'avoir pris part aux affaires, ne peuvent pas nier du moins qu'il y porta le plus rare désintéressement. Il ne sollicita aucune place, et ne céda jamais, quand il en accepta, qu'aux instances de Shaftesbury, ou du roi Guillaume. Rien ne lui était plus facile à son retour de Hollande en 1689, entouré comme il l'était de la faveur du gouvernement, de rentrer dans son bénéfice simple du collége du Christ, qu'il regrettait pour plus d'une raison; mais comme il aurait fallu déposséder le titulaire actuel, il sacrifia son amour pour Oxford à l'intérêt d'autrui et à la paix publique. En 1700, lorsqu'il résigna sa place de commissaire des colonies et du commerce par raison de santé, le roi voulut lui continuer son traitement qui était assez considérable (il était, je crois, de mille louis), en le dispensant de toute espèce de travail. Locke refusa, en disant qu'il lui était impossible de toucher le traitement d'une place qu'il ne pouvait remplir.

Il était extrêmement prudent, réservé, discret. Pendant l'exil de Shaftesbury, et dans le moment de la persécution violente de tout le parti libéral, les ennemis de Locke ne cherchaient qu'une occasion pour lui ôter sa place du collége du Christ. Le ministre écrivit au doyen pour demander des informations sur son compte, et Fell fut obligé de répondre qu'il ne demandait pas mieux que de chasser Locke, mais que celui-ci ne fournissait aucun prétexte : « J'ai depuis plusieurs années l'œil sur lui; mais il s'observe tellement, que je puis affirmer qu'il n'est personne dans le collége qui ait entendu de lui un seul mot politique... ayant tenu et fait tenir devant lui, en public et en particulier, des propos contre l'honneur de son patron, il n'a laissé échapper ni parole ni geste qui marquât le moindre accord... »

Et ne croyez pas que cette prudence, messieurs, fût de la pusillanimité. A la mort de Charles II, quand Jacques monta sur le trône, William Penn qui, je ne sais trop comment, en sa qualité de philanthrope, avait des connaissances et même de la faveur à la cour, offrit à Locke, dont il avait été le condisciple à Oxford, de lui faire obtenir ce qu'il appelait sa grâce. Locke répondit, quoi qu'il fût alors exilé et dans la détresse, que, comme il n'y avait point eu de motifs pour le condamner, il n'y en avait pas pour lui pardonner.

Mais ce que j'admire le plus dans Locke, ce qui me le rend plus particulièrement respectable et cher, si j'ose me servir de cette expression, c'est une qualité qui, selon moi, est meilleure encore que la prudence et la fermeté, je veux dire l'indulgence, la tolérance. Un savant ecclésiastique du temps, le docteur Lowde, l'ayant accusé publiquement d'affaiblir par son système la distinction du bien et du mal, Locke au lieu de se fâcher : « Le brave homme à raison, dit-il (1); il convenait à sa profession de se montrer ombrageux sur un pareil point, et de prendre l'alarme sur des expressions qui, si elles étaient considérées isolément, pourraient être mal sonnantes et faire naître de justes soupçons. » Il a montré sa tolérance philosophique dans une occasion tout autrement importante, et dont je veux vous entretenir un moment.

Newton qui, quoique assez bon physicien, je pense, n'était pas du tout sensualiste, aperçut de bonne heure les conséquences du système de Locke, et s'en effraya. Il conçut même des soupçons sur l'honnêteté de Locke; et dans un mouvement d'humeur fort bizarre, apprenant que Locke, son ami Locke, était malade et avait peu de temps à vivre, il alla jusqu'à dire qu'il vaudrait mieux qu'il fût déjà mort. Ce qui désarme, c'est la parfaite candeur avec laquelle Newton avoue lui-même

(1) *Essai sur l'entendement humain*, préface.



à Locke sa faiblesse et lui en demande pardon. « Pardonnez-moi, dit-il, je vous prie, ce défaut de charité. » La lettre est signée votre très humble et très-infortuné serviteur, Isaac Newton, septembre, 1693. Je ne résiste pas au plaisir de vous lire la réponse de Locke; elle était inédite, et elle a été publiée pour la première fois par Dugald-Stewart (1). Elle respire, comme le remarque fort bien Dugald-Stewart, une véritable magnanimité philosophique et la bienveillance de bon ton d'un homme du monde.

Locke à Newton.

« Oates, 5 octobre 1693.

« Monsieur,

« Depuis que je vous connais, j'ai toujours été si « fermement et si sincèrement votre ami, et je vous « croyais si bien le mien, que si toute autre personne « m'eût dit de vous ce que vous m'en dites vous-« même, j'aurais refusé d'y ajouter foi; et quoique je « ne puisse voir sans beaucoup de peine que vous ayez « conçu sur mon compte tant d'idées mauvaises et « injustes, j'avouerai cependant que s'il m'eût été plus « agréable de recevoir de vous un échange des bons « offices que ma sincère affection pour vous m'a con-« stamment porté à vous rendre, cet aveu que vous « me faites de vos torts est le plus grand service que « vous eussiez pu me rendre, puisqu'il me donne la « consolation de n'avoir pas perdu une amitié dont je « faisais tant de cas. D'après ce que vous me dites dans « votre lettre, je n'ai plus besoin de rien ajouter pour « me justifier envers vous; il suffira toujours à ma « justification que vous réfléchissiez à ma conduite « envers vous et envers tous les autres hommes; mais « d'ailleurs permettez-moi de vous dire que je mets « plus d'intérêt à me rendre promptement à vos ex-« cuses, que vous n'en pourriez mettre à les faire, et « je m'y rends si sincèrement et si entièrement, que « je ne désire rien autre chose qu'une occasion de vous « convaincre de toute mon amitié et de toute mon es-« time, et de vous prouver que je suis le même à votre « égard que si rien de ce que vous me dites ne fût « arrivé. Afin même de vous en donner une preuve « plus complète, je vous prierai de me fixer un lieu « où je puisse vous voir; je désire d'autant plus vive-« ment une entrevue, que la conclusion de votre lettre « me fait penser que je pourrais bien ne pas vous être « tout à fait inutile. Je serai toujours prêt à vous « servir de tous mes efforts de la manière qui vous « conviendra le mieux; je n'attendrai là-dessus que « vos ordres et votre permission.

« La seconde édition de mon livre s'imprime en ce « moment, et quoique je puisse répondre de la pureté « d'intention avec laquelle je l'ai écrit, toutefois, « puisque vous m'avez informé si à propos de ce « que vous en avez dit, je regarderais comme une « faveur extrême que vous voulussiez bien me dé-« signer les endroits qui ont donné lieu à votre cen-« sure, afin que je puisse m'expliquer plus claire-« ment, et éviter ainsi d'être mal compris par d'au-« tres, ou de porter le moindre préjudice à la cause « de la vérité et de la vertu. Je vous connais pour si « attaché à toutes deux, que je sais que, lors même « que vous ne seriez pas d'ailleurs mon ami, vous « n'hésiteriez pas à me rendre ce service. Mais je suis « bien certain que vous feriez bien davantage encore « pour un homme qui, après tout, vous porte « comme moi tout l'intérêt d'un ami, vous souhaite « toutes sortes de prospérités, et se dit sans compli-« ment, etc. »

Il me reste à vous parler des ouvrages de Locke. Mais je ne vous citerai que les titres de ces ouvrages, pour arriver rapidement à celui qui doit être pour nous le sujet d'un long examen. Le premier écrit de Locke est un petit écrit latin intitulé : *Methodus adversariorum*, c'est-à-dire modèle de la manière dont il faut s'y prendre pour dresser des recueils et mettre en ordre les extraits que l'on tire de ses études, traduit en français et publié la première fois dans la *Bibliothèque universelle*, juillet 1686, t. II, p. 315. Le second est la fameuse lettre à Limborch sur la tolérance, dont nous avons déjà parlé, et qui fut aussi traduite en français, et insérée dans la *Bibliothèque* en 1688. C'est en 1690 que parut à Londres l'*Essai sur l'entendement humain*. La même année, Locke donna l'*Essai sur le gouvernement civil*. Le but de cet ouvrage était de répondre aux partisans des Stuarts qui accusaient d'usurpation la nouvelle dynastie. Locke s'efforce de montrer que la légitimité d'un gouvernement repose sur la sanction du peuple, d'où il suit que le peuple sanctionnant la dynastie nouvelle, cette dynastie est légitime. Ce qui domine dans cet ouvrage est l'esprit républicain, avec quelques tempéraments monarchiques. La souveraineté du peuple, qui était le dogme régnant parmi les puritains et les indépendants d'Angleterre, chez lesquels Locke avait puisé ses premières impressions, est la base philosophique de ce traité qui a servi de modèle au *Contrat social*. Ses *Lettres sur l'Éducation* (1693) ont aussi inspiré l'*Émile*. Le *Christianisme raisonnable*, qui parut en 1693, avait comme le *Gouvernement civil*, un but de circonstance. Guillaume ayant repris le plan de Jacques II, de réunir toutes les sectes dissidentes, il fallait saisir et fixer, parmi les dissidences des différentes sectes, le point qui leur

(1) *Discours sur l'histoire de la philosophie moderne*, trad. franç., t. II, p. 75.

était commun à toutes, et c'est précisément ce point que Locke a essayé d'établir comme le fond même du christianisme. Enfin le livre *sur le Commerce* est, je crois, le fondement de tous les ouvrages analogues qui ont été faits dans le XVIIIe siècle. Je ne sache pas un livre anterieur à celui-là sur l'économie politique qui ait produit quelque sensation dans le monde. Mais le vrai titre de gloire de Locke est son *Essai sur l'entendement humain*. C'est de celui-là que je veux vous entretenir, en me contentant pour le moment d'en considérer les dehors, avant d'entrer dans l'esprit même de l'ouvrage et de le soumettre à un examen approfondi.

L'*Essai sur l'entendement humain* parut pour la première fois à Londres en 1690. Il eut un immense succès, peut-être le plus grand succès qu'aucun livre philosophique ait jamais obtenu. Bien des causes y concoururent; et avant tout la célébrité de l'auteur, comme ami de la liberté religieuse et politique. C'était alors le temps de la révocation de l'édit de Nantes (1685); et tous ceux qui dans l'Europe entière tenaient à la cause proscrite, attendaient et accueillaient avec le plus vif empressement et la plus haute faveur toutes les publications de Locke qui, depuis sa *Lettre sur la Tolérance*, était comme leur représentant. Partout la minorité libérale qui se formait déjà, et qui a été la base de la majorité actuelle, avait les yeux sur les écrits de Locke. Aussi, d'un bout de l'Europe à l'autre, l'*Essai sur l'entendement humain* fut accepté par tous les partisans de la cause nouvelle comme leur guide et leur flambeau : il fit la métaphysique libérale, si je puis m'exprimer ainsi. De là le prodigieux succès de cet ouvrage, et les éditions et traductions qui s'en multiplièrent si rapidement. Du vivant de Locke, il y en eut en Angleterre quatre éditions, en 1690, 1694, 1697 et 1700; et à toutes ces éditions, Locke faisait des changements considérables : les meilleurs chapitres mêmes, par exemple celui sur l'*Association des idées*, ne se trouvent que dans la quatrième édition. Il s'en préparait une cinquième lorsqu'il mourut; elle parut en 1705; il y en avait une dixième en 1731. Dugald-Stewart (1) nous apprend qu'il possède un exemplaire de la treizième édition, de 1748. Ce qui contribua surtout à répandre l'*Essai sur l'entendement humain* fut la traduction française de Coste. Le français commençait à être la langue universelle de l'Europe. Aussi, cette traduction, faite en 1700, du vivant de Locke, eut cinq éditions, de 1700 à 1750. Il y en eut trois traductions latines, l'une de Burridge qui parut à Londres en 1701, réimprimée à Leipsig en 1709, et réimprimée encore à Amsterdam en 1729; la meilleure traduction latine est celle de Thiele, publiée à Leipsig en 1731. On compte plusieurs traductions hollandaises et allemandes (2). Wynne, évêque de Saint-Asaph, en publia un extrait anglais qui fut traduit en français par Bosset, en 1720.

Il ne manquait au succès de Locke que la colère des ennemis de toute liberté politique et religieuse. L'université d'Oxford proscrivit son ouvrage comme elle avait proscrit sa personne. Il fut convenu dans une assemblée que si on ne lançait pas un manifeste public contre l'*Essai sur l'entendement humain*, tous les professeurs s'entendraient pour lui fermer la porte de leur auditoire.

Quel est donc cet ouvrage qu'élèvent si haut dès sa naissance l'admiration des uns et les critiques des autres? Je ne veux le considérer ici, comme je l'ai dit, que par ses dehors. La composition générale se sent de l'agitation de la vie de l'auteur. Il n'y faut pas chercher l'enchaînement rigoureux et l'unité des *Méditations* de Descartes. L'*Essai sur l'entendement humain* a deux défauts graves : d'abord, des répétitions innombrables; puis des variations et des contradictions un peu fortes. Aussi faut-il s'attacher à l'esprit général du livre, et avec cet esprit, interpréter les passages contradictoires, négliger les inconséquences de détail, et considérer surtout le fond commun et l'ensemble de l'ouvrage, car c'est là qu'est le système de l'auteur.

Pour le style, on convient généralement que la prose de Locke est une des meilleures proses de l'époque; et sans beaucoup savoir l'anglais, il est aisé d'y reconnaître la manière d'un homme qui a vécu dans la meilleure société, et qui exprime sa pensée sans pédanterie dans les termes les plus clairs, les plus simples et les plus familiers. Il y a un certain esprit mondain répandu dans tout le livre de Locke qui n'a pas peu contribué à son succès. Dugald-Stewart remarque (3) que si le style de l'*Essai* a un peu vieilli, il conserve un certain parfum de naturel et d'élégance qui donne une idée des belles conversations auxquelles l'ami d'Ashley avait dû assister. Je n'ai pas besoin de vous dire que le caractère éminent de ce style est la clarté; ce mérite tient même dans Locke à un défaut, la diffusion. Locke est verbeux; il prolonge ses développements et ses raisonnements outre mesure; il présente la même pensée sous une infinité de formes différentes, comme s'il voulait qu'il n'y eût pas un

(1) *Discours sur l'histoire de la philosophie moderne*, trad. franç., t. II, p. 75.

(2) Trois traductions allemandes, celle de Poleyen, en 1757, de Tittel, en 1791, et de Tennemann, en 1797.

(3) *Discours sur l'histoire de la philosophie moderne*, trad. franç t. II, p. 19. Voyez aussi l'opinion de l'auteur des *Caractères*, première lettre à un jeune gentilhomme qui étudie à l'université. Mackintosh (*Mélanges philosophiques*, trad. franç., p. 194) cite plusieurs morceaux du liv. II, chap. X, comme remarquables par la beauté des développements.



esprit dans lequel cette pensée ne pût s'introduire par une voie ou par une autre. Il faut convenir qu'une lucidité un peu confuse distingue beaucoup plus l'ouvrage de Locke que la précision. La précision est la vraie clarté, mais c'est la clarté des forts ; la diffusion est la clarté des faibles : d'où il suit que la diffusion est et sera toujours la clarté pour le plus grand nombre, celle qui donne et peut seule donner la popularité ; car les faibles, sauf erreur, sont destinés à faire longtemps encore la majorité, même parmi les philosophes.

Dans la prochaine réunion, j'entrerai dans l'examen philosophique de l'*Essai sur l'entendement humain*.

SEIZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Esprit général de l'*Essai sur l'entendement humain*. — Sa méthode : étude de l'entendement humain comme introduction nécessaire de toute vraie philosophie. — Étude de l'entendement humain dans son action, dans ses phénomènes ou *idées*. — Division des recherches relativement aux idées et détermination de l'ordre dans lequel ces recherches doivent être faites. Ajourner la question logique et ontologique de la vérité et de la fausseté des idées, de la légitimité ou de l'illégitimité de leur application à tels ou tels objets; concentrer les premières recherches dans l'étude des idées en elles-mêmes, et là, commencer par constater les caractères actuels des idées, et procéder ensuite à la recherche de leur origine. — Examen de la méthode de Locke. Son mérite : il ajourne et place en dernier lieu la question de la vérité et de la fausseté des idées; son tort : il néglige entièrement la question des caractères actuels des idées, et il débute par celle de leur origine. Première aberration de la méthode; chances d'erreurs qu'elle entraîne; tendance générale de l'école de Locke.

Messieurs,

Voici la première question que nous adresserons à l'*Essai sur l'entendement humain :* Sur quelle autorité s'appuie-t-il en dernière analyse? L'auteur cherche-t-il la vérité à ses risques et périls par les seules forces de la raison, telle qu'elle a été donnée à l'homme, ou reconnaît-il une autorité étrangère et supérieure à laquelle il se soumette et emprunte les motifs de ses jugements? En effet c'est là, vous le savez, la question sur laquelle il faut interroger d'abord tout ouvrage philosophique, afin de déterminer son caractère le plus général et sa place dans l'histoire de la philosophie, et même dans celle de la civilisation. Or le premier coup d'œil jeté sur l'*Essai sur l'entendement humain* suffit pour montrer que Locke est un libre chercheur de la vérité. Partout il s'adresse à la raison ; il part de cette autorité, et de celle-là seule ; et si plus tard il en admet une autre encore, c'est qu'il y arrive par la raison ; de telle sorte que c'est toujours la raison qui le gouverne et qui tient en quelque sorte les rênes de sa pensée. Locke appartient donc à la grande famille des philosophes indépendants. L'*Essai sur l'entendement humain* est le fruit du mouvement d'indépendance du XVII[e] siècle, et il a fortifié et redoublé ce mouvement. Ce caractère a passé du maître dans toute l'école, et c'est par là qu'elle se recommande aux yeux de tous les amis de la raison humaine. Je dois ajouter que dans Locke l'indépendance est toujours unie au respect sincère et profondément senti de tout ce qui doit être respecté; Locke est philosophe, et en même temps il est chrétien. C'est encore là un de ses titres d'honneur ; mais, il faut le dire, si dans l'*Essai sur l'entendement humain* il y a comme un parfum de piété solide et de véritable christianisme, le christianisme y est réduit en quelque sorte à sa plus simple expression. Locke cite souvent les saintes Écritures et leur rend hommage, mais sans entrer jamais dans le fond des dogmes et des mystères, où pourtant réside la métaphysique chrétienne. Locke est un enfant de la réforme et du protestantisme, il incline même plus ou moins au socinianisme. Assurément, il est encore dans les limites du christianisme, mais il est sur la borne même : tel est le chef. Quant à l'école, vous savez ce qu'elle a été. Le chef est indépendant, et chrétien encore ; les élèves sont indépendants, mais leur indépendance avec le temps a passé rapidement à l'indifférence, et de l'indifférence à l'inimitié. Je vous dis tout ceci, messieurs, parce qu'il importe que vous ayez toujours dans la main le fil du mouvement et du progrès de l'école sensualiste.

Je passe à la question qui vient immédiatement après celle de l'esprit général de tout ouvrage philosophique, savoir, la question de la méthode. Vous connaissez l'importance de cette question ; il doit vous être évident aujourd'hui que telle est la méthode d'un philosophe, tel sera son système, et que l'adoption d'une méthode décide des destinées d'une philosophie. De là pour nous l'obligation étroite d'insister sur la méthode de Locke avec tout le soin dont nous sommes capables. Quelle est donc cette méthode qui, dans son germe, contient le système entier de Locke, ce système qui a produit la grande école sensualiste du XVIII[e] siècle? Nous laisserons parler Locke lui-même ; il s'exprime ainsi dans sa préface :

« S'il était à propos de faire ici l'histoire de cet « *Essai*, je vous dirais que cinq ou six de mes amis « s'étant assemblés chez moi, et venant à discourir « sur un sujet bien différent de celui-ci, se trouvèrent « bientôt arrêtés par les difficultés qui s'élevèrent de dif-

« férents côtés. Après nous être fatigués quelque temps « sans nous trouver plus en état de résoudre les doutes « qui nous embarrassaient, il me vint dans l'esprit « que nous prenions un mauvais chemin, et qu'avant « de nous engager dans ces sortes de recherches, il « était nécessaire d'examiner notre propre capacité, « et de voir quels objets sont à notre portée ou au-« dessus de notre compréhension. Je proposai cela à « la compagnie, et tous l'approuvèrent aussitôt ; sur « quoi l'on convint que ce serait là le sujet de nos « premières recherches. Il me vint alors quelques « pensées indigestes sur cette matière que je n'avais « jamais examinée auparavant. Je les jetai sur le pa-« pier ; et ces pensées formées à la hâte, que j'écrivis « pour les confier à mes amis à notre prochaine entre-« vue, fournirent la première occasion de ce traité « qui, ayant été commencé par hasard et continué à « la sollicitation de ces mêmes personnes, n'a été « écrit que par pièces détachées : car, après l'avoir long-« temps négligé, je le repris selon que mon humeur « ou l'occasion me le permettaient ; et enfin, pendant « une retraite que je fis pour le bien de ma santé, « je le mis dans l'état où vous le voyez présente-« ment. »

Il revient à la même pensée dans l'introduction qui suit la préface.

Chap. II. « Je ne m'engagerai pas à considérer en « physicien la nature de l'âme, à voir ce qui en consti-« tue l'essence, quels mouvements doivent s'exciter « dans nos esprits animaux, ou quels changements « doivent arriver dans notre corps pour produire, au « moyen de nos organes, certaines sensations et cer-« taines idées dans notre entendement, et si quelques-« unes de ces idées ou toutes ensemble dépendent « dans leur principe de la matière ou non. Quelque « curieuses et instructives que soient ces spéculations, « je les éviterai, comme ne pouvant me conduire di-« rectement au but que je me propose. Il suffira, pour « le dessein que j'ai présentement en vue, d'examiner « les facultés de connaître qui se rencontrent dans « l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur les objets « qui se présentent à elles. »

Locke est persuadé que c'est là le seul moyen de rabattre la témérité de la philosophie, et en même temps de l'encourager à d'utiles recherches.

Chap. IV. « Quelle que soit l'activité de notre es-« prit, cet examen pourra servir à la modérer en nous « obligeant à plus de circonspection lorsque nous nous « occupons de choses qui passent notre compréhen-« sion, à nous arrêter lorsque nous avons porté nos « recherches jusqu'au plus haut point où nous soyons « capables de les porter, et à vouloir bien ignorer ce « que nous voyons être au-dessus de nos pensées, « après l'avoir bien examiné. Si nous en usions de la « sorte, nous ne serions peut-être pas si empressés, « par un vain désir de connaître, à exciter incessam-« ment de nouvelles questions, à nous embarrasser « nous-mêmes et à engager les autres dans des dis-« putes sur des sujets qui sont tout à fait dispropor-« tionnés à notre entendement, et dont nous ne « saurions nous former des idées claires et distinctes, « ou même (ce qui n'est peut-être arrivé que trop « souvent) dont nous n'avons absolument aucune « idée. Si donc nous pouvons découvrir jusqu'où « notre entendement peut porter sa vue, jusqu'où « il peut se servir de ses facultés pour connaître « les choses avec certitude, et en quels cas il « ne peut juger que par de simples conjectures, « nous apprendrons à nous contenter des connais-« sances auxquelles notre esprit est capable de parve-« nir, dans l'état où nous nous trouvons dans ce « monde. »

Chap. VI. « Lorsque nous aurons examiné soigneu-« sement ce que notre esprit est capable de faire, et « que nous aurons vu en quelque manière ce que nous « en pouvons attendre, nous ne serons portés ni « à demeurer dans une lâche oisiveté et dans une « entière inaction, comme si nous désespérions de « jamais connaître quoi que ce soit, ni à mettre tout « en question, et à décrier toutes sortes de connais-« sances parce qu'il y a certaines choses que l'on ne « peut pas comprendre. »

Et encore, même chapitre :

« Il est extrêmement avantageux au pilote de savoir « quelle est la longueur du cordeau de la sonde, « quoiqu'il ne puisse pas toujours reconnaître par « son moyen toutes les différentes profondeurs de « l'Océan ; il suffit qu'il sache que le cordeau est assez « long pour trouver fond en certains endroits de la « mer qu'il lui importe de connaître pour bien diriger « sa course, pour éviter les bas-fonds qui pourraient « le faire échouer. »

Je ne ferai plus qu'une citation décisive :

« Ces considérations me firent venir la première « pensée de travailler à cet *Essai sur l'entendement*. « Car je pensai que le premier moyen qu'il y aurait « de satisfaire l'esprit de l'homme sur plusieurs re-« cherches dans lesquelles il est fort porté à s'enga-« ger, ce serait de prendre, pour ainsi dire, un état « des facultés de notre propre entendement, d'en « examiner l'étendue, et de voir à quels objets elles « peuvent s'appliquer. Jusqu'à ce que cela fût fait, je « m'imaginai que nous prendrions la chose tout à fait « à contre-sens... »

J'ai accumulé toutes ces citations à dessein, pour vous convaincre qu'elles ne renferment pas seulement une vue fugitive, mais une règle fixe, une méthode. Or cette méthode est précisément, selon moi, la

méthode véritable, celle qui est encore aujourd'hui la force et l'espoir de la science. Sans doute elle est dans Locke vague et incertaine, non-seulement dans l'application, mais dans son énoncé même. Pour l'éclaircir et la fixer, permettez-moi de vous la présenter dans un langage un peu plus moderne.

Quels que soient les objets que vous connaissiez ou tentiez de connaître, Dieu ou le monde, les êtres les plus éloignés ou les plus voisins de vous, vous ne les connaissez, vous ne pouvez les connaître qu'à une condition, savoir, que vous soyez capable de connaître en général; et vous ne les connaissez, vous ne pouvez les connaître que dans la mesure de votre faculté générale de connaître. Toutes les connaissances que vous pouvez acquérir, les plus sublimes comme les plus grossières, reposent en dernier résultat, et dans leur étendue et dans leur légitimité, sur la portée et la valeur de cette faculté, appelez-la comme il vous plaira, esprit, raison, pensée, intelligence, entendement. Locke l'appelle entendement. Il suit de là qu'une sage philosophie, au lieu de se servir aveuglément de l'entendement et de l'appliquer à l'aventure, doit l'examiner d'abord, et rechercher quel il est et ce qu'il peut, sans quoi elle s'expose à des mécomptes et à des aberrations sans nombre. Or l'entendement humain fait partie de la nature humaine; l'étude de l'entendement humain implique donc une étude plus générale, celle de la nature humaine: c'est donc là l'étude par excellence, celle qui doit précéder et diriger toutes les autres. Il n'y a pas une partie de la philosophie qui ne suppose celle-là et ne lui emprunte sa lumière. Que peut être la logique, par exemple, c'est-à-dire la connaissance des règles qui doivent diriger l'esprit humain, sans la connaissance de ce qu'il s'agit de diriger, savoir, l'esprit humain lui-même? Que peut être la morale, la connaissance des règles de nos actions, sans celle du sujet même de toute morale, de l'agent moral, de l'homme lui-même? La politique, la science ou l'art du gouvernement de l'homme social, repose également sur la connaissance de l'homme que la société développe, mais qu'elle ne constitue pas. L'esthétique, la science du beau et la théorie des arts ont leurs racines dans la nature de l'être capable de reconnaître le beau et de le reproduire, de ressentir les émotions particulières qui attestent sa présence, et de faire passer ces émotions dans l'âme des autres. Si l'homme n'était pas un être religieux, si nulle de ses facultés n'atteignait par delà la sphère bornée et finie de ce monde, Dieu ne serait pas pour l'homme, et il n'est pour lui que dans la mesure de ses facultés; l'examen de ces facultés et de leur portée est donc la condition de toute bonne théodicée. En un mot, l'homme est impliqué dans toutes les sciences qui lui sont en apparence le plus étrangères. L'étude de l'homme est donc l'introduction nécessaire à toute science qui veut avoir son secret, et, quelque nom qu'on lui donne, psychologie ou tout autre, il faut reconnaître que cette étude, sans être assurément toute la philosophie, en est le fondement et le point de départ.

Mais la connaissance de la nature humaine, la psychologie est-elle possible? Nul doute; car c'est un fait incontestable que rien ne se passe en nous sans que nous le sachions, sans que nous en ayons la conscience. La conscience est comme un témoin qui nous avertit de tout ce qui se fait dans l'intérieur de notre âme. Elle n'est le principe d'aucune de nos facultés, mais elle est leur lumière à toutes. Ce n'est pas parce que nous avons conscience de ce qui se passe en nous qu'il se passe en nous quelque chose; mais ce qui s'y passe serait comme non avenu s'il ne nous était attesté par la conscience: ce n'est pas par elle que nous sentons, que nous voulons, que nous pensons, mais c'est par elle que nous savons que nous faisons tout cela. L'autorité de la conscience est la dernière autorité dans laquelle vient se résoudre l'autorité de toutes les autres facultés, en ce sens que si celle-là était ébranlée, comme c'est par elle que l'action de toutes les autres, celle même de la faculté de connaître, arrive à notre connaissance, leur autorité, sans être détruite en elle-même, nous serait inconnue et par conséquent nulle pour nous. Aussi n'y a-t-il personne qui ne se fie pleinement à sa conscience. Là expire le scepticisme; car, comme l'a dit Descartes (1), doutât-on de tout, encore ne douterait-on pas que l'on doute. La conscience a donc une autorité incontestée; son témoignage est infaillible, et il ne manque à personne. En effet, la conscience est plus ou moins distincte, plus ou moins vive, mais elle est dans tous les hommes. Nul n'est inconnu à lui-même, quoique très-peu se connaissent parfaitement, parce que tous ou presque tous font usage de la conscience sans s'appliquer à la perfectionner, à l'éclaircir et à l'étendre par la volonté et l'attention. Dans tous les hommes, la conscience n'est qu'un procédé naturel; quelques-uns élèvent ce procédé naturel à la hauteur d'un art, d'une méthode dans la réflexion, laquelle est en quelque sorte une seconde conscience, une reproduction libre de la première; et comme la conscience donne à tous les hommes la connaissance de ce qui se passe en eux, de même la réflexion peut donner au philosophe une connaissance certaine de tout ce qui tombe sous l'œil de la conscience. Et remarquez qu'il ne s'agit pas ici d'hypothèses et de conjectures, car il ne s'agit pas même de raisonnements; il ne s'agit que de faits, et de faits qui peuvent être observés tout aussi bien que ceux qui se passent sur la scène du monde. La seule

(1) Voyez la 11[e] leçon, page 212.

différence est que les uns sont extérieurs, les autres intérieurs, et que l'action naturelle de nos facultés nous portant au dehors, il nous est plus facile d'observer les uns que les autres. Mais avec un peu d'attention, de volonté et d'exercice, on réussit dans l'observation intérieure comme dans l'observation extérieure; le génie de celle-ci n'est pas plus commun que celui de celle-là; il n'y a pas plus de Bacons que de Descartes. Enfin, fût-elle plus difficile en effet que la physique, la psychologie, par sa nature, est comme elle une science d'observation, et par conséquent elle a le même titre et le même droit au rang de science positive.

Mais il faut bien reconnaître ses objets propres. Les objets de la psychologie sont ceux de la réflexion, lesquels sont ceux de la conscience; or il est évident que les objets de la conscience ne sont ni le monde extérieur, ni Dieu, qui ne nous sont pas donnés en nous-mêmes; ce n'est pas même l'âme, en tant que substance, car si on avait conscience de la substance de l'âme, on ne disputerait plus sur sa nature, spirituelle ou matérielle. Le seul objet direct de la conscience, c'est l'âme dans sa manifestation, c'est-à-dire dans ses facultés, et encore dans ses facultés en exercice et en action, dans leur application à leurs objets; mais ni les objets de ces facultés ni leur sujet et leur substance ne sont les objets de la conscience. L'être quel qu'il soit, celui des corps, celui de Dieu, celui de l'âme même, ne tombe pas sous la conscience; elle n'atteint directement que l'action de nos facultés, c'est-à-dire des phénomènes. Si donc les phénomènes sont les seuls objets de la conscience, par conséquent de la réflexion, et par conséquent de la psychologie, il suit que le caractère propre de la psychologie est une séparation complète d'avec toute recherche relative aux essences, c'est-à-dire avec l'ontologie. La vraie philosophie ne détruit pas l'ontologie, mais elle l'ajourne; la psychologie ne détrône pas l'ontologie, mais elle la précède et l'éclaire; elle ne s'occupe point à faire un roman physique ou métaphysique sur la nature de l'âme, mais elle l'étudie dans l'action de ses facultés, dans les phénomènes qui en résultent, et que la conscience et la réflexion peuvent atteindre, et qu'elles atteignent directement.

Ceci, messieurs, peut mettre en lumière le vrai caractère de l'*Essai sur l'entendement humain*. C'est un ouvrage de psychologie et non d'ontologie. Locke n'y recherche pas la nature et le principe de l'entendement, mais l'action même de cette faculté, les phénomènes par lesquels elle se développe et se manifeste. Or les phénomènes de l'entendement, Locke les appelle des *idées*. C'est le terme officiel qu'il emploie partout pour désigner ce par quoi se manifeste l'entendement, et ce à quoi il s'applique immédiatement.

Introduction, § VIII. « Je m'en suis servi, dit-il, « pour exprimer tout ce qu'on entend (il faut ici se « rappeler les antécédents de Locke, c'est-à-dire la « scolastique) par fantôme, notions, espèces, ou « quoi que ce puisse être, qui occupe notre esprit « lorsque nous pensons... Je crois qu'on n'aura pas « beaucoup de peine à m'accorder qu'il y a de telles « idées dans l'esprit des hommes. Chacun les sent en « soi-même, et peut assurer qu'elles se rencontrent « dans les autres hommes s'il prend la peine d'examiner leurs discours et leurs actions. »

Il est bien évident qu'ici les idées sont les phénomènes de l'entendement, de la pensée, que la conscience de chacun peut apercevoir en soi lorsqu'il pense, et qui sont également dans la conscience des autres hommes, à en juger par leurs discours et leurs actions. Les idées sont à l'entendement ce que les effets sont aux causes. L'entendement se révèle par les idées comme les causes par leurs effets qui les manifestent à la fois et les représentent. Plus tard, nous examinerons les avantages et les inconvénients attachés à cette domination, et la théorie qu'elle entraîne. Pour le moment, il nous suffit de la constater, et de la signaler comme l'étendard même de la philosophie de Locke. Pour Locke et pour toute son école, l'étude de l'entendement est l'étude des idées; de là l'expression récente et célèbre d'idéologie pour désigner la science de l'entendement humain. La source de cette expression est déjà dans l'*Essai sur l'entendement humain*, et l'école idéologique est la fille naturelle de Locke.

Voilà donc l'étude de l'entendement humain réduite à l'étude des idées; or cette étude renferme plusieurs ordres de recherches qu'il importe de bien déterminer. D'après ce qui a été dit précédemment, on peut considérer les idées sous deux points de vue: on peut rechercher si dans leur rapport à leurs objets, quels qu'ils soient, elles sont vraies ou fausses; ou, laissant là leur vérité ou leur fausseté, leur application légitime ou illégitime à leurs objets, on peut rechercher seulement ce qu'elles sont en elles-mêmes, et telles que la conscience nous les manifeste. Ce sont bien là les deux questions les plus générales que l'on peut se proposer relativement aux idées. Et l'ordre dans lequel il convient de les traiter ne peut être douteux. Il est assez évident que commencer par considérer les idées par rapport à leurs objets, sans avoir reconnu ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est commencer par la fin, c'est commencer par rechercher la légitimité ou l'illégitimité des résultats dans l'ignorance des principes. Il faut donc commencer par la recherche des idées, non comme vraies ou comme fausses, comme légitimement ou illégitimement applicables à tel ou tel objet, et par conséquent, comme étant ou n'étant pas des fondements suffisants pour telle opinion, pour telle connaissance,

mais comme de simples phénomènes de l'entendement, marqués de tels ou tels caractères. C'est incontestablement ainsi que doit procéder une vraie méthode d'observation.

Ce n'est pas tout, et dans ces limites encore il y a matière à deux ordres distincts de recherches.

On peut d'abord rechercher par l'observation intérieure les idées qui sont dans l'entendement humain, développé comme il l'est aujourd'hui dans l'état présent des choses. Il s'agirait de recueillir les phénomènes de l'entendement tels que la conscience les donne, et d'en constater soigneusement les dissemblances et les ressemblances, de manière à s'élever peu à peu à une bonne classification de tous ces phénomènes. Voici alors la première règle de la méthode d'observation : n'omettre aucun des phénomènes qu'attestera la conscience. En effet, vous n'avez sur eux aucun droit ; ils sont, donc il faut les reconnaître par cette raison seule ; ils sont dans la réalité, dans la conscience, donc ils doivent se retrouver dans le cadre de votre science, ou votre science n'est qu'un mensonge. Seconde règle : n'en imaginer aucun. Comme vous ne nierez pas ce qui est, de même vous ne feindrez pas ce qui n'est point ; vous n'inventerez et vous ne retrancherez rien. Ne rien omettre, ne rien supposer, telles sont les deux règles de l'observation, les deux lois essentielles de la méthode expérimentale appliquée aux phénomènes de l'entendement, comme à tout autre ordre de phénomènes. Et ce que je dis des phénomènes de l'entendement, je le dis de leurs caractères ; il n'en faut omettre aucun et n'en supposer aucun ; et ainsi n'ayant rien omis et n'ayant rien supposé, ayant embrassé tous les phénomènes réels, et seulement les phénomènes réels, avec tous leurs caractères, et seulement avec leurs caractères réels, vous aurez les plus grandes chances pour arriver à une classification légitime qui comprendra toute la réalité, et rien que la réalité, à une statistique exacte et complète des phénomènes de l'entendement, des idées.

Cette statistique achevée, vous connaissez l'entendement tel qu'il est aujourd'hui ; mais a-t-il toujours été ce qu'il est aujourd'hui ? Depuis le jour où il est entré en exercice, n'a-t-il pas subi bien des métamorphoses ? Ces phénomènes, dont vous avez avec tant de pénétration et de fidélité analysé et reproduit les caractères, ont-ils toujours été ce qu'ils sont et ce qu'ils vous paraissent ? N'ont-ils pu avoir à leur naissance certains caractères qui ont disparu, ou manquer d'abord de caractères qu'ils ont acquis depuis ? C'est ce qu'il faut examiner. De là l'importante question de l'origine des idées ou des caractères primitifs des phénomènes de l'entendement. Quand cette seconde question sera résolue, quand vous saurez quels ont été dans leur berceau ces mêmes phénomènes que vous avez étudiés et que vous connaissez dans leur forme actuelle, quand vous saurez ce qu'ils furent et ce qu'ils sont devenus, il vous sera facile de retrouver les routes par lesquelles ils sont arrivés de leur premier état à leur état présent ; vous saisirez aisément leur génération après avoir constaté leur état actuel et pénétré leur origine ; et c'est alors seulement que vous connaîtrez parfaitement ce que vous êtes ; car vous saurez et ce que vous fûtes et ce que vous êtes aujourd'hui, et comment vous avez été de ce que vous fûtes à ce que vous êtes. Ainsi vous sera connue complétement, et dans son état actuel, et dans son état primitif, et dans ses métamorphoses, cette faculté de connaître, cette intelligence, cette raison, cet esprit, cette pensée, cet entendement, qui est pour vous le fondement de toute connaissanee.

La question de l'état présent de nos idées et celle de leur origine sont donc deux questions distinctes, et toutes deux nécessaires pour constituer une psychologie complète. Tant que la psychologie n'a pas parcouru et épuisé ces deux ordres de recherches, elle ignore les phénomènes de l'entendement ; car elle ne les connaît pas sous toutes leurs faces ; elle n'a pas leur secret. Reste à savoir par où elle doit commencer. Faut-il commencer par rechercher les caractères actuels de nos idées ou par rechercher leur origine ? car pour leur génération, et le passage de leur état primitif à leur état présent, il est clair qu'on ne peut le connaître qu'après avoir bien reconnu et fixé l'un et l'autre état. Mais lequel des deux étudierons-nous d'abord ?

Commencerons-nous, par exemple, par la question de l'origine de nos idées ? C'est un point très-curieux, très-important sans doute. L'homme aspire à l'origine de toutes choses, et particulièrement à celle des phénomènes qui se passent en lui ; il ne peut être satisfait qu'après avoir pénétré jusque-là. La question de l'origine des idées est incontestablement dans l'esprit humain, elle a donc son droit dans la science ; elle doit venir en son temps ; mais doit-elle venir la première ? D'abord, elle est remplie d'obscurités. La pensée est un fleuve qu'on ne remonte pas aisément ; sa source, comme celle du Nil, est un mystère. Comment, en effet, retrouver les phénomènes fugitifs dans lesquels s'est marquée la pensée naissante ? Est-ce par la mémoire ? Mais vous avez oublié ce qui se passait alors en vous, car vous ne le remarquiez pas. On vit, on pense alors sans faire attention à la manière dont on pense et dont on vit, et la mémoire ne rend pas le dépôt qu'on ne lui a pas confié. Consulterez-vous les autres ? Ils sont dans le même embarras que vous. Étudierez-vous les enfants ? mais qui démêlera ce qui se passe sous les voiles de la pensée d'un enfant ? Les déchiffrements de cette nature conduisent aisément à

des conjectures, à des hypothèses. Est-ce par là que vous voulez commencer une science expérimentale? Il est évident que si vous débutez par la question de l'origine des idées, vous débutez précisément par la question la plus difficile. Or, si une sage méthode doit aller du plus connu au moins connu, du plus facile au moins facile, je demande si elle doit commencer par l'origine des idées. Première objection; en voici une autre. Vous commencez par rechercher l'origine des idées; donc vous commencez par rechercher l'origine de ce que vous ignorez, de phénomènes que vous n'avez pas étudiés, et dont vous ne pouvez dire ce qu'ils sont et ce qu'ils ne sont pas. Quelle origine pourrez-vous donc leur trouver, sinon une origine hypothétique? Et cette hypothèse sera vraie ou fausse. Est-elle vraie? A la bonne heure; vous avez deviné juste: mais comme la divination, même celle du génie, n'est pas un procédé scientifique, la vérité ainsi découverte ne prend pas rang dans la science, et n'est encore qu'une hypothèse. Est-elle fausse? Au lieu de la vérité sous la forme vicieuse de l'hypothèse, avez-vous seulement une hypothèse sans la vérité? Alors voici ce qui en résultera. Comme cette hypothèse, c'est-à-dire cette erreur, aura pris place dans votre esprit, quand vous viendrez à expliquer avec elle les phénomènes de l'intelligence telle qu'elle est aujourd'hui, s'ils ne sont pas ce qu'ils devraient être pour légitimer votre hypothèse, vous ne renoncerez pas pour cela à votre hypothèse, et vous y sacrifierez la réalité. Vous ferez de deux choses l'une: ou vous nierez intrépidement toutes les idées qui ne seront pas explicables par votre origine hypothétique, ou vous les arrangerez au gré et au profit de votre hypothèse. Certes alors il n'était pas nécessaire de choisir avec tant d'appareil la méthode expérimentale pour la fausser de suite en la mettant sur une route aussi périlleuse. La sagesse, le bon sens, la logique, exigent donc que, négligeant provisoirement la question de l'origine des idées, nous nous contentions d'abord d'observer les idées telles qu'elles sont aujourd'hui, les caractères que présentent actuellement dans la conscience les phénomènes de l'intelligence.

Cela fait, pour compléter nos recherches, pour aller jusqu'au bout de nos forces, des besoins de l'esprit humain et des questions expérimentales, nous nous demanderons quelles ont été, dans leur origine, ces idées que nous possédons aujourd'hui. Ou nous découvrirons la vraie origine de nos idées, et la science expérimentale sera achevée; ou nous ne la découvrirons pas, et alors même rien ne sera ni perdu ni compromis. Nous n'aurons pas atteint toute la vérité possible; mais nous aurons déjà une grande partie de la vérité. Nous saurons ce qui est, si nous ne savons pas ce qui fut, et nous serons toujours à temps d'aborder de nouveau la question délicate de l'origine des idées; au lieu qu'une fois égarés dans cette recherche prématurée, une première erreur vicie toutes les recherches ultérieures, et corrompt d'avance l'observation. Ainsi l'ordre régulier des questions psychologiques peut être fixé de la manière suivante:

1° Rechercher sans aucun préjugé systématique, par l'observation seule, avec simplicité et bonne foi, les phénomènes de l'entendement dans leur état actuel, et tels que nous les présente aujourd'hui la conscience, en les divisant et les classant d'après les lois connues des divisions et des classifications scientifiques;

2° Rechercher l'origine de ces mêmes phénomènes ou idées par tous les moyens qui sont en notre pouvoir, mais avec la ferme résolution de ne point nous laisser arracher par aucune hypothèse ce que nous aura donné l'observation, et les yeux toujours fixés sur la réalité présente et ses caractères incontestables. A cette question de l'origine des idées est jointe celle de leur formation et de leur génération, qui en dépend évidemment et y est comme enveloppée.

Tels sont dans leur ordre méthodique les divers problèmes qu'embrasse la philosophie. La plus légère interversion de cet ordre est pleine de périls et contient les plus graves aberrations. En effet, vous concevez que si vous traitez la question de la légitimité de l'application de nos idées à leurs objets externes avant de connaître quelles sont ces idées, quels sont leurs caractères actuels et leurs caractères primitifs, ce qu'elles sont et d'où elles viennent, vous vous égarez à l'aventure, et sans flambeau, dans le monde inconnu de l'ontologie. Vous concevez encore que si, dans les limites mêmes de la psychologie et de l'idéologie, vous commencez par vouloir emporter de vive force la question de l'origine des idées avant de savoir quelles sont ces idées et de les avoir reconnues par l'observation, vous cherchez la lumière dans des ténèbres qui ne vous la donneront pas.

Maintenant, comment a procédé Locke? et dans quel ordre a-t-il abordé les questions philosophiques? Introduction, § 3. « Voici, dit-il, la méthode que « j'ai résolu de suivre.

I. « Je chercherai premièrement quelle est l'origine « des idées, notions, ou comme il vous plaira de les « appeler, que l'homme aperçoit dans son âme, et dont « il a en lui-même la conscience, et par quels moyens « l'entendement vient à acquérir toutes ces idées.

II. « En second lieu, je tâcherai de montrer quelle « est la connaissance que l'entendement acquiert par « le moyen de ces idées, et quelle est la certitude, « l'évidence et l'étendue de cette connaissance.

III. « Je chercherai en troisième lieu la nature et « les fondements de ce qu'on nomme foi ou opinion,

« par où j'entends cet assentiment que nous donnons « à une proposition en tant que véritable, mais de la « vérité de laquelle nous n'avons pourtant pas une con- « naissance certaine; et de là je prendrai l'occasion « d'examiner les raisons et les degrés de cet assenti- « ment. »

Il est évident que les deux derniers points indiqués ici se rapportent collectivement à une seule et même question, savoir, la question générale de la légitimité ou de l'illégitimité de l'application de nos idées à leurs objets externes; et cette question est ici donnée comme la dernière question de la philosophie. Ce n'est pas moins que l'ajournement de toute recherche logique et ontologique après la psychologie. Là est le caractère fondamental de la méthode de Locke et l'originalité de son *Essai*. Nous nous joignons entièrement à Locke à cet égard, sous cette réserve que l'ajournement de l'ontologie n'en soit pas la destruction.

Reste le premier point qui est tout psychologique, et qui renferme la plus grande partie de l'ouvrage de Locke; il y déclare que sa première recherche sera celle de l'origine des idées; or, là sont deux erreurs radicales en fait de méthode: 1° Locke traite de l'origine des idées avant d'avoir recherché quelles sont ces idées, avant d'en avoir tracé la statistique, d'en avoir dressé l'inventaire; 2° il fait bien plus; il ne met pas seulement la question de l'origine des idées avant celle de l'inventaire des idées avec leurs caractères actuels; mais il néglige entièrement cette dernière question. C'était déjà s'aventurer beaucoup que de mettre une question avant l'autre; car c'était chercher d'abord une hypothèse, sauf à confronter ensuite l'hypothèse trouvée avec la réalité actuelle de la conscience; mais que sera-ce lorsque l'on s'interdit même cette possibilité de retour à la vérité, lorsqu'on omet complétement la question fondamentale de l'inventaire de nos idées et de leurs caractères actuels?

Telle est, messieurs, la première aberration de Locke. Locke reconnaît et proclame la méthode expérimentale; il se propose de l'appliquer aux phénomènes de l'entendement, aux idées; mais n'ayant point assez approfondi cette méthode qui était alors dans l'enfance, il n'a pas discerné toutes les questions auxquelles elle donne lieu; il n'a pas ordonné ces questions entre elles; il a méconnu et omis la question première, la question expérimentale par excellence, savoir, l'observation des caractères actuels de nos idées; il est tombé tout d'abord dans une question qu'il aurait dû ajourner, la question obscure et difficile de l'origine de nos idées. Qu'arrivera-t-il donc? Ou Locke surprendra la véritable origine de nos idées par une sorte de bonne fortune et de divination que je lui souhaite; mais quelque vraie qu'elle puisse être en elle-même, cette origine ne sera démontrée vraie, elle ne sera légitimée dans la science qu'à cette condition que Locke démontre ultérieurement que les caractères de nos idées sont en effet explicables et expliqués tous, et dans toute leur étendue, par l'origine qu'il a supposée; ou bien Locke se trompera : or, s'il se trompe, l'erreur ici ne sera point une erreur particulière concentrée sur un seul point et sans influence sur le reste; ce sera une erreur générale, une erreur immense qui corrompra à sa source même toute la psychologie, et par là toute la métaphysique. Pour être fidèle à son hypothèse, à l'origine qu'il aura assignée à toutes les idées sans les bien connaître, il sacrifiera nécessairement toutes les idées qui ne se laisseront pas ramener à cette origine; et cette origine n'étant pas seulement une hypothèse, mais une erreur, c'est à une erreur qu'il sacrifiera impitoyablement (il n'y a rien de plus impitoyable que l'esprit de conséquence systématique) tout ce qui dans ses recherches ultérieures pourrait ne pas s'accorder avec elle. Le mensonge de l'origine se répandra jusque sur l'état actuel de l'intelligence, et voilera aux yeux mêmes de la conscience les caractères réels de nos idées; et quand viendra tardivement l'observation, si elle vient, elle sera d'avance égarée par l'esprit de système et viciée par une fausse donnée; de là, d'applications en applications, c'est-à-dire d'aberrations en aberrations, l'entendement humain et la nature humaine de plus en plus méconnus, la réalité détruite et la science pervertie.

Voilà l'écueil; il fallait le signaler; reste à savoir si Locke y a échoué. Nous l'ignorons, car nous ignorons encore ce qu'a fait Locke, s'il a eu le bonheur de deviner juste, ou s'il a eu le sort de la plupart des devins et de ceux qui se jettent à l'aventure dans une route qu'ils n'ont pas mesurée. Nous supposons que nous l'ignorons, et nous l'examinerons plus tard; mais c'est ici déjà le lieu de remarquer que c'est en grande partie de Locke que vient au XVIIIe siècle, dans toute son école, l'habitude systématique de placer la question de l'origine et de la génération des idées à la tête de toutes les recherches philosophiques. Toute l'école de Locke, à son exemple, part de cette question; c'est-à-dire que cette école, qui célèbre tant la méthode expérimentale, la corrompt et l'égare à son point de départ. Elle prend tout par la question d'origine. En métaphysique, ce qui la préoccupe est de savoir quelles sont les premières idées qui entrent dans l'esprit de l'homme; en morale, quelles sont, abstraction faite de l'état actuel de la moralité humaine, les premières idées de bien et de mal qui s'élèvent dans l'homme considéré dans l'état sauvage ou dans l'enfance, deux états où l'expérience est très-mal sûre et facilement arbitraire; en politique, quelle est l'origine des sociétés, des gouvernements, des lois. En général, c'est dans le fait qu'elle cherche le droit, et

la philosophie se réduit pour elle à l'histoire, et à l'histoire la plus ténébreuse, celle du premier âge de l'humanité. De là les théories politiques de cette école, opposées dans les résultats, identiques dans leur caractère général. Ceux-ci, s'enfonçant dans des conjectures anté ou antihistoriques, trouvent à l'origine des sociétés l'empire de la force et les conquérants; le premier gouvernement que leur présente l'histoire est despotique; donc l'idée du gouvernement est l'idée même du despotisme; car c'est l'origine qui importe, c'est l'origine qui donne à tout son vrai caractère. Ceux-là, au contraire, dans les obscurités commodes de l'état primitif, aperçoivent un contrat, des stipulations réciproques, et des titres de liberté que plus tard le despotisme a fait disparaître, et que le temps présent doit restituer. Dans l'un et l'autre cas, l'état légitime des sociétés humaines est toujours tiré de leur première forme, de cette forme qu'il est presque impossible de retrouver, et les droits de l'humanité sont à la merci d'une érudition hasardeuse, à la merci d'une hypothèse. Enfin, d'origine en origine, on a été jusqu'à chercher la véritable nature de l'humanité, sa fin, toute sa destinée, dans des hypothèses géologiques : le dernier terme de cette tendance est l'ouvrage célèbre de Maillet, *Telliamed*.

En résumé, le caractère le plus général de la philosophie de Locke est l'indépendance, et ici je me range ouvertement sous son drapeau, avec toutes les réserves nécessaires, sinon vis-à-vis le chef, du moins vis-à-vis son école. Quant à la méthode, celle de Locke est la méthode psychologique ou idéologique, peu importe le mot; et ici encore je me déclare de son école. Mais faute d'avoir assez approfondi la méthode psychologique, et d'avoir discerné les différentes sphères de recherches dans lesquelles elle peut s'exercer, je l'accuse d'avoir commencé par un ordre de recherches qui n'est pas le premier aux yeux d'une raison sévère; je l'accuse d'avoir commencé par un ordre de recherches qui met nécessairement la psychologie dans la voie de l'hypothèse, et lui ôte plus ou moins son caractère expérimental, et c'est ici que je m'en sépare (1).

Reconnaissons où nous en sommes. Voilà Locke sur une route périlleuse; mais a-t-il eu le bonheur, malgré ce mauvais choix, d'arriver à la vérité, c'est-à-dire à la véritable explication de l'origine de nos idées? Quelle est, selon lui, cette origine? Là est le fond de l'*Essai sur l'entendement*, le système auquel Locke a attaché son nom. Ce sera le sujet de nos prochaines leçons.

(1) Sur toutes ces questions de méthode, et l'ordre dans lequel elles doivent être traitées, voyez dans les *Fragments philosophiques*, l'*Essai d'une classification des questions et des écoles philosophiques*, le *Programme du cours de philosophie de* 1817, et *passim*.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Premier livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. Des idées innées. — Deuxième livre. Expérience, source de toutes les idées. Sensation et réflexion. — Locke place le développement de la sensibilité avant celui des opérations de l'âme. — Des opérations de l'âme. Selon Locke, elles ne s'exercent que sur les données sensibles. Base du sensualisme. — Examen de la doctrine de Locke sur l'idée d'espace. — Que l'idée d'espace, dans le système de Locke, doit se réduire et se réduit à celle de corps. — Cette confusion est contredite par les faits et par Locke lui-même. — Distinction des caractères actuels des idées de corps et d'espace : 1° l'un contingent, l'autre nécessaire; 2° l'un limité, l'autre illimité; 3° l'un, représentation sensible, l'autre, conception rationnelle. Cette distinction ruine le système de Locke. — Examen de la question de l'origine de l'idée d'espace. Distinction de l'ordre logique et de l'ordre chronologique de nos idées. — Ordre logique. L'idée d'espace est la condition logique de l'idée de corps, son fondement, sa raison, son origine, prise logiquement. — L'idée de corps est la condition chronologique de l'idée d'espace, son origine, prise chronologiquement. — De la raison et de l'expérience, considérées tour à tour comme condition réciproque de leur développement mutuel. — Mérite du système de Locke. Ses vices : 1° confond la mesure de l'espace avec l'espace; 2° la condition de l'idée d'espace avec cette idée même.

MESSIEURS,

Sans doute ce n'est pas Locke qui a le premier institué la question de l'origine des idées; mais c'est Locke qui, le premier, l'a élevée à la hauteur de la question philosophique par excellence, et c'est depuis Locke qu'elle est restée à ce rang dans son école. Au reste, si cette question n'est pas celle qu'une méthode sévère doive agiter la première, il est certain que, mise à sa place, elle est encore de la plus haute importance : voyons comment Locke l'a résolue.

En entrant dans la recherche de l'origine des idées, Locke rencontre une opinion qui, si elle était fondée, couperait court à la question; je veux parler de la doctrine des idées innées. En effet, si les idées sont innées, c'est-à-dire si, comme le mot semble l'indiquer, les idées sont déjà dans l'esprit au moment même où il commence à entrer en exercice, il ne les acquiert pas, il les possède dès le premier jour telles qu'elles seront au dernier, et, à proprement parler, elles n'ont point de progrès, de génération et d'origine. Cette doctrine

s'opposait donc au dessein de Locke de commencer par la question de l'origine des idées ; elle s'opposait encore à la solution qu'il voulait donner de cette question, et au système qui le préoccupait. Il lui fallait avant tout commencer par écarter cet obstacle, par réfuter la doctrine des idées innées. De là la polémique qui remplit le premier livre de l'*Essai sur l'entendement*. Je vous dois compte de cette polémique.

Selon Locke, il y a des philosophes qui considèrent comme innés certains principes, certaines maximes, certaines propositions, lesquelles ont cours en métaphysique et en morale. Or, à quels titres des propositions peuvent-elles être dites innées? On en peut donner et on en donne deux raisons : 1° que ces propositions sont universellement admises ; 2° qu'elles le sont primitivement, qu'on les connaît dès qu'on fait usage de sa raison.

Or Locke, examinant ces deux raisons, trouve que, fussent-elles bonnes en elles-mêmes, ce qu'il nie, elles manquent complétement à la doctrine des idées innées.

En métaphysique, il prend les deux propositions suivantes : Ce qui est est ; le même est le même ; et il examine si, en effet, tous les hommes admettent ces deux propositions. Laissant là les hommes civilisés qui ont lu les philosophes, et qui pourraient bien admettre ces propositions, il s'adresse aux nations non civilisées, aux peuples sauvages, et il demande si un sauvage sait que ce qui est est, que le même est le même. Il répond, pour le sauvage, que le sauvage n'en sait rien et ne s'en soucie guère. Il interroge l'enfant, et il trouve que l'enfant est dans le même cas que le sauvage. Enfin, supposé que les sauvages et les enfants, comme les peuples civilisés, admissent que ce qui est est, que le même est le même, Locke a en réserve une objection qu'il croit sans réplique, savoir, que l'idiot n'admet pas ces propositions ; et cette seule exception suffirait, selon Locke, pour démontrer qu'elles ne sont point universellement admises, et par conséquent qu'elles ne sont point innées; car enfin l'âme de l'idiot est aussi une âme humaine. Examinant ensuite si ces propositions sont primitives, si elles sont les premières que l'on acquiert aussitôt qu'on commence à faire usage de sa raison, Locke, prenant encore l'enfant pour sujet d'expérience, soutient qu'il y a dans l'enfant une foule d'idées qui précèdent celles-là : l'idée des couleurs, l'idée des corps, l'idée de son existence, et qu'ainsi les propositions dont il s'agit ne sont pas les premières qui président au développement de l'intelligence.

Voilà pour la spéculation. Il en est de même pour la pratique. Locke soumet les propositions ou maximes morales, aux mêmes épreuves qu'il a fait subir aux propositions métaphysiques. Là, plus que jamais, il se fonde sur les mœurs des sauvages, les récits des voyageurs et l'observation des enfants. Sa conclusion est qu'il n'y a pas de maxime morale universellement et primitivement admise, et par conséquent innée.

Tels sont les deux premiers chapitres du premier livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. Le dernier va plus loin encore. Si les propositions et maximes, tant métaphysiques que morales, examinées antérieurement, ne sont ni universellement ni primitivement admises, que faut-il penser des idées qui sont renfermées dans ces propositions, et qui en sont les éléments? Locke en choisit deux sur lesquelles il établit une discussion étendue, savoir, l'idée de Dieu et l'idée de la substance. Il a recours à ses arguments ordinaires pour prouver que l'idée de Dieu et celle de substance ne sont ni universelles ni primitives ; là, comme pour les propositions métaphysiques et pour les principes de morale et de justice, il appelle en témoignage des peuples sauvages qui, selon lui, n'ont pas l'idée de Dieu, il s'adresse aux enfants pour savoir s'ils ont l'idée de substance, et il conclut que ces idées ne sont pas innées, et qu'aucune idée particulière, ni aucune proposition générale, spéculative ou morale, n'est antérieure à l'expérience.

Comme c'est depuis Locke que la question de l'origine des idées est devenue la question fondamentale dans l'école sensualiste, remarquez aussi que c'est depuis Locke que la polémique contre les idées innées est devenue comme l'introduction obligée de cette école. Et non-seulement le sujet, mais la manière de le traiter vient de Locke. C'est depuis lui qu'il est passé en habitude d'en appeler aux sauvages et aux enfants, sur lesquels l'observation est si difficile ; car, pour les uns, il faut s'en rapporter à des voyageurs souvent prévenus, qui ne savent pas les langues des peuples qu'ils visitent ; et pour les enfants, on est réduit à des signes très-équivoques. La polémique de Locke, pour le fond et pour la forme, est devenue la base de toute la polémique ultérieure de son école contre les idées innées.

Maintenant, quelle est la valeur réelle de cette polémique? Permettez-moi, messieurs, d'ajourner cette question ; car, si la discussion était trop générale, elle n'apprendrait rien, et, un peu approfondie, elle anticiperait sur des discussions particulières qu'amènera successivement l'examen de l'*Essai sur l'entendement*. Ainsi, tout en faisant mes réserves sur les conclusions de ce premier livre, j'entre de suite dans le second, qui contient la théorie spéciale de Locke sur la question de l'origine des idées.

« Supposons donc, dit Locke (liv. II, chap. IV, « § 2), qu'au commencement l'âme est ce qu'on « appelle une table rase, *tabula rasa*, vide de tous « caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit;

« comment vient-elle à recevoir des idées? Par quel « moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantité « que l'imagination de l'homme, toujours agissante « et sans bornes, lui présente avec une variété presque « infinie? D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui sont « comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes « ses connaissances? A cela je réponds en un mot, de « l'expérience. C'est là le fondement de toutes nos « connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur pre- « mière origine. »

L'expérience, messieurs, voilà le drapeau de Locke; il est devenu celui de l'école entière. Sans l'adopter ni le rejeter, reconnaissons bien ce qu'il couvre; voyons ce qu'entend Locke par expérience. Je le laisse parler lui-même :

Liv. II, chap. Ier, § 3. « Les observations que nous « faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur « les opérations intérieures de notre âme que nous « apercevons, et sur lesquelles nous réfléchissons « nous-mêmes, fournissent à notre esprit les maté- « riaux de toutes ses pensées. Ce sont là les deux « sources d'où découlent toutes les idées que nous « avons ou que nous pouvons avoir naturellement. »

Objets de la sensation, première source de nos idées. — « Et premièrement, nos sens étant frappés par cer- « tains objets extérieurs font entrer dans notre âme « plusieurs perceptions distinctes des choses, selon « les diverses manières dont ces objets agissent sur « nos sens. C'est ainsi que nous acquérons les idées « que nous avons du *blanc*, du *jaune*, du *chaud*, du « *froid*, du *dur*, du *mou*, du *doux*, de *l'amer*, et de « tout ce que nous appelons *qualités sensibles*. Nos « sens, dis-je font entrer toutes ces idées dans notre « âme, par où j'entends qu'ils font passer des objets « extérieurs dans l'âme ce qui y produit ces sortes de « *perceptions*. Et comme cette grande source de la « plupart des idées que nous avons dépend entière- « ment de nos sens, et se communique à l'entende- « ment par leur moyen, je l'appelle *sensation*. »

§ 4. *Les opérations de notre esprit, autre source de nos idées.* — « L'autre source d'où l'entendement « vient à recevoir des idées, c'est la perception des « opérations de notre âme appliquée aux idées qu'elle « a reçues par les sens; opérations qui, devenant « l'objet des réflexions de l'âme, produisent dans « l'entendement une autre espèce d'idées que les « objets extérieurs n'auraient pu lui fournir : telles « sont les idées de ce qu'on appelle *percevoir, penser*, « *douter*, *croire*, *raisonner*, *connaître*, *vouloir*, et « toutes les différentes actions de notre âme, de « l'existence desquelles étant pleinement convaincus, « parce que nous les trouvons en nous-mêmes, nous « recevons par leur moyen les idées aussi distinctes « que celles que les corps produisent en nous lors- « qu'ils viennent à frapper nos sens. C'est là une « source d'idées que chaque homme a toujours en lui- « même; et quoique cette faculté ne soit pas un sens, « parce qu'elle n'a rien à faire avec les objets exté- « rieurs, elle en approche beaucoup, et le nom de « *sens intérieur* ne lui conviendrait pas mal. Mais « comme j'appelle l'autre source de nos idées *sen-* « *sation*, je nommerai celle-ci *réflexion*, parce que « l'âme ne reçoit par son moyen que les idées qu'elle « acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations. « C'est pourquoi je vous prie de remarquer que, dans « la suite de ce discours, j'entends par *réflexion* la « connaissance que l'âme prend de ses différentes « opérations par où l'entendement vient à s'en former « des idées. Ce sont là, à mon avis, les seuls principes « d'où toutes nos idées tirent leur origine, savoir, les « choses extérieures et matérielles qui sont les objets « de la *sensation*, et les opérations de notre esprit qui « sont les objets de la *réflexion*. J'emploie ici le mot « d'*opération* dans un sens étendu, non-seulement « pour signifier les actions de l'âme concernant ses « idées, mais encore certaines passions qui sont pro- « duites quelquefois par ces idées, comme le plaisir « ou la douleur que cause quelque pensée que ce « soit. »

§ 5. *Toutes nos idées viennent de l'une de ces deux sources.* — « L'entendement ne me paraît avoir abso- « lument aucune idée qui ne lui vienne de l'une de ces « deux sources. *Les objets extérieurs fournissent à* « *l'esprit les idées des qualités sensibles*, c'est-à-dire « toutes ces différentes perceptions que ces qualités « produisent en nous, et l'*esprit fournit à l'entende-* « *ment les idées de ses propres opérations*. Si nous « faisons une exacte revue de toutes ces idées et de « leurs différents modes, combinaisons et relations, « nous trouverons que c'est à quoi se réduisent toutes « nos idées, et que nous n'avons rien dans l'esprit qui « n'y vienne par l'une de ces deux voies. »

Ainsi deux sources d'idées, savoir, la sensation et la réflexion. De ces deux sources découlent toutes les idées qui peuvent entrer dans l'entendement. Telle est, messieurs, la théorie de l'origine des idées, selon Locke.

D'abord, remarquez que Locke confond ici évidemment la réflexion avec la conscience. La réflexion, à parler rigoureusement, est une faculté analogue sans doute à la conscience (1), mais distincte d'elle, et qui appartient plus particulièrement au philosophe; tandis que la conscience appartient à tout homme comme être intellectuel. De plus, il réduit arbitrairement la portée de la réflexion ou de la conscience, en la limitant aux opérations de l'âme. Il est manifeste que la conscience

(1) Voyez la leçon précédente, p. 247.

ou la réflexion a pour objets tous les phénomènes qui se passent en nous, sensations ou opérations. La conscience ou la réflexion est un témoin et non pas un acteur dans la vie intellectuelle. Les vraies puissances, les sources spéciales d'idées, sont les sensations d'une part, et de l'autre les opérations de l'âme, sous cette condition générale que nous ayons conscience des unes comme des autres, et que nous puissions nous replier et réfléchir sur elles et sur leurs produits. Voilà les deux sources d'idées auxquelles, à la rigueur, se réduit la théorie de Locke.

Maintenant, laquelle de ces deux sources se développe la première? Est-ce la sensibilité; sont-ce les opérations de notre âme qui entrent d'abord en exercice? Locke n'hésite point à prononcer que nos premières idées nous sont fournies par la sensibilité, et que celles que l'on doit à la réflexion viennent plus tard. Il le déclare, liv. II, chap. I, § 8; il le déclare plus expressément encore, *ibid.*, § 20. « Je ne vois « aucune raison de croire que l'âme pense avant que « les sens lui aient fourni des idées pour être l'objet « de ses pensées. » Et encore, § 23 : « L'on demande « quand c'est que l'homme commence à avoir des « idées; je crois que la véritable réponse qu'on puisse « faire, c'est de dire dès qu'il a quelque sensation... » Ainsi Locke admet deux sources distinctes d'idées ; il ne confond point les opérations de l'âme avec les sensations, mais il place le développement des unes avant celui des autres, et les acquisitions des sens avant celles de la pensée. On pourrait l'arrêter ici ; on pourrait lui demander si cet ordre est bien réel; s'il est possible de concevoir, non pas une sensation peut-être, mais une idée de sensation, sans l'intervention et le concours de quelques-unes des opérations de l'âme, de ces mêmes opérations qu'il ajourne arbitrairement. Mais, sans entrer dans cette objection, qu'il nous suffise de constater que Locke ne laisse arriver les opérations de l'âme qu'après les sensations. Reste à savoir ce que font ces opérations, et quelles sont leurs fonctions propres ; sur quoi et dans quel cercle elles agissent, quelle est leur portée, et si, en supposant qu'elles n'entrent en exercice qu'après la sensibilité, elles sont ou ne sont pas condamnées à travailler uniquement sur les données primitives que leur fournissent les sens. Pour cela, il faut examiner avec soin la nature et l'objet des opérations de l'âme, selon Locke.

Locke est le premier qui ait donné une analyse, ou plutôt un essai d'analyse de la sensibilité et des différents sens dont elle se compose, des idées que nous devons à chacun d'eux et à l'action simultanée de plusieurs (liv. II, chap. II, § 2; chap. III, IV et V); de même il a le premier donné l'exemple de ce qui plus tard, entre les mains de ses successeurs, est devenu une théorie des facultés de l'âme. Celle de Locke, curieuse, précieuse même pour le temps, est en elle-même extrêmement faible, vague et confuse. Cependant, fidèle à l'esprit général de sa philosophie, Locke tente déjà de présenter les facultés dans l'ordre de leur développement probable.

La première dont il traite est la *perception* (liv. II, chap. IX, § 2). « Chacun peut mieux connaître ce que « c'est que *perception* en réfléchissant sur ce qu'il « fait lui-même, lorsqu'il voit, qu'il entend, qu'il sent « ou qu'il pense, que par tout ce que je lui pourrais « dire sur ce sujet. Quiconque réfléchit sur ce qui se « passe dans son esprit ne peut éviter d'en être « instruit, et s'il n'y fait aucune réflexion, tous les « discours du monde ne sauraient lui en donner au- « cune idée. » § 3. « Ce qu'il y a de certain, c'est que « quelques altérations, quelques impressions qui se « fassent dans notre corps ou sur des parties exté- « rieures, il n'y a point de perception si l'esprit n'est « pas actuellement frappé de ces altérations, si ces « impressions ne parviennent point jusque dans l'inté- « rieur de notre âme. » § 4. « Partout où il y a sen- « timent ou perception, il y a quelque idée actuel- « lement produite, et présente à l'entendement. » Et § 15. « La perception est le premier degré vers la « connaissance. » La perception de Locke est incontestablement la conscience, la faculté d'apercevoir ce qui se passe actuellement en nous.

Après la perception vient la *rétention* (chap. x, § 1), ou la puissance de retenir les perceptions actuelles, les idées, de les *contempler* lorsqu'elles sont présentes ou de les *rappeler* lorsqu'elles sont évanouies. Dans ce dernier cas la rétention est la *mémoire*, dont les aides sont l'*attention* et la *répétition*.

Vient ensuite la faculté de *distinguer les idées* (chap. XI), et celle de les *comparer*, d'où naissent toutes les idées de relation, sans oublier la faculté de *composition*, d'où naissent les idées complexes qui viennent de la combinaison de plusieurs idées simples. Plus tard, enfin, se développe la faculté d'*abstraire* et de *généraliser*. Locke ne compte pas d'autres facultés. Ainsi, en dernière analyse, la perception, la rétention ou la contemplation et la mémoire, le discernement et la comparaison, la composition, l'abstraction, telles sont les facultés de l'entendement humain, car la volonté avec le plaisir et la douleur et les passions, que Locke donne pour des opérations de l'âme, forment un autre ordre de phénomènes.

Or quel est le caractère et quel est l'emploi de ces opérations? Sur quoi, par exemple, s'exerce la perception, à quoi s'applique-t-elle? A la sensation. Et que fait-elle? Elle ne fait pas autre chose que percevoir la sensation, qu'en avoir conscience. Ajoutez que, selon Locke, la perception est passive (ch. IX, § 1), forcée, inévitable; elle n'est guère qu'un effet de la

sensation. La première faculté de l'âme n'ajoute donc rien à la sensation ; seulement elle en prend connaissance. Dans la rétention, la contemplation fait durer cette perception ; évanouie, la mémoire la rappelle. Le discernement sépare, la composition réunit ces perceptions ; l'abstraction en saisit les caractères les plus généraux ; mais enfin les matériaux sont toujours ici, en dernière analyse, les idées de sensation dues à la perception. Nos facultés s'y ajoutent et en tirent tout ce qui peut y être contenu, mais elles ne les dépassent point, elles n'ajoutent aux connaissances qu'elles en tirent que celle de leur existence et de leur action.

Ainsi, d'une part, la sensation précède; de l'autre, l'entendement n'est pour Locke qu'un instrument dont toute la puissance se consume sur la sensation. Locke sans doute n'a pas confondu la sensation et les facultés de l'âme ; il les distingue très-expressément ; mais il fait jouer à nos facultés un rôle secondaire et insignifiant, et il concentre leur action sur les données sensibles ; de là à les confondre avec la sensibilité elle-même il n'y avait qu'un pas, et là est le germe faible encore de la future théorie de la sensation transformée, de la sensation comme le principe unique de toutes les opérations de l'âme. C'est Locke qui, sans le savoir et sans le vouloir, a frayé la route à cette doctrine exclusive, en n'ajoutant à la sensation que des facultés dont tout l'emploi est de s'exercer sur elle, sans aucune vertu propre et originale. L'école sensualiste ne sera constituée que quand elle sera arrivée à ce point. En attendant que l'avenir pousse jusque-là le système de Locke, prenons ce système pour ce qu'il est ou plutôt pour ce qu'il se donne, savoir : la prétention d'expliquer toutes les idées qui sont et peuvent être dans l'entendement humain par la sensation et par la réflexion, c'est-à-dire le sentiment de nos propres opérations.

« Si nous prenons la peine, dit Locke (chap. XII) « de suivre pied à pied les progrès de notre esprit, « et que nous nous appliquions à observer comment il « répète, ajoute et unit ensemble les idées simples « qu'il reçoit par le moyen de la sensation et de la « réflexion, cet examen pourra conduire plus loin « que nous ne pourrions peut-être nous le figurer d'a- « bord ; et si nous observons soigneusement les ori- « gines de nos idées, nous trouverons, à mon avis, « que les idées même les plus abstruses, quelque éloi- « gnées qu'elles paraissent des sens ou d'aucune opé- « ration de notre propre entendement, ne sont pour- « tant que des notions que l'entendement se forme en « répétant et combinant les idées qu'il avait reçues « des objets des sens ou de ses propres opérations « concernant les idées qui lui ont été fournies par les « sens ; de sorte que les idées les plus étendues et les « plus abstraites nous viennent par la sensation ou par « la réflexion ; car l'esprit ne connaît rien et ne sau- « rait rien connaître que par l'usage ordinaire de ses « facultés qu'il exerce sur les idées qui lui viennent « par les objets extérieurs, ou par les opérations qu'il « observe en lui-même au sujet de celles qu'il a reçues « par les sens. C'est ce que je tâcherai de faire voir « à l'égard des idées que nous avons de l'espace, du « temps, de l'infini, et de quelques autres qui parais- « sent les plus éloignées de ces deux sources. »

A la bonne heure. Ceci a un peu l'air d'un défi ; acceptons-le et voyons comment Locke tirera, par exemple, l'idée d'espace de la sensation et de la réflexion.

Je suis un peu embarrassé, messieurs, pour vous exposer l'opinion de Locke sur l'espace, et j'ai besoin de vous rappeler ici une observation que j'ai déjà faite. Locke est un chef d'école ; n'attendez donc pas que Locke ait tiré de ses principes toutes les conséquences que ces principes recèlent ; n'attendez pas même que l'inventeur d'un principe l'établisse avec netteté et précision. Cette remarque qui s'applique à tout l'*Essai sur l'entendement humain*, est vraie surtout des chapitres où Locke traite de l'idée d'espace. Il y règne, sous une clarté quelquefois réelle et plus souvent extérieure et superficielle, une extrême confusion et des contradictions telles que le *oui* et le *non* ne se rencontrent pas seulement de chapitre à chapitre, mais de paragraphe à paragraphe dans le même chapitre. Sans doute c'est le devoir de l'historien de relever ces contradictions, afin de caractériser et l'époque et l'homme ; mais l'histoire n'est pas seulement une monographie ; elle ne s'intéresse pas seulement à un individu, quelque grand qu'il soit, elle cherche particulièrement l'ordre et le progrès des événements, c'est-à-dire, ici, des systèmes ; c'est le germe de l'avenir qu'elle cherche dans le passé. Je m'attacherai donc, après vous avoir signalé une fois pour toutes les innombrables inconséquences de Locke, à dégager du milieu de ces inconséquences stériles ce qui a été fécond, ce qui a porté ses fruits, ce qui constitue un système, et le système véritable de Locke. Ce système consiste, vous le savez, à tirer toutes les idées de deux sources, savoir, la sensation et la réflexion. Soit donc donnée l'idée d'espace, il faut qu'elle rentre dans l'une ou dans l'autre de ces deux origines. Incontestablement l'idée d'espace n'est pas acquise par la réflexion, par la conscience des opérations de l'entendement. Reste donc qu'elle vienne de la sensation. Elle en vient selon Locke ; voilà le principe systématique. Nous allons laisser Locke partir de ce principe, et en tirer systématiquement l'idée d'espace. Mais Locke ne veut pas réformer l'entendement humain; il ne veut que l'expliquer ; il veut montrer l'origine de ce qui est, non de ce qui pourrait ou devrait être. Donc l'épreuve, pour lui comme pour tout autre philosophe, est celle-ci : le principe de son

système donné, en tirer ce qui est aujourd'hui, l'idée d'espace, telle qu'elle est dans l'esprit de tous les hommes. Ainsi nous le laisserons procéder selon son système, puis nous prendrons des mains mêmes de ce système l'idée d'espace telle qu'il la donne, et nous la confronterons avec l'idée d'espace telle que nous l'avons, telle que l'ont tous les hommes, indépendamment d'un système quelconque.

Selon Locke, l'idée d'espace vient de la sensation. Maintenant, par quel sens vient l'idée d'espace? Ce n'est point par l'odorat, ce n'est point par le goût, ce n'est point par l'ouie; reste que ce soit par la vue et le toucher. C'est aussi ce que dit Locke, livre II, chap. XIII, § 2. « Nous acquérons l'idée d'espace par « la vue et l'attouchement, ce qui est, ce me semble, « d'une telle évidence que... » Si l'idée d'espace est une acquisition de la vue et du toucher, pour savoir ce qu'elle doit être à cette condition, recourons aux chapitres antérieurs, où Locke traite des idées qui nous arrivent par la vue et surtout par le toucher. Voyons ce que peut donner le toucher, selon Locke et selon tout le monde.

Le toucher, aidé ou non aidé de la vue, nous suggère l'idée de quelque chose qui résiste; et résister, c'est être solide. « L'idée de la solidité, dit Locke « (chap. IV, § 1), nous vient par l'attouchement, et « elle est causée par la résistance que nous trouvons... » Et quelles sont les qualités du solide, de ce quelque chose qui résiste? C'est le plus ou moins de solidité et de résistance. Plus de solidité, c'est la dureté; moins, la mollesse; de là aussi peut-être la figure avec ses dimensions; chargez ainsi de différentes qualités le solide, ce quelque chose qui résiste, et vous avez tout ce que peut donner le tact aidé ou non aidé de la vue. Ce quelque chose qui résiste, qui est solide, qui l'est plus ou moins, qui a telle ou telle figure, les trois dimensions, d'un seul mot, c'est le corps.

Le tact, avec la vue, suffit-il à donner ce qui résiste, le solide avec ses qualités, le corps? Je ne veux pas trop l'examiner. L'analyse me forcerait peut-être d'admettre ici l'intervention nécessaire de tout autre chose encore que le sens du toucher. J'aime mieux supposer qu'en effet le toucher, la sensation donne l'idée de corps, telle que je viens de la déterminer. Que la sensation aille jusque-là, je veux l'accorder; qu'elle aille plus loin, je le nie, et Locke ne le prétend pas. Locke, dans le chapitre exact, ingénieux, inattaquable, où presque sans esprit de système il recherche ce qui dérive de la vue et de l'attouchement, n'en tire rien de plus que le solide, c'est-à-dire le corps. Si donc plus tard et systématiquement il prétend, comme nous l'avons vu, que l'idée de l'espace nous est donnée par la sensation, à savoir par la vue et par l'attouchement, il suit qu'il réduit l'idée d'espace à l'idée de corps, et que, pour lui, l'espace ne peut être rien autre chose que le corps lui-même, le corps agrandi, multiplié d'une manière indéfinie, le monde, l'univers, et non-seulement l'univers réel, mais l'univers possible. Et en effet, § 10 du chap. XIII : « Il est « certain, dit Locke, que nous avons l'idée du lieu par « les mêmes moyens que nous acquérons celle de l'es- « pace dont le lieu n'est qu'une considération particu- « lière, bornée à certaines parties, je veux dire par la « vue et l'attouchement... » Même chapitre, même paragraphe : « Que si l'on dit que l'univers est quelque « part, cela n'emporte dans le fond autre chose si ce « n'est que l'univers existe... » Cela est clair, c'est-à-dire, que l'espace de l'univers équivaut ni plus ni moins à l'univers lui-même, et comme l'idée de l'univers n'est après tout que l'idée du corps, c'est à celle-là que se réduit l'idée de l'espace. Telle est la génération nécessaire de l'idée d'espace dans le système de Locke.

Qu'il y ait au milieu de ces différents chapitres des paragraphes contradictoires les uns avec les autres, et que la contradiction soit souvent poussée jusqu'à l'évidence la plus grossière, cela est vrai, mais il ne l'est pas moins que le système de Locke étant donné, c'est-à-dire ici la sensation comme principe unique de l'idée d'espace, le résultat qui suit nécessairement est l'idée d'espace telle que Locke vient de la faire. Encore une fois, voici le principe : l'idée d'espace est donnée par la vue et l'attouchement; et voici le résultat : demander si l'univers existe quelque part, c'est demander seulement si l'univers existe. Sur la route, il est vrai, Locke ne marche pas d'un pas très-ferme, il fait plus d'un faux pas; cependant il arrive au résultat que je vous ai signalé, et que lui imposait son système. Or ce résultat, est-ce la réalité? L'idée d'espace issue de la sensation, fille systématique du toucher et de la vue, est-elle l'idée d'espace, telle qu'elle est dans votre esprit et dans celui de tous les hommes? Voyons, si en effet aujourd'hui, tels que nous sommes, nous confondons l'idée de corps et l'idée d'espace, si là pour nous il n'y a qu'une seule et même idée.

Mais en faisant sur nous-mêmes une pareille expérience, gardons-nous de deux choses qui corrompent toute expérience. Gardons-nous d'avoir en vue telle ou telle conclusion systématique; et gardons-nous de songer à une origine quelconque, car la préoccupation de telle ou telle origine pourrait, à notre insu même, nous engager dans une mauvaise voie, nous faire attribuer aux idées, telles qu'elles sont aujourd'hui dans notre conscience, tel ou tel caractère, plus en rapport avec l'origine que nous préférons intérieurement. Nous rechercherons plus tard les conclusions systématiques qu'on peut tirer de l'expérience que nous voulons instituer; plus tard nous remonterons jusqu'à l'origine de l'idée qu'il s'agit et qu'il suffit d'abord de con-

stater sans aucun préjugé, sans aucune vue étrangère.

L'idée d'espace se réduit-elle dans l'entendement à l'idée de corps? Telle est la question; c'est une question de fait. Prenons tel corps que vous voudrez; prenons ce livre qui est sous nos yeux, sous notre main; il résiste, il est solide, il est plus ou moins dur, il a telle figure, etc. Ne pensez-vous rien de plus à son égard? Ne croyez-vous point, par exemple, que ce corps est quelque part, dans un certain lieu? Ne vous étonnez pas, messieurs, de la naïveté de mes questions, il ne faut pas craindre de ramener les philosophes aux questions les plus simples, car précisément parce qu'elles sont les plus simples, ils les négligent souvent, et systématisent avant d'avoir interrogé les faits les plus évidents, qui, omis ou faussés, les précipitent dans des systèmes absurdes.

Ce corps est-il quelque part? Est-il dans un lieu? Oui, sans doute, répondront tous les hommes. Eh bien, prenons un corps plus considérable, prenons le monde. Le monde aussi est-il quelque part, est-il dans un lieu? Personne n'en doute. Prenons des milliers de mondes, des milliards de mondes, et ne pourrons-nous pas, sur ces milliards de mondes, faire la même question que je viens de faire sur ce livre? Sont-ils quelque part? Sont-ils dans un lieu, c'est-à-dire, messieurs, sont-ils dans un espace? On peut faire la question pour un monde et des milliards de mondes comme pour ce livre, et à toutes ces questions vous répondez également : Ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont quelque part, sont dans un lieu, sont dans l'espace. Il n'y a pas une créature humaine, sinon un philosophe préoccupé d'un système, qui puisse mettre en doute ce que je viens de vous dire. Prenez le sauvage auquel Locke en appelle si souvent, prenez l'enfant, prenez l'idiot, à moins qu'il ne le soit complétement, et si quelqu'une de ces créatures humaines a l'idée d'un corps quelconque, livre, ou monde, ou milliard de mondes, elle croit naturellement, sans s'en rendre compte, que ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont quelque part, dans un lieu, dans un espace. Qu'est-ce à dire? C'est reconnaître d'une manière plus ou moins implicite qu'autre chose est l'idée d'un livre, d'un monde, de milliards de mondes, solides, résistants, situés dans un espace, et autre chose l'idée de l'espace dans lequel ce livre, ce monde, ou ces milliards de mondes sont situés et renfermés. Donc autre chose est l'idée de l'espace, et autre chose est l'idée de corps.

Cela est si évident, que Locke lui-même, quand il n'est pas sous le joug de son système, distingue parfaitement l'idée du corps, du solide, et celle de l'espace et en établit très-bien la différence. Ainsi, par exemple, livre II, chapitre XIII, § 11 :

« J'en appelle à ce que chacun juge en soi-même « pour savoir si l'idée de l'espace n'est pas aussi distincte de celle de la solidité que l'idée de la couleur « qu'on nomme écarlate. Il est vrai que la *solidité* ne « peut subsister sans l'étendue (prise ici pour l'espace); « ni l'écarlate ne saurait exister non plus sans l'étendue, ce qui n'empêche pas que ce ne soient des idées « distinctes. Il y a plusieurs idées qui, pour exister, ou « pour pouvoir être conçues, ont absolument besoin « d'autres idées dont elles sont pourtant très-différentes. Le mouvement ne peut être ni être conçu sans « l'espace, et cependant le mouvement n'est point « l'espace ni l'espace le mouvement, et ce sont deux « idées fort distinctes. Il en est de même, à ce que je « crois, de l'espace et de la solidité. La solidité est une « idée si inséparable du corps, que c'est parce que le « corps est solide qu'il remplit l'espace, qu'il touche « un autre corps, qu'il le pousse et par là lui communique du mouvement.... »

Suivent plusieurs considérations qui développent tout au long la différence qui sépare les corps et l'espace, considérations qui remplissent plus de dix paragraphes auxquels je renvoie, pour ne pas trop multiplier les citations. Je ne puis cependant me refuser de vous lire ici un passage décisif et curieux, chapitre XIV, § 5.

« Il y a bien des gens au nombre desquels je me « range qui croient avoir des idées claires et distinctes « du pur espace et de la solidité, et qui s'imaginent « pouvoir penser à l'espace sans y concevoir quoi que « ce soit qui résiste ou qui soit capable d'être poussé par « aucun corps. C'est là, dis-je, l'idée de l'espace pur, « qu'ils croient avoir aussi nettement dans l'esprit que « l'idée qu'on peut se former de l'étendue du corps; « car l'idée de la distance qui est entre les parties « opposées d'une surface concave est tout aussi claire, « selon eux, sans l'idée d'aucune partie solide qui soit « entre deux, qu'avec cette idée. D'un autre côté, ils « se persuadent qu'outre l'idée de l'espace pur, ils « en ont une autre tout à fait différente de quelque « chose qui remplit cet espace, et qui peut en être « chassé par l'impulsion de quelque autre corps, ou « résister à ce mouvement. Que s'il se trouve d'autres « gens qui n'aient pas ces deux idées distinctes, mais « qui les confondent et des deux n'en fassent qu'une, « je ne vois pas que des personnes qui ont la même idée « sous différents noms, ou qui donnent le même nom « à des idées différentes, puissent s'entretenir ensemble; pas plus qu'un homme qui n'est ni aveugle « ni sourd, et qui a des idées distinctes de la couleur « nommée écarlate et du son de la trompette, ne pourrait discourir de l'écarlate avec l'aveugle, dont je « parle ailleurs, qui s'était figuré que l'idée de l'écarlate ressemblait au son d'une trompette. »

Ainsi, messieurs, selon Locke lui-même, l'idée d'espace et l'idée de corps sont totalement distinctes. Pour établir et bien mettre en lumière cette distinction, reconnaissons la diversité des caractères que présentent ces deux idées.

Vous avez l'idée d'un corps; vous croyez qu'il est; mais serait-il possible, et pourriez-vous supposer qu'il ne fût pas? Je vous le demande, ne pouvez-vous pas supposer que ce livre soit détruit? Sans doute. Et ne pouvez-vous supposer aussi que le monde entier soit détruit, et qu'il n'y ait pas de corps? Vous le pouvez. Pour vous, constitués tels que vous l'êtes, la supposition de la non-existence des corps n'implique pas contradiction. Et comment appelle-t-on l'idée d'une chose que nous concevons comme pouvant ne pas être? On l'appelle une idée contingente et relative. Mais si vous pouvez supposer ce livre détruit, le monde détruit, toute matière détruite, pouvez-vous supposer l'espace détruit? Pouvez-vous supposer qu'alors même qu'il n'y aurait plus de corps, il ne resterait pas un espace pour les corps qui arriveraient à l'existence? Vous ne le pouvez pas; et s'il est au pouvoir de la pensée de l'homme de supposer la non-existence des corps, il n'est pas en son pouvoir de supposer la non-existence de l'espace; l'idée de l'espace est donc une idée nécessaire et absolue. Voilà déjà deux caractères parfaitement distincts qui séparent les deux idées de corps et d'espace.

De plus, tout corps est évidemment limité; vous saisissez ses limites de toutes parts. Agrandissez, étendez, multipliez ce corps par des milliers de corps analogues; vous aurez reculé les limites de ce corps, vous ne les aurez pas détruites, vous les concevrez encore. Mais pour l'espace, il n'en va pas ainsi. L'idée de l'espace vous est donnée, comme celle d'un continu dans lequel vous pouvez bien opérer des divisions utiles et commodes, mais artificielles, sous lesquelles subsiste l'idée d'un espace sans aucune limite. Car par delà telle portion déterminée d'espace, il y a de l'espace encore; et par delà cet espace, il y a toujours et toujours l'espace. Ainsi, tandis que le corps a nécessairement dans toutes ses dimensions quelque autre chose qui le borne, à savoir l'espace qui le renferme, l'espace au contraire n'a pas de limites.

L'idée de corps n'est pas complète sans celle de forme et de figure; ce qui implique que vous pouvez toujours vous le représenter sous une forme déterminée; c'est toujours une image. Loin de là, l'espace est une conception, et non une image; et aussitôt que vous concevez l'espace imaginativement, aussitôt que vous vous le représentez sous une forme déterminée quelconque, ce n'est plus l'espace que vous concevez, mais quelque chose, mais un corps dans l'espace. L'idée d'espace est une conception de la raison, distincte de toute représentation sensible.

Je pourrais prolonger cette opposition des caractères de l'idée de corps et de l'idée d'espace. Il me suffit d'avoir constaté ces trois caractères fondamentaux : 1° l'idée de corps est une idée contingente et relative, tandis que l'idée d'espace est une idée nécessaire et absolue; 2° l'idée de corps implique l'idée de limite, et l'idée d'espace implique l'absence de toute limite; 3° enfin l'idée de corps est une représentation sensible, et l'idée d'espace est une conception pure et toute rationnelle.

Si ces caractères sont incontestablement ceux de l'idée de l'espace et de l'idée de corps, il suit que ces deux idées sont profondément distinctes, et que toute philosophie qui prétendra s'appuyer sur l'observation des phénomènes de l'entendement, ne devra jamais les confondre. Cependant le résultat systématique de Locke est précisément la confusion de l'idée d'espace avec l'idée de corps; et ce résultat dérive nécessairement du principe même de Locke. En effet, condamnée à venir de la sensation, et ne pouvant venir ni de l'odorat, ni de l'ouïe, ni du goût, il fallait bien que l'idée d'espace vînt de la vue et du toucher; et venant de la vue et du toucher, elle ne pouvait être autre chose que l'idée de corps plus ou moins généralisée. Or il a été démontré que l'idée d'espace n'est pas celle de corps; elle ne vient donc pas de la vue et du tact; elle ne vient donc pas de la sensation; et comme elle ne vient pas davantage de la réflexion, du sentiment de nos opérations, et qu'elle est pourtant, il s'ensuit que toutes les idées ne dérivent pas seulement de la sensation et de la réflexion, et que le système de Locke, sur l'origine des idées, est incomplet et vicieux, du moins en ce qui regarde l'idée d'espace.

Mais quoi, messieurs, ce système, appelé à de si grandes destinées, ne contient-il donc autre chose qu'une contradiction manifeste et choquante avec les faits admis par tous les hommes? Pour mieux pénétrer dans le système de Locke, et saisir ce qu'il peut avoir de bon, comme nous venons de reconnaître ce qu'il a de vicieux, il faut descendre nous-mêmes sur le terrain de Locke, et jusqu'à la question qui est pour lui la question philosophique par excellence. Après avoir déterminé les caractères que l'idée d'espace et l'idée de corps ont aujourd'hui dans l'intelligence de tous les hommes, et montré que ces caractères déposent d'une profonde différence entre ces deux idées, il faut rechercher quelle est leur origine, quelle est l'origine de l'idée d'espace relativement à l'idée de corps. Tout a été simple et clair jusqu'ici, j'espère; car nous ne sommes pas sortis de l'intelligence humaine telle

qu'elle est aujourd'hui. Poursuivons, et tâchons de ne pas laisser s'éteindre les lumières que nous devons à une observation impartiale dans les ténèbres d'aucune hypothèse.

Il y a deux sortes d'origine ; il y a dans les connaissances humaines deux ordres de rapports qu'il importe de bien distinguer.

Deux idées étant données, on peut chercher si l'une ne suppose pas l'autre; si l'une étant admise, ne pas admettre l'autre n'est pas encourir le reproche de paralogisme. C'est là l'ordre logique des idées entre elles.

Si l'on envisage sous ce point de vue la question de l'origine des idées, voici ce qui en résulte pour le point particulier qui nous occupe.

Étant données l'idée de corps et l'idée d'espace, laquelle suppose l'autre? Laquelle est la condition logique de l'admission de l'autre? Évidemment c'est l'idée d'espace qui est la condition logique de l'admission de l'idée de corps. En effet, prenez tel corps que vous voudrez, vous ne pouvez en admettre l'idée qu'à la condition que vous admettiez en même temps l'idée d'espace, sans quoi vous admettriez un corps qui ne serait nulle part, qui n'aurait point de lieu, et un tel corps est inconcevable. Prenez un agrégat de corps, ou prenez un seul corps, puisque tout corps est aussi un agrégat de parties, ces parties sont plus ou moins distantes entre elles, et en même temps elles coexistent l'une à l'autre ; ce sont là les conditions de tout corps, même le moindre. Mais ne voyez-vous pas quelle est la condition de l'idée de la coexistence et de la distance? Évidemment l'idée d'espace. Car comment pourrait-il y avoir de la distance entre des corps ou entre des parties d'un corps sans espace, et quelle coexistence est possible sans un continu quelconque? Il en est de même de la contiguïté. Détruisez par la pensée la continuité de l'espace, nulle distance n'est appréciable, nulle coexistence, nulle contiguïté n'est possible. De plus, le continu, c'est l'étendue. Il ne faut pas croire, et Locke l'a très-bien établi (Liv. II, chap. XIII, § 11), que l'idée d'étendue soit adéquate à l'idée de corps. L'attribut fondamental du corps, c'est la résistance ; de là la solidité ; mais la solidité n'implique pas en soi que cette solidité soit étendue (1). L'étendue n'est qu'à la condition d'un continu, c'est-à-dire de l'espace. L'étendue du corps suppose donc déjà l'espace ; l'espace n'est pas le corps ou la résistance, mais ce qui résiste ne résiste que sur un point quelconque réel ; or tout point réel quelconque est étendu, est dans l'espace ; donc, ôtez l'idée d'espace et d'étendue, et nul corps réel n'est supposable. Donc, comme conclusion dernière, dans l'ordre logique des connaissances humaines, ce n'est pas l'idée de corps qui est la condition logique de l'admission de l'idée d'espace ; c'est, au contraire, l'idée d'espace, l'idée d'un continu, l'idée d'étendue, qui est la condition logique de l'admission de la moindre idée de corps.

Cela, messieurs, est hors de doute, et quand on envisage sous le point de vue logique la question de l'origine des idées, cette solution qui est incontestable accable le système de Locke. Or, c'est par là que l'école idéaliste a pris, en général, la question de l'origine des idées. Par l'origine des idées, elle entend d'ordinaire la filiation logique des idées entre elles. Voilà pourquoi elle a pu dire avec son dernier et son plus illustre interprète, que loin que l'idée de corps soit le fondement (Kant aurait dû ajouter le fondement logique) de l'idée d'espace, c'est l'idée d'espace qui est le fondement (la condition logique) de l'idée de corps. L'idée de corps nous est donnée par le toucher et par la vue, c'est-à-dire par l'expérience et l'expérience des sens. Au contraire, l'idée d'espace nous est donnée, à l'occasion de l'idée de corps, par la pensée, l'entendement, l'esprit, la raison, enfin par une puissance autre que la sensation. De là cette formule kantienne : « L'idée pure et rationnelle de l'espace vient si peu de l'expérience, qu'elle est la condition de toute expérience ; » et cette formule hardie est d'une rigueur incontestable prise d'un certain côté, du côte de l'ordre logique des connaissances humaines.

Mais ce n'est pas là, messieurs, l'ordre unique de la connaissance ; et le rapport logique n'épuise pas tous les rapports que peuvent soutenir les idées entre elles. Il en est un autre encore, celui d'antériorité ou de postériorité, l'ordre du développement relatif des idées dans le temps, leur ordre chronologique ; et on peut aussi envisager sous ce point de vue la question de l'origine des idées. Or l'idée d'espace qui est bien, nous l'avons vu tout à l'heure, la condition logique de toute expérience sensible, est-elle aussi la condition chronologique de toute expérience, et de l'idée de corps? Je n'en crois rien. Non, messieurs, à prendre les idées dans l'ordre où elles se produisent dans l'intelligence, à ne rechercher que leur histoire et leur apparition successive, il n'est point vrai que l'idée d'espace soit l'antécédent de l'idée de corps. En effet, il est si peu vrai que l'idée d'espace suppose chronologiquement l'idée de corps, que si vous n'aviez pas l'idée de corps, vous n'auriez jamais l'idée d'espace. Otez toute sensation, ôtez la vue et le toucher, vous n'avez plus aucune idée de corps, et, par conséquent, aucune idée d'espace. L'espace est le lieu des corps ; qui n'a pas l'idée d'un corps, n'aura jamais l'idée de

(1) Sur ce point important voyez l'*Essai* de D. Stewart *sur l'idéalisme de Berkeley, Essais philosophiques*, trad. de M. Huret, p. 147.



l'espace qui le renferme. Rationnellement, logiquement, si vous n'avez point l'idée d'espace, vous ne pouvez avoir l'idée d'un corps; mais la réciproque est vraie chronologiquement, et de fait, l'idée d'espace n'arrive qu'avec l'idée de corps; et, comme vous n'avez point l'idée de corps, sans qu'aussitôt vous n'ayez l'idée d'espace, il suit que ces deux idées sont contemporaines. J'irai plus loin. Non-seulement on peut dire que l'idée de corps est contemporaine de l'idée d'espace, mais on peut dire, mais il faut dire qu'elle lui est antérieure. En effet, l'idée d'espace est contemporaine de l'idée de corps en ce sens qu'aussitôt que l'idée de corps vous est donnée, vous ne pouvez pas ne pas avoir celle d'espace; mais enfin il a fallu que vous ayez d'abord celle de corps, pour que, l'idée d'un corps vous étant donnée, celle de l'espace qui le renferme vous apparût. C'est donc par l'idée de corps que vous allez à l'idée d'espace. Otez l'idée d'un corps, vous n'aurez jamais l'idée de l'espace qui le renferme; l'une peut donc être appelée la condition historique et chronologique de l'autre.

Sans doute, je ne saurais trop le répéter, car c'est là qu'est le nœud de la difficulté, le secret du problème, sans doute aussitôt que l'idée de corps est donnée, à l'instant l'idée d'espace arrive; mais enfin, si cette condition n'était accomplie, l'idée d'espace n'entrerait jamais dans l'entendement. Quand elle y est, elle s'y établit et y persiste indépendante de l'idée de corps qui l'y a introduite; car on peut supposer l'espace sans corps, tandis qu'on ne peut supposer de corps sans espace. Il n'est pas possible aujourd'hui à la raison de comprendre l'idée de corps, si préalablement elle ne comprend l'idée d'espace; mais autrefois, dans le berceau des connaissances humaines, si l'idée de corps n'avait pas été donnée, jamais l'idée d'espace ne serait entrée dans l'entendement. L'une a été la condition chronologique de l'autre, comme l'autre en est la condition logique (1). Les deux ordres sont complétement renversés, et, à le bien prendre, tout le monde a raison et tout le monde a tort d'une certaine façon. Logiquement, l'idéalisme et Kant ont bien raison de soutenir que l'idée pure de l'espace est la condition de l'idée de corps et de l'expérience; et chronologiquement, l'empirisme et Locke ont raison à leur tour de prétendre que l'expérience, à savoir ici la sensation, et la sensation de la vue et du toucher, est la condition de l'idée d'espace et du développement de la raison.

En général, l'idéalisme néglige plus ou moins la question de l'origine des idées, et ne les envisage guère que dans leurs caractères actuels. Se plaçant d'abord au faîte de l'entendement développé comme il l'est aujourd'hui, il n'en recherche pas les acquisitions successives et le développement historique; il ne recherche pas l'ordre chronologique des idées, il s'arrête à leur vertu logique; il part de la raison, non de l'expérience. Locke, au contraire, préoccupé de la question de l'origine des idées, en néglige les caractères actuels, confond leur condition chronologique avec leur fondement logique, et la puissance de la raison avec celle de l'expérience qui la précède et la guide, mais ne la constitue pas. L'expérience, mise à sa juste place, est la condition, non le fondement de la connaissance. Va-t-elle plus loin, et prétend-elle constituer toute la connaissance? Ce n'est plus alors qu'un système, un système incomplet, exclusif, vicieux; c'est l'empirisme, ou l'opposé de l'idéalisme, lequel est à son tour l'exagération de la puissance propre de la raison, l'usurpation de la raison sur l'expérience, la destruction ou l'oubli de la condition chronologique et expérimentale de la connaissance, dans la préoccupation exclusive de ses principes logiques et rationnels. Or c'est Locke qui a introduit et accrédité l'empirisme dans la philosophie du XVIIIe siècle.

Locke a très-bien vu que nous n'aurions aucune idée de l'espace si nous n'avions quelque idée de corps. Ce n'est pas le corps qui constitue l'espace, je l'ai prouvé, mais c'est le corps qui remplit l'espace. Si c'est le corps qui remplit l'espace, c'est le corps qui le mesure; si c'est le corps qui remplit et mesure l'espace, il suit que si l'espace n'est pas le corps, toujours est-il que nous ne savons de l'espace que ce que le corps nous en apprend. Locke a vu cela; c'est là son mérite. Son tort est, 1° d'avoir confondu ce qui remplit et mesure l'espace et nous le révèle, avec l'idée propre de l'espace; 2°, et ce second tort est beaucoup plus général et plus compréhensif que le premier, d'avoir confondu la condition chronologique des idées avec leur condition logique, les données expérimentales, externes ou internes, à la condition desquelles l'entendement conçoit certaines idées, avec ces idées elles-mêmes.

C'est là le point de vue critique le plus général qui domine toute la métaphysique de Locke. Je le tire de l'examen auquel je viens de soumettre sa théorie de l'idée de l'espace; je puis l'appliquer, et je l'appliquerai dans les prochaines leçons, à sa théorie de l'idée de l'infini, du temps et d'autres idées que Locke s'était vanté, vous le savez, de déduire aisément de l'expérience, de la sensation ou de la réflexion.

(1) Sur la distinction de l'ordre logique et de l'ordre historique ou chronologique des connaissances humaines, voyez dans les *Fragments philosophiques* le *Programme du cours de philosophie* de 1817.

DIX-HUITIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Suite de l'examen du second livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. De l'idée de temps. — De l'idée d'infini. — De l'idée d'identité personnelle. — De l'idée de substance.

MESSIEURS,

Je commencerai par mettre sous vos yeux les résultats que nous a donnés la dernière leçon ; il s'agissait de l'espace.

Une saine philosophie ne doit pas sans doute retrancher et détruire les questions ontologiques de la nature de l'espace en lui-même, s'il est matériel ou spirituel, s'il est une substance ou un attribut, s'il est indépendant de Dieu ou s'il se rapporte à Dieu même; car toutes ces questions sont incontestablement dans l'esprit humain ; mais elle doit les ajourner jusqu'au temps où des observations psychologiques, bien faites et habilement combinées, nous permettront de les résoudre. Elle s'occupera donc d'abord de la question toute psychologique de l'idée de l'espace.

Il suffit d'interroger l'entendement humain tel qu'il est aujourd'hui dans tous les hommes, pour y reconnaître l'idée de l'espace avec ces trois caractères éminents parmi plusieurs autres : 1° l'espace nous est donné comme nécessaire, tandis que le corps nous est donné comme pouvant être ou n'être pas ; 2° l'espace nous est donné comme sans limites, le corps nous est donné comme limité de toutes parts ; 3° l'idée de l'espace est toute rationnelle, celle du corps est accompagnée d'une représentation sensible.

La question préliminaire des caractères actuels de l'idée d'espace ainsi résolue, on peut aborder sans danger la question tout autrement difficile et obscure de l'origine de l'idée d'espace. Or, ici, nous avons distingué soigneusement deux points de vue liés intimement ensemble, mais que l'analyse doit séparer, savoir : l'ordre logique des idées et leur ordre chronologique. Aux yeux de la raison et de la logique, le corps présuppose l'espace ; car qu'est-ce qu'un corps? La juxtaposition, la coexistence de points résistants, c'est-à-dire solides ; mais où se feraient la juxtaposition et la coexistence, sinon dans un continu, dans un espace? D'un autre côté, si dans l'ordre de la raison et de la nature le corps présuppose l'espace, il faut reconnaître que dans l'ordre chronologique il y a contemporanéité entre l'idée de corps et l'idée d'espace, puisque nous ne pouvons avoir l'idée de corps sans celle d'espace, ni celle d'espace sans celle de corps. Et si, dans cette contemporanéité, on peut distinguer un antécédent, ce n'est pas l'idée d'espace qui est antérieure à celle de corps, c'est celle de corps qui est antérieure à celle d'espace : ce n'est pas par l'idée d'espace que nous débutons; et si la sensibilité, si le toucher ne prenait l'initiative et ne nous donnait immédiatement l'idée de la résistance, du solide, du corps, nous n'aurions jamais l'idée d'espace. Cette initiative que prend le toucher marque du caractère d'antécédent l'idée de solide et de corps, relativement à celle d'espace. Sans doute l'idée de solide et de corps, ne peut être achevée dans la pensée, sans que déjà nous n'ayons l'idée d'espace; mais elle y naît la première ; elle précède, en quelque degré, l'idée d'espace, qui la suit immédiatement.

Voilà donc deux ordres parfaitement distincts l'un de l'autre, et même opposés l'un à l'autre. Dans l'ordre de la nature et de la raison, le corps présuppose l'espace. Dans l'ordre de l'acquisition de la connaissance, c'est au contraire l'idée confuse et obscure de solide et de corps, qui est la condition de l'idée de l'espace. Or l'idée de corps est acquise dans la perception du tact, aidé de la vue ; elle est donc une acquisition de l'expérience ; il est donc vrai de dire que dans l'ordre chronologique de la connaissance, l'expérience et un développement quelconque des sens sont la condition de l'acquisition de l'idée d'espace : et en même temps, comme le corps présuppose l'espace et que l'idée d'espace nous est donnée par la raison, non par les sens et l'expérience, il est vrai de dire logiquement que c'est l'idée d'espace et un exercice quelconque de la raison qui sont présupposés dans l'expérience.

De ce point de vue se découvrent le véritable caractère, le mérite et les défauts de la théorie de Locke. Qu'a fait Locke? Je crains qu'il n'ait détruit, au lieu de se contenter de les ajourner, les questions ontologiques de la nature de l'espace ; toujours est-il qu'il a eu la sagesse de s'occuper avant tout de la question psychologique de l'idée d'espace. Mais il aurait dû s'arrêter plus longtemps sur les caractères actuels de cette idée ; et ç'a été pour lui une faute grave de se jeter d'abord dans la question de son origine. Or son système général sur l'origine des idées étant que toutes nos idées dérivent de deux sources, la réflexion, c'est-à-dire la conscience, et la sensation ; comme l'idée d'espace ne peut pas venir de la conscience, il fallait bien qu'elle vînt de la sensation ; et pour tirer l'idée d'espace de la sensation, il fallait nécessairement la réduire à l'idée de corps. C'est aussi ce qu'a fait Locke dans les parties systématiques de son ouvrage, sauf à se contredire plus d'une fois, car souvent il parle de l'espace comme tout à fait distinct de la solidité.

Mais quand revient son système, quand revient la nécessité de tirer l'idée d'espace de la sensation, alors il affirme que l'idée d'espace est acquise par la vue et par le toucher. Or le toucher, aidé de la vue, ne donne que le corps et non pas l'espace : par cela seul, implicitement, Locke réduit l'espace au corps; et il le fait même explicitement lorsqu'il dit que, demander si l'univers existe quelque part, c'est demander si l'univers existe. L'assimilation de l'existence de l'espace à l'existence de l'univers est celle de l'idée d'espace à l'idée de corps ; et cette assimilation était nécessaire pour que le système fût rigoureux au moins en apparence. Mais la croyance universelle du genre humain déclare qu'autre chose est le corps, autre chose est l'espace qui le renferme, autre chose est l'univers de tous les univers possibles, et l'espace infini et illimité qui les embrasserait. Les corps mesurent l'espace et ne le constituent pas. L'idée de corps est bien l'antécédent de celle d'espace; mais elle n'est pas cette idée même.

Voilà, messieurs, où nous en sommes : avançons; interrogeons successivement le second livre de l'*Essai sur l'entendement humain* sur l'origine des idées les plus importantes, et nous verrons que Locke y confond constamment l'ordre d'acquisition de nos connaissances avec leur ordre logique, et l'antécédent nécessaire d'une idée avec cette idée même. Je me propose d'examiner aujourd'hui le système de Locke par rapport à l'idée du temps, à l'idée de l'infini, à l'idée de l'identité personnelle, à l'idée de la substance. Je commence, comme Locke, par l'idée du temps.

Ici, la première règle, vous le savez, c'est de négliger la question de la nature du temps, et de rechercher seulement quelle est l'idée du temps dans l'entendement humain, si elle y est, et avec quels caractères elle y est. Elle y est, messieurs. Il n'y a personne qui, aussitôt qu'il a sous les yeux ou qu'il se représente dans son imagination un événement quelconque, ne conçoive que cet événement s'est passé ou se passe dans un certain temps. Je vous demande si vous pouvez supposer un événement duquel vous ne soyez forcé de concevoir qu'il s'est passé telle heure, tel jour, telle semaine, telle année, tel siècle. Il n'y a pas un événement réel ou possible qui échappe à la nécessité de cette conception d'un temps dans lequel il se soit passé, Vous pouvez supposer même l'abolition de tout événement, mais vous ne pouvez pas supposer celle du temps. Devant une horloge, on peut très-bien faire la supposition que d'une heure à l'autre il ne s'est passé aucun événement; cependant vous n'êtes pas moins convaincu que le temps s'est écoulé, alors même que nul événement n'a marqué son cours. L'idée du temps est donc, comme l'idée de l'espace, marquée d'un caractère de nécessité. J'ajoute que, comme l'espace, le temps est illimité. Les divisions du temps, comme celles de l'espace, sont purement artificielles, et supposent une unité, un continu absolu de temps. Prenez des milliers d'événements, faites sur ces milliers d'événements ce que vous avez fait sur les corps, multipliez-les indéfiniment, et ils ne suffiront pas au temps qui les précède et qui les surpasse. Avant tous les temps finis, et par delà tous les temps finis, est encore le temps illimité, infini, inépuisable. Enfin, comme l'idée de l'espace illimité est nécessaire, l'idée du temps nécessaire et illimité est une idée pure de la raison qui échappe à toute représentation, et à toutes les prises de l'imagination et de la sensibilité.

Maintenant il en est de l'origine de l'idée du temps comme de l'origine de l'idée de l'espace. Ici encore distinguez l'ordre d'acquisition de nos idées et leur ordre logique. Dans l'ordre logique des idées, l'idée d'une succession quelconque d'événements présuppose celle du temps; il ne peut y avoir de succession qu'à la condition d'une durée continue aux différents points de laquelle soient attachés les divers nombres de la succession. Otez donc la continuité du temps, vous ôtez la possibilité de la succession des événements; comme étant ôtée la continuité de l'espace, est nécessairement abolie la possibilité de la juxtaposition et de la coexistence des corps. Mais dans l'ordre chronologique, c'est au contraire l'idée d'une succession d'événements qui précède l'idée du temps qui les renferme. Je ne veux pas dire, pour le temps comme pour l'espace, que nous ayons une idée claire, complète, achevée d'une succession, et qu'ensuite arrive dans l'entendement l'idée d'un temps qui renferme cette succession; je dis seulement qu'il faut bien que nous ayons d'abord la perception de quelques événements, pour que nous concevions que ces événements sont dans un temps. Le temps est le lieu des événements, comme l'espace est celui des corps; qui n'aurait l'idée d'aucun événement, n'aurait l'idée d'aucun temps. Si donc la condition logique de l'idée de succession est dans l'idée de temps, la condition chronologique de l'idée de temps est dans l'idée de succession.

Nous voilà, messieurs, arrivés à ce résultat, que l'idée de succession est l'occasion, l'antécédent chronologique de la conception nécessaire du temps. Or toute idée de succession est incontestablement une acquisition de l'expérience; reste à savoir de quelle expérience. Est-ce l'expérience intérieure ou extérieure? celle des sens ou celle des opérations de l'âme? La première succession nous est-elle donnée dans le spectacle des événements extérieurs, ou dans la conscience des événements qui se passent en nous?

Prenez une succession d'événements extérieurs; pour que ces événements se succèdent, il faut qu'il y

ait un premier, un second, un troisième événement, etc. Mais, si quand vous voyez le second événement, vous ne vous souveniez pas du premier, il n'y aurait pas de second, il n'y aurait pas de succession pour vous; vous vous arrêteriez toujours à un premier qui n'aurait pas même pour vous le caractère de premier, puisqu'il n'y aurait pas de second. L'intervention de la mémoire est donc nécessaire pour concevoir une succession quelconque. Or la mémoire n'a pour objet rien d'extérieur; elle ne se rapporte point aux choses, mais à nous; nous ne nous souvenons que de nous-mêmes. Quand on dit : Nous nous souvenons d'une personne, nous nous souvenons d'un lieu, cela ne veut pas dire autre chose sinon, nous nous souvenons d'avoir été voyant tel lieu, nous nous souvenons d'avoir été voyant ou entendant telle personne. Il n'y a mémoire que de nous-mêmes, car il n'y a mémoire qu'à cette condition qu'il y ait eu conscience. Si donc la conscience est la condition de la mémoire, comme la mémoire est la condition de l'idée de succession, il suit que la première succession nous est donnée en nous-mêmes, dans la conscience, dans les objets et les phénomènes propres de la conscience, dans nos pensées, dans nos idées. Mais si la première succession qui nous est donnée est celle de nos idées, comme à toute succession est attachée nécessairement la conception du temps, il suit encore que la première idée que nous ayons du temps est celle du temps dans lequel nous sommes; et de même que la première succession est pour nous la succession de nos idées, de même la première durée est pour nous notre propre durée; la succession des événements extérieurs et la durée dans laquelle s'accomplissent ces événements, ne nous sont connues qu'après. Je ne dis pas que la succession des événements extérieurs ne soit qu'une induction de la succession de nos idées; je ne dis pas non plus que la durée extérieure ne soit qu'une induction de notre durée personnelle; mais je dis que nous ne pouvons avoir l'idée ni d'une succession ni d'une durée extérieure, qu'après avoir eu la conscience et la mémoire de quelques phénomènes intérieurs, et par conséquent la conception de notre durée propre. Ainsi, en résumé, la première durée qui nous est donnée, c'est la nôtre, parce que la première succession qui nous est donnée, c'est la succession de nos idées.

Une analyse approfondie peut aller plus loin encore; il y a une foule d'idées, de phénomènes sous les yeux de la conscience; rechercher quelle est la première succession qui nous est donnée, c'est rechercher quelles sont nos premières idées, les premiers phénomènes qui tombent sous la conscience, et qui forment la première succession. Or il est évident que pour les sensations, elles ne sont des phénomènes de conscience que sous cette condition, que nous y fassions attention. Mille et mille impressions peuvent assaillir ma sensibilité; si je n'y donne pas mon attention, je n'en ai pas conscience. Il en est de même de beaucoup de pensées, qui, si mon attention est dirigée ailleurs, n'arrivent pas à ma conscience, et s'évanouissent en rêveries. La condition essentielle de la conscience, c'est l'attention; le phénomène interne le plus intime à la conscience est donc l'attention, et la série des actes d'attention est nécessairement la première succession qui nous soit donnée. Or qu'est-ce que l'attention? L'attention, ce n'est pas une réaction des organes contre l'impression reçue; ce n'est pas moins que la volonté d'elle-même; car nul n'est attentif qui ne veut l'être; et l'attention se résout finalement dans la volonté. Ainsi, le premier acte d'attention est un acte volontaire, le premier événement dont nous ayons conscience est une volition, et la volonté est le fond même de la conscience. La première succession est donc celle de nos actes volontaires; l'élément de succession c'est la volition. Or la succession mesure le temps, comme le corps mesure l'espace; d'où il suit que la première succession étant celle des actes volontaires, la volonté est la mesure primitive du temps; et cette mesure a cela d'excellent, qu'elle est égale à elle-même, car tout diffère dans la conscience, sensations et pensées, tandis que les actes de l'attention, étant éminemment simples, sont essentiellement similaires.

Telle est la théorie de la mesure primitive et égale du temps, telle que nous la devons à M. de Biran, et vous pouvez la lire exprimée avec une parfaite originalité d'analyse et de style dans les leçons de M. Royer-Collard (1). M. de Biran répétait sans cesse que l'élément de la durée, c'est la volonté; et, pour passer de notre durée à la durée extérieure, de la succession de nos actes à la succession des événements, de la mesure primitive et égale du temps pour nous, à la mesure ultérieure et plus ou moins uniforme du temps hors de nous, M. de Biran s'appuyait sur un phénomène de la volonté à double face, qui regarde à la fois le monde extérieur et le monde intérieur. Selon M. de Biran, le type du sentiment de la volonté est dans le sentiment de l'effort. Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le remue; je fais effort pour marcher, et je marche. L'effort est un rapport à deux termes. L'un est interne, savoir : la volonté, l'acte de volonté; l'autre est extérieur, savoir : le mouvement du bras, ou le pas que j'ai opéré, lequel a sa cause et sa mesure dans le mouvement intérieur de la volonté. Or l'instant n'est pas autre chose en lui-même que l'acte le plus simple de la volonté. Il est d'abord tout intérieur, puis il passe au dehors, dans le mouvement extérieur produit par le *nisus*, ou l'effort, mouvement qui ré-

(1) Œuvres de Reid, t. IV, p. 355.



fléchit celui de la volonté, et devient la mesure de tous les mouvements extérieurs subséquents, comme la volonté est la mesure primitive et indécomposable du premier mouvement qu'elle produit.

Sans prendre sur moi ni l'honneur ni la responsabilité de toutes les parties de cette théorie, je me hâte d'arriver à celle de Locke. Le mérite de Locke est d'avoir établi que l'idée du temps, de la durée, de l'éternité nous est suggérée par l'idée d'une succession quelconque d'événements, et que cette succession n'est pas prise dans le monde extérieur, mais dans le monde de la conscience. Voyez au livre II les chap. XIV, XV, XVI. Par exemple, chap. XIV, § 2 : « L'idée que nous avons de la durée nous vient « de la réflexion que nous faisons sur la suite des idées « qui se succèdent dans notre esprit. » *Ibid.* § 6 : « L'idée de la succession ne vous vient pas du mou« vement. » Et § 12 : « La suite de nos idées est la « mesure des autres successions. » Sans doute l'analyse de Locke ne va pas assez loin; elle ne détermine pas dans quelle succession particulière d'idées nous est donnée la première succession, la première durée. Et quand on dirait que Locke, faisant venir l'idée de la durée de la réflexion, la fait venir par conséquent du sentiment des opérations de l'âme, comme, selon Locke, les opérations de l'âme ne sont pas toutes actives et volontaires, il y aurait encore bien loin de sa théorie à celle que nous avons exposée; mais il faut convenir aussi que l'une a pu frayer la route à l'autre, et que c'est déjà beaucoup d'avoir puisé l'idée du temps à l'intérieur et dans les phénomènes de la réflexion. Là est, messieurs, la part du bien; celle du mal est plus considérable : mais elle tient encore à celle du bien. Locke a vu que l'idée du temps nous est donnée dans la succession, et que la première succession pour nous est nécessairement la succession de nos idées. Jusque-là Locke ne mérite que des éloges, car il ne donne la succession de nos idées que comme la condition de l'acquisition de l'idée du temps; mais la condition d'une chose est facilement prise pour cette chose elle-même, et Locke, après avoir pris l'idée de corps, pure condition de l'idée d'espace, pour l'idée d'espace, prend aussi la condition de l'idée de temps pour cette idée même; il confond la succession avec le temps; il ne dit plus seulement : La succession de nos idées est la condition de la conception du temps; mais il dit : Le temps n'est rien autre chose que la succession de nos idées. Livre II, chap. XIV, § 4 : « Que la notion « que nous avons de la succession et de la durée « vienne de cette source, je veux dire de la réflexion « que nous faisons sur cette suite d'idées que nous « voyons paraître l'une après l'autre dans notre esprit, « c'est ce qui me semble suivre évidemment de ce que « nous n'avons aucune perception de la durée qu'en con« sidérant cette suite d'idées qui se succèdent les unes « aux autres dans notre entendement. En effet, dès « que cette succession d'idées vient à cesser, la per« ception que nous avons de la durée cesse aussi, « comme chacun l'éprouve clairement par lui-même « lorsqu'il vient à dormir profondément; car, qu'il « dorme une heure, un jour, ou même une année, il « n'a aucune perception de la durée des choses tandis « qu'il dort ou qu'il ne songe à rien. Cette durée est « alors tout à fait nulle à son égard, et il lui semble « qu'il n'y a aucune différence entre le moment où il « a cessé de penser en s'endormant, et celui où il « commence à penser de nouveau. Et je ne doute pas « qu'un homme éveillé n'éprouvât la même chose s'il « lui était alors possible de n'avoir qu'une idée « dans l'esprit, sans qu'il lui arrivât aucun change« ment à cette idée, et qu'aucune autre vînt lui suc« céder. »

Dans tout ce morceau il y a :

1° Confusion de deux idées très-distinctes, la durée et la succession;

2° Paralogisme évident, car on y explique la durée par la succession, laquelle n'est explicable que par la durée. En effet, où se succéderaient les éléments de la succession, sinon dans une durée quelconque? Où y aurait-il succession, c'est-à-dire distance entre les idées, sinon dans l'espace des idées et des esprits, savoir, le temps?

3° De plus, voyez à quels résultats conduit la théorie de Locke. Si la succession n'est plus seulement la mesure du temps, mais le temps lui-même; si la succession des idées n'est plus seulement la condition de la conception du temps, mais cette conception elle-même, il s'ensuit que le temps n'est autre chose que ce que le fait être la succession de nos idées. La succession de nos idées est plus ou moins rapide; donc le temps est plus ou moins court, non en apparence, mais en réalité; dans le sommeil absolu, dans la léthargie, toute succession d'idées, toute pensée cesse; donc alors nous ne durons pas, et non-seulement nous ne durons pas, mais rien n'a duré, car non-seulement notre temps, mais le temps en lui-même n'est que la succession de nos idées. Les idées n'existent que sous les yeux de la conscience; or il n'y a pas conscience dans la léthargie, dans le sommeil; par conséquent, il n'y a pas eu de temps; l'horloge a vainement marché, l'horloge a eu tort; le soleil, comme l'horloge, aurait dû s'arrêter.

Voilà des résultats bien extravagants, et pourtant ce sont des résultats nécessaires de la confusion de l'idée de succession et de celle de temps; et cette confusion est nécessaire elle-même dans le système général de Locke, que toutes nos idées dérivent de deux sources, la sensation et la réflexion. La sensation avait donné l'espace, la réflexion donne le temps; mais la réflexion,

c'est-à-dire la conscience avec la mémoire, n'atteint que la succession de nos idées, de nos actes volontaires, succession finie et contingente, et non pas le temps nécessaire et illimité dans lequel s'opère cette succession ; l'expérience, soit externe, soit interne, n'atteint que la mesure du temps, non le temps lui-même. Or Locke s'était interdit toute autre source de connaissance que la sensation et la réflexion ; il fallait donc qu'il réduisît le temps à être explicable par l'une ou par l'autre : il a très-bien vu qu'il n'était pas explicable par la sensation ; et il ne pouvait l'être par la réflexion qu'à la condition de se réduire à la mesure du temps, à la succession. Il est vrai qu'ainsi Locke détruisait le temps, mais il sauvait son système : c'est au même prix qu'il le sauvera encore sur l'idée de l'infini.

Le temps et l'espace ont pour caractère d'être illimités et infinis. Sans doute l'idée de l'infini s'applique à autre chose encore qu'au temps et à l'espace ; mais puisque nous n'avons traité jusqu'ici que du temps et de l'espace, c'est au temps et à l'espace seulement que nous rapporterons l'idée de l'infini, comme Locke nous en donne l'exemple.

L'espace et le temps sont infinis ; or on peut détacher l'idée d'infini de celles du temps et de l'espace, et la considérer en elle-même, pourvu que l'on ait toujours présent à la pensée le sujet auquel on l'a empruntée. L'idée de l'infini existe incontestablement dans l'entendement humain, puisqu'il y a incontestablement dans l'entendement humain l'idée d'un temps et d'un espace infinis. L'infini est distinct du fini, et par conséquent de la multiplication du fini par lui-même, c'est-à-dire de l'indéfini. Des zéros d'infini ajoutés autant de fois que vous voudrez à eux-mêmes ne feront jamais l'infini. Vous ne tirerez pas plus l'infini du fini, que vous n'avez pu tirer l'espace du corps, et le temps de la succession.

Quant à l'origine de l'idée d'infini, rappelez-vous que si vous n'aviez eu l'idée d'aucun corps et d'aucune succession, vous n'auriez jamais eu l'idée ni du temps ni de l'espace, et qu'en même temps vous ne pouvez avoir l'idée d'un corps et d'une succession, sans avoir l'idée de l'espace et du temps. Or le corps et la succession, c'est le fini ; l'espace et le temps, c'est l'infini. Donc, sans fini, pour vous point d'infini ; mais, en même temps, aussitôt que vous avez l'idée du fini, vous ne pouvez pas ne pas avoir l'idée de l'infini. Rappelez-vous encore ici la distinction de l'ordre d'acquisition de nos connaissances d'avec leur ordre logique. Dans l'ordre logique, le fini suppose l'infini comme son fondement nécessaire ; mais dans l'ordre chronologique, c'est l'idée du fini qui est la condition nécessaire de l'acquisition de l'idée d'infini.

Ce sont là des faits évidents et incontestables ; mais Locke a un système ; ce système consiste à n'admettre d'autre origine à toutes nos idées que la sensation et la réflexion. Or l'idée de fini qui se résout dans celle de corps et de succession, vient aisément de la sensation ou de la réflexion ; mais l'idée d'infini, qui ne se résout ni dans l'idée de corps ni dans celle de succession, puisque le temps et l'espace ne sont ni l'une ni l'autre de ces deux choses, l'idée de l'infini ne peut venir ni de la sensation ni de la réflexion. Le système de Locke, si l'idée de l'infini subsistait, serait donc faux ; il ne faut donc pas que l'idée de l'infini subsiste, et Locke l'écarte et l'élude le plus qu'il peut. Il commence par déclarer que c'est une idée fort obscure, tandis que celle du fini est fort claire et nous vient aisément dans l'esprit (liv. II ; chap. XVII, § 2). Mais d'abord, obscure ou non, est elle dans l'intelligence? C'est là la question, et c'est votre devoir de philosophe, obscure ou non, si elle est réelle, de l'admettre, sauf à vous à l'éclaircir. Et puis, obscure, entendons-nous. Le sens n'atteint que le corps ; la conscience, ou la réflexion, n'atteint que la succession. Les objets du sens et de la conscience sont donc le corps et la succession, c'est-à-dire le fini. Aussi rien de plus clair pour le sens et pour la conscience, que le fini ; tandis que l'infini est et doit être très-obscur pour le sens et pour la conscience, par ce motif très-simple, que l'infini n'est l'objet ni du sens ni de la conscience, mais de la raison seule. Si donc c'est avec les sens ou la conscience que vous abordez l'infini, il vous est nécessairement obscur et même inaccessible ; si c'est avec la raison, rien de plus clair jusque-là que c'est alors le fini qui s'obscurcit à vos yeux et vous échappe. Et voilà comment l'empirisme, qui s'appuie exclusivement sur l'expérience interne ou externe, et tout naturellement conduit à nier l'infini, tandis que l'idéalisme, qui s'appuie exclusivement sur la raison, conçoit très-bien l'infini, mais a très-grand'-peine à admettre le fini, qui n'est pas son objet propre.

Après s'être un peu moqué de l'idée de l'infini comme obscure, Locke objecte encore qu'elle est purement négative, et qu'elle n'a rien de positif. Liv. II, chap. XVII, § 13 : « Nous n'avons point d'idée positive de l'infini. » § 16 : « Nous n'avons point d'idée positive d'une durée « infinie. » § 18 : « Nous n'avons point d'idée positive « d'un espace infini. » C'est de là que vient cette accusation tant répétée depuis contre les conceptions de la raison, qu'elles ne sont point positives. Mais d'abord, remarquez qu'il n'y a pas plus d'idée de succession sans l'idée de temps, que l'idée de temps sans l'idée préalable de succession, et pas plus d'idée de corps sans l'idée d'espace, que l'idée d'espace sans l'idée préalable de corps, c'est-à-dire qu'il n'y a pas plus d'idée de fini sans l'idée d'infini, qu'il n'y a d'idée d'infini sans l'idée préalable de fini ; d'où il suit qu'à la rigueur ces idées se supposent, et, si l'on veut, se limitent réciproquement ; par conséquent, l'idée d'infini n'est pas plus



négative de celle du fini, que l'idée du fini n'est négative de celle d'infini ; elles sont négatives au même titre, ou elles sont toutes deux positives, car ce sont deux affirmations simultanées, et toute affirmation donne une idée positive. Ou bien entend-on par positif ce qui tombe sous l'expérience, externe ou interne, et négatif ce qui n'y tombe pas ? Alors, je conviens que l'idée de corps et de succession, savoir, l'idée de fini, tombe seule sous l'expérience, sous la sensation et la conscience, et qu'elle seule est positive ; et que l'idée de temps et d'espace, savoir, l'idée d'infini, ne tombant que sous la raison, est purement négative. Mais il faut soutenir, à ce compte, que toutes les conceptions rationnelles, et par exemple celles de la géométrie et de la morale, sont aussi purement négatives et n'ont rien de positif. Ou si on entend par positif tout ce qui n'est pas abstrait, tout ce qui est réel, tout ce qui tombe sous la prise immédiate et directe de quelqu'une de nos facultés, il faut accorder que l'idée d'infini, de temps et d'espace est aussi positive que celle de fini, de succession et de corps, puisqu'elle tombe sous la raison, faculté tout aussi réelle et tout aussi positive que les sens et la conscience, quoique ses objets propres ne soient pas des objets d'expérience.

Enfin, obligé de s'expliquer catégoriquement, après bien des contradictions, car Locke parle souvent ailleurs, et ici, de l'infinité de Dieu (liv. II, chap. XVII, § 1), et même de l'infinité du temps et de l'espace (*ibid.*, §§ 4 et 5), il termine par résoudre l'infini dans le nombre (*ibid.*, § 9) : « Le nombre nous donne la plus « nette idée de l'infinité. — Mais de toutes les idées « qui nous fournissent l'idée de l'infinité, telle que « nous sommes capables de l'avoir, il n'y en a aucune « qui nous en donne une idée plus nette et plus « distincte que celle du nombre, comme nous l'avons « déjà remarqué ; car lors même que l'esprit applique « l'idée de l'infinité à l'espace et à la durée, il se « sert d'idées de nombre répétées, comme de mil- « lions de lieues ou d'années, qui sont autant d'idées « distinctes que le nombre empêche de tomber « dans un confus entassement où l'esprit ne saurait « éviter de se perdre. » Mais, messieurs, qu'est-ce que le nombre ? C'est, en dernière analyse, tel ou tel nombre, car tout nombre est un nombre déterminé ; donc c'est un nombre fini quel qu'il soit. Élevez le chiffre tant qu'il vous plaira, le nombre, comme nombre, n'est qu'un nombre particulier, un élément de succession, et par conséquent un élément fini. Le nombre est le père de la succession, non de la durée ; le nombre et la succession mesurent le temps, mais ne l'égalent et ne le constituent point. La réduction de l'infini au nombre est donc la réduction du temps infini à sa mesure indéfinie, c'est-à-dire finie, comme pour l'espace la réduction de l'espace au corps est la réduction de l'infini au fini. Or, réduire l'infini au fini, c'est le détruire ; c'est détruire la croyance du genre humain, mais, encore une fois, c'est sauver le système de Locke. En effet, l'infini ne peut entrer ni par la conscience ni par le sens, mais le fini y entre à merveille ; il y entre seul : donc il n'y a pas autre chose et dans l'entendement et dans la nature ; et l'idée d'infini n'est qu'une idée vague et obscure, toute négative, qui se résout, réduite à sa juste valeur, dans le nombre et la succession.

Examinons la théorie de l'identité personnelle dans le système de Locke, comme nous avons fait celle de l'infini, du temps et de l'espace.

L'idée de l'identité personnelle est-elle ou n'est-elle pas dans l'entendement humain ? Que chacun de vous fasse la réponse : y a-t-il quelqu'un de vous qui doute de son identité personnelle, qui doute qu'il est le même aujourd'hui qu'il était hier et qu'il sera demain ? Si nul ne doute de son identité personnelle, reste à savoir seulement quelle est l'origine de cette idée.

Messieurs, je suppose qu'aucun de vous ne pensât et n'eût la conscience d'aucune pensée, nul de vous ne saurait qu'il est. Cherchez si, dans l'absence de toute pensée et de toute conscience, vous pourriez avoir aucune idée de votre existence, et par conséquent de votre existence une et identique ? Au contraire, pouvez-vous avoir conscience d'une seule opération de votre esprit, sans qu'à l'instant même vous ne croyiez irrésistiblement à votre existence ? Non, messieurs. Dans tout acte de conscience est la conscience d'une opération quelconque, d'un phénomène quelconque, pensée, volition, sensation, et en même temps la conception de notre existence ; et lorsque la mémoire arrive à la suite de la conscience, le phénomène quelconque qui était tout à l'heure sous l'œil de la conscience tombe sous celui de la mémoire, avec cette conviction implicite que le même être, le même moi, qui était le sujet du phénomène dont j'avais conscience, est encore et est le même que la mémoire me rappelle. Et faites bien attention que les seuls objets directs de la mémoire et de la conscience sont les phénomènes présents et passés ; seulement la conscience et la mémoire ne peuvent atteindre ces phénomènes sans que la raison ne me suggère la conviction irrésistible de mon existence personnelle, une et identique.

Maintenant, si vous distinguez encore ici les deux ordres que je vous ai rappelés plusieurs fois, l'ordre logique et l'ordre chronologique de la connaissance, il est évident que dans l'ordre de la nature et de la raison ce ne sont pas la conscience et la mémoire, avec leurs actes, qui sont le fondement de l'identité personnelle, et que c'est au contraire l'identité personnelle, l'existence continue de l'être, qui est le fondement de la conscience et de la mémoire, et de leur continuité.

Otez l'être, plus de phénomènes, et ces phénomènes n'arrivent plus à la conscience et à la mémoire ; ainsi, dans l'ordre de la nature et de la raison, c'est la conscience et la mémoire qui présupposent l'identité personnelle ; mais il n'en est pas ainsi dans l'ordre chronologique ; et, si dans cet ordre nous ne pouvons avoir la conscience et la mémoire d'un phénomène quelconque sans qu'à l'instant même nous n'ayons la conviction rationnelle de notre existence identique, cependant il faut, pour que nous ayons cette conception de notre identité, qu'il y ait eu quelque acte de la conscience et de la mémoire. Sans doute l'acte de la mémoire et de la conscience n'est pas consommé, que déjà nous est donnée la conception de notre identité personnelle ; mais un acte quelconque de mémoire et de conscience doit avoir eu lieu, pour que la conception de notre identité ait lieu à son tour. Dans cette mesure, je dis qu'une opération, une acquisition quelconque de la mémoire et de la conscience est la condition chronologique nécessaire de la conception de notre identité personnelle.

L'analyse peut élever sur les phénomènes de conscience et de mémoire, qui nous suggèrent l'idée de notre identité personnelle, le même problème qu'elle a déjà élevé sur les phénomènes de conscience qui nous suggèrent l'idée de temps : elle peut rechercher quels sont, parmi les phénomènes nombreux dont nous avons la conscience et la mémoire, ceux à l'occasion desquels nous acquérons d'abord la conviction de notre existence. Au fond, c'est rechercher quelles sont les conditions de la mémoire et de la conscience. Or, nous l'avons vu, la condition de la mémoire, c'est la conscience. Reste donc à savoir quelle est la condition de la conscience. Mais nous l'avons vu encore, la condition de la conscience, c'est l'attention, et la condition de l'attention, c'est la volonté. C'est donc la volonté attestée par la conscience qui nous suggère la conviction de notre existence, et c'est la continuité de la volonté, attestée par la mémoire, qui nous suggère la conviction de notre identité personnelle. C'est encore à M. de Biran que je renvoie l'honneur et la responsabilité de cette théorie.

Reconnaissons maintenant celle de Locke. Locke a très-bien vu (liv. II, chap. XXVII, § 9) que là où il n'y a pas de conscience, (et, comme on l'a très-bien remarqué, Locke aurait dû ajouter la mémoire à la conscience) ; là, dis je, où il n'y a ni mémoire ni conscience, il ne peut y avoir pour nous aucune idée de notre identité personnelle, et que le signe, le caractère et la mesure de la personnalité, c'est la conscience. Je ne saurais trop rendre hommage à cette partie de la théorie de Locke. Elle atteint et met en lumière le vrai signe, le vrai caractère, la vraie mesure de la personnalité ; mais autre chose est le signe, autre chose la chose signifiée ; autre chose est la mesure, autre chose la chose mesurée ; autre chose est le caractère éminent et fondamental du moi et de l'identité personnelle, autre chose est cette identité elle-même. Ici, comme pour l'infini, comme pour le temps, comme pour l'espace, Locke a confondu la condition d'une idée avec cette idée même ; il a confondu l'identité avec la conscience et la mémoire qui la représentent, et qui en suggèrent l'idée. Liv. II, chap. XXVII, § 9 : « Puisque la conscience accompagne « toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que « chacun est ce qu'il nomme soi-même, c'est aussi « en cela seul que consiste l'identité personnelle... « Et aussi loin que cette conscience peut s'étendre « sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi « loin s'étend l'identité de cette personne ; le soi est « présentement le même qu'il était alors, et cette « action passée a été faite par le même être qui se la « représente actuellement par la réflexion. » § 10 : « La « conscience fait l'identité personnelle. » § 16 : « La « conscience fait la même personne. » § 17 : « L'i- « dentité personnelle dépend de la conscience. » § 23 : « La conscience seule constitue l'identité per- « sonnelle. » Or la confusion de la conscience et de l'identité personnelle détruit l'identité personnelle, comme la confusion du nombre et de l'infini détruit l'infini, comme la confusion de la succession et du temps détruit le temps, comme la confusion du corps et de l'espace détruit l'espace. En effet, si l'identité personnelle est tout entière dans la conscience, là où il y a affaiblissement ou abolition de la conscience, il devrait y avoir affaiblissement ou abolition de l'identité personnelle ; le sommeil absolu, la léthargie qui est une espèce de sommeil, la rêverie, l'ivresse, la passion, qui souvent abolissent la conscience, et par conséquent la mémoire, devraient aussi abolir non-seulement le sentiment de l'existence, mais l'existence elle-même. Il n'est pas besoin de suivre toutes les conséquences de cette théorie. Il est évident que si la mémoire et la conscience ne mesurent pas seulement l'existence à nos yeux, mais la constituent, celui qui a oublié qu'il a fait une chose ne l'a pas faite réellement ; celui qui a mal mesuré par la mémoire le temps de son existence a moins existé réellement. Alors plus d'imputation morale, plus d'action juridique. Un homme ne se souvient plus d'avoir fait telle ou telle chose, donc il ne peut être mis en jugement pour l'avoir faite ; car il a cessé d'être le même. Le meurtrier ne peut plus porter la peine de son crime, si, par un bienfait du hasard, il en a perdu le souvenir.

En résumé, nul doute que la personnalité n'ait pour signe éminent la volonté et les opérations dont nous avons conscience et mémoire, et que si nous n'avions ni conscience ni mémoire d'aucune opération et d'au-

cun acte volontaire, jamais nous n'aurions l'idée de notre identité personnelle; mais une fois cette idée introduite dans l'intelligence par la conscience et la mémoire, elle y persiste indépendamment de la mémoire des actes qui l'ont introduite. Nul doute que ce qui déclare et mesure la personnalité et l'imputabilité morale de nos actes, c'est la conscience de la volonté libre qui les a produits; mais ces actes une fois accomplis par nous avec conscience et volonté, leur souvenir peut s'affaiblir ou même s'évanouir entièrement, et la responsabilité ainsi que la personnalité rester tout entière. Ce n'est donc pas la conscience et la mémoire qui constituent notre identité personnelle. De plus, non-seulement la conscience et la mémoire ne constituent pas l'identité personnelle, mais l'identité personnelle n'est pas même l'objet de la conscience et de la mémoire; nul de nous n'a conscience de sa propre nature, sans quoi les abîmes de l'existence seraient faciles à sonder, les mystères de l'âme nous seraient parfaitement connus; nous apercevrions l'âme comme nous apercevons un phénomène quelconque de la conscience que nous atteignons directement, une sensation, une volition, une pensée. De fait, il n'en va pas ainsi, parce que l'existence personnelle, l'être que nous sommes, ne tombe pas sous les yeux de la conscience et de la mémoire; il n'y tombe que les opérations par lesquelles cet être se manifeste. Ces opérations sont les objets propres de la conscience et de la mémoire; l'identité personnelle est une conviction de la raison. Mais toutes ces distinctions ne pouvaient trouver leur place dans la théorie de Locke. La prétention de cette théorie est de tirer toutes les idées de la sensation et de la réflexion; or elle ne peut faire venir l'identité personnelle de la sensation, il faut donc qu'elle la fasse venir de la réflexion, c'est-à-dire qu'elle en fasse un objet de la mémoire et de la conscience; c'est-à-dire qu'elle détruise l'existence personnelle en la confondant avec les phénomènes qui la manifestent, et qui sans elle seraient impossibles.

Il ne nous reste plus à examiner, dans cette leçon, que la théorie de la substance. Et d'abord ne-vous effrayez pas plus de l'idée de la substance que de celle de l'infini. L'infini est le caractère du temps et de l'espace; de même l'idée et le mot de substance sont la généralisation du fait dont je viens de vous entretenir. La conscience vous atteste, avec la mémoire, une opération ou plusieurs opérations successives, et en même temps la raison vous suggère la croyance à votre existence personnelle. Or votre existence personnelle, l'être que vous êtes et que la raison vous révèle, qu'est-ce relativement aux opérations que vous attestent la conscience et la mémoire? Le sujet de ces opérations, et ces opérations en sont les caractères, les signes, les attributs. Ces opérations varient, et elles se renouvellent; elles sont des accidents. Au contraire, votre existence personnelle subsiste toujours la même; vous êtes aujourd'hui le même que vous étiez hier et que vous serez demain, dans la diversité perpétuelle de vos actes. L'identité personnelle, c'est l'unité de votre être opposée à la pluralité de la conscience et de la mémoire; or l'être un et identique, opposé aux accidents variables, aux phénomènes transitoires, c'est la substance.

Voilà pour la substance personnelle; il en est ainsi de la substance extérieure que je ne veux pas encore appeler substance matérielle. Le tact vous donne l'idée de solide; la vue et les autres sens vous donnent l'idée des autres qualités premières ou secondes. Mais quoi! est-ce qu'il n'y a que ces qualités? Est-ce qu'en même temps que les sens vous donnent le solide, la couleur, la figure, la mollesse, la rudesse, etc., vous ne croyez pas que ce ne sont pas là des qualités en l'air, mais bien des qualités de quelque chose qui est réellement, et qui, parce qu'il est, est solide, dur, mou, a une couleur, une figure, etc? Vous n'auriez pas l'idée de ce quelque chose, si les sens ne vous donnaient l'idée de ces qualités; mais vous ne pouvez avoir l'idée de ces qualités sans l'idée de ce quelque chose d'existant; c'est là la croyance universelle, laquelle implique la distinction des qualités et du sujet de ces qualités, la distinction des accidents et de la substance.

Attributs, accidents, phénomènes; être, substance, sujet, ce sont des généralisations puisées à la source des deux faits incontestables de la croyance à mon existence personnelle et de la croyance à l'existence du monde extérieur. Maintenant, tout ce qui a été dit du corps et de l'espace, de la succession et du temps, du fini et de l'infini, de la conscience et de l'identité personnelle, tout cela doit être dit de l'attribut et du sujet, des qualités et de la substance, des phénomènes et de l'être. Si nous cherchons l'origine de l'idée de phénomène, de qualité, d'attribut, elle nous est donnée par les sens s'il s'agit d'un attribut de la substance extérieure; par la conscience, s'il s'agit d'un attribut de l'âme. Quant à la substance, qu'elle soit matérielle ou spirituelle, elle ne nous est donnée ni par les sens ni par la conscience; c'est une révélation de la raison dans l'exercice des sens et de la conscience, comme l'espace, le temps, l'infini, l'identité personnelle nous sont révélés par la raison dans l'exercice de la sensibilité, de la conscience et de la mémoire. Enfin, comme le corps, la succession, le fini, la variété, présupposent logiquement l'espace, le temps, l'infini et l'unité, de même, dans l'ordre de la raison et de la nature, il est évident que l'attribut et l'accident présupposent le sujet et la substance. Mais il n'est pas

moins évident que, dans l'ordre d'acquisition de nos idées, l'idée d'attribut et d'accident est la condition nécessaire pour arriver à celle de substance et de sujet, comme dans ce même ordre l'idée de corps, de succession, de nombre, de variété, est la condition de l'idée d'espace, de temps, d'infini et d'identité. Reste à voir quelle place l'idée de la substance occupe dans le système de Locke.

« J'avoue, dit-il, liv. Ier, chap. III, § 18, qu'il y « a une autre idée qu'il serait généralement avanta- « geux aux hommes d'avoir, parce que c'est le sujet « général de leurs discours, où ils font entrer cette « idée comme s'ils la connaissaient effectivement; je « veux parler de l'idée de la substance, que nous « n'avons ni ne pouvons avoir par voie de sensation ou « de réflexion. » Donc systématiquement Locke n'admet pas l'idée de substance. Sans doute on peut citer bien des passages où il l'admet implicitement, mais ouvertement il la repousse; ici, comme « de peu d'u- « sage en philosophie, » livre II, chap. XIII, § 19; là, comme obscure, livre II, chapitre XXIII, § 4 : « Nous « n'avons aucune idée claire de la substance en géné- « ral. » Mais ôtez à la substance ce caractère d'abstraction et de généralité, rendez-la à sa réalité; la substance alors c'est moi, c'est le corps. Quoi! la substance est de peu d'usage en philosophie, c'est-à-dire que la croyance à mon identité personnelle, que la croyance au monde extérieur joue un petit rôle dans mon entendement et dans la vie humaine? Sans doute, aux yeux des sens comme aux yeux de la conscience, toute substance est obscure; car nulle substance, ni la substance matérielle ni la substance spirituelle, n'est l'objet propre du sens et de la conscience; mais elle n'est pas obscure, encore une fois, aux yeux de la raison qui a ses objets propres, qu'elle nous révèle avec la même évidence que la conscience et le sens nous attestent les leurs. Cependant Locke repousse partout l'idée de substance; et, quand il s'en explique officiellement, il la résout dans la collection des idées simples de sensation ou de réflexion. Liv. II, chap. XXIII, §§ 3, 4, 6 : « Toutes les idées que nous avons des sub- « stances ne sont autre chose que différentes combi- « naisons d'idées simples... C'est par de telles combi- « naisons d'idées simples, et non par autre chose, que « nous nous représentons à nous-mêmes des espèces « particulières de substances... » § 37. *Récapitulation.* « Toutes les idées que nous avons des différentes espèces « de substances ne sont que des collections d'idées « simples, avec la supposition d'un sujet auquel elles « appartiennent, et dans lequel elles subsistent, quoi- « que nous n'ayons point d'idée claire et distincte de « ce sujet. » Et il déclare que nous ne connaissons de la matière que la collection de ses qualités, et de l'esprit que la collection de ses opérations. Rien de plus vrai sous quelque rapport. Il est certain que nous ne connaissons de l'esprit que ce que nous en apprennent ses opérations; que nous ne connaissons de la matière que ce que nous en apprennent ses qualités; comme nous sommes déjà convenus que nous ne connaissons du temps que ce que nous en apprend la succession, de l'espace que ce que nous en apprend le corps, de l'infini que ce que nous en apprend le fini, du moi que ce que nous en apprend la conscience. Le corps est la seule mesure de l'espace, la succession du temps, le fini de l'infini, les opérations de la conscience de notre identité; de même les attributs et les qualités sont les seuls signes et les seules mesures des substances, soit matérielles, soit spirituelles. Mais de ce que nous ne savons d'une chose que ce qu'une autre nous en apprend, il ne suit pas que celle-ci n'est que celle-là, et que la substance n'est que la collection de ses qualités parce que c'est par la seule collection de ses qualités que la substance se manifeste. De là mille extravagances et paralogismes que tout le monde a relevés. Il est évident que la collection dans laquelle on résout la substance est impossible de toutes manières sans la supposition même de la substance. M. Royer-Collard (1) a parfaitement montré les différentes faces de cette impossibilité. Je n'en veux rappeler qu'une seule. Parmi toutes les conditions auxquelles une collection est possible, en voici une bien incontestable, c'est qu'il y aura quelqu'un, un esprit pour faire cette collection. Des nombres mis au bout les uns des autres ne font pas une addition : l'arithmétique ne se fait pas toute seule, elle suppose et elle exige un arithméticien. Or, messieurs, pensez-y : l'arithméticien nécessaire pour faire l'addition, Locke l'a détruit en niant la substance; l'esprit humain n'est plus, vous n'êtes plus un esprit un et identique, une unité intégrante, capable de faire la somme des différentes quantités dont doit se composer une collection, et il ne reste que des quantités réduites à s'additionner entre elles et à percevoir elles-mêmes les rapports qui les lient. Mais franchissez cette difficulté radicale entre plusieurs autres; supposez que la collection soit possible sans quelqu'un, sans un esprit qui la fasse; supposez-la faite, et faite toute seule, que sera-ce que cette collection? Ce que peut être une collection, une classe, un genre, c'est-à-dire une abstraction, c'est-à-dire un mot. Voilà donc à quoi vous arrivez définitivement; et, sans parler de Dieu qui pourtant est aussi une substance, la substance des substances et l'être des êtres, voilà donc l'esprit, voilà la matière réduits à des mots. Le scolastique avait converti bien des collections en substances, bien des mots en entités; par une exagération en sens contraire, Locke a converti

(1) OEuvres de Reid, t. IV, p. 305.

la substance en collection, et fait des mots de tous les êtres ; et cela, messieurs, nécessairement et par la force même de son système. N'admettant que les idées explicables par la sensation ou la réflexion, et ne pouvant expliquer ni par l'une ni par l'autre la substance, il lui fallait bien la nier, la résoudre dans les qualités qu'atteignent aisément la sensation ou la réflexion, et que son système explique et admet. De là l'assimilation systématique des qualités et de la substance, des phénomènes et de l'être, c'est-à-dire la destruction de l'être, et par conséquent des êtres. Rien n'existe en soi, ni Dieu ni ce monde, ni vous ni moi-même ; tout se résout en phénomènes, en abstractions, en mots ; et, chose admirable, c'est la peur même de l'abstraction et des entités verbales, c'est le goût mal entendu de la réalité, qui précipitent Locke dans un nominalisme absolu, c'est-à-dire dans un absolu nihilisme.

Dans la prochaine leçon, je poursuivrai l'examen du deuxième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*, et vous rendrai compte des chapitres qui traitent de l'idée de cause et de l'idée du bien et du mal.

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Suite de l'examen du deuxième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. De l'idée de cause. — Origine dans la sensation. Réfutation. — Origine dans la réflexion et le sentiment de la volonté. Distinction de l'idée de cause et du principe de causalité. Que le principe de causalité est inexplicable par le seul sentiment de la volonté. — De la vraie formation du principe de causalité.

MESSIEURS,

Le premier tort de Locke sur les idées d'espace, de temps, d'infini, d'identité personnelle et de substance, est un tort de méthode. Au lieu de rechercher et de reconnaître d'abord par une observation impartiale les caractères que ces idées ont actuellement dans l'entendement humain, Locke débute par la question pleine d'obscurités et de périls de l'origine de ces idées. Ensuite, cette question de l'origine des idées de l'espace, du temps, de l'infini, de l'identité personnelle et de la substance, Locke la résout par son système général sur l'origine des idées, qui consiste à n'admettre aucune idée qui ne soit entrée dans l'entendement humain ou par la réflexion ou par la sensation. Or les idées de l'espace, du temps, de l'infini, de l'identité personnelle et de la substance avec les caractères dont elles sont aujourd'hui incontestablement marquées, sont inexplicables par la sensation et la réflexion, et par conséquent incompatibles avec le système de Locke. Il ne restait donc à Locke qu'une ressource, savoir, de mutiler ces idées avec leurs caractères, de manière à les réduire aux dimensions d'autres idées, lesquelles entrent en effet dans l'entendement humain par la réflexion ou la sensation, par exemple, les idées de corps, de succession, de nombre, celle des phénomènes directs de la conscience et de la mémoire, et celle des qualités des objets extérieurs et de nos propres qualités. Mais nous croyons avoir démontré que ces dernières idées, qui sont bien assurément la condition de l'acquisition des premières, ne sont pas elles, qu'elles en sont l'antécédent chronologique, mais non pas la raison logique, qu'elles les précèdent, mais qu'elles ne les engendrent ni ne les expliquent. Ainsi les faits défigurés et confondus sauvent le système de Locke ; rétablis et éclaircis, ils le renversent.

Ces observations sont également et particulièrement applicables à la théorie d'une des idées les plus importantes qui soient dans l'entendement humain, de l'idée qui joue le plus grand rôle dans la vie humaine et dans les livres des philosophes : je veux parler de l'idée de cause. Locke eût sagement fait de commencer par la reconnaître et la décrire exactement, telle qu'elle est aujourd'hui et se manifeste par nos actions et par nos discours. Loin de là, Locke débute par rechercher l'origine de l'idée de cause, et il la rapporte sans hésiter à la sensation. Voici le passage de Locke.

Livre II, chap. XXVI, § 1er. — *De la cause et de l'effet. D'où nous viennent les idées de cause et d'effet.*

« En considérant par le moyen des sens la constante vicissitude des choses, nous ne pouvons nous « empêcher d'observer que plusieurs choses particu- « lières, soit qualités ou substance, commencent « d'exister, et qu'elles reçoivent leur existence de la « juste application ou opération de quelque autre « être. Or, c'est par cette observation que nous ac- « quérons les idées de cause et d'effet. Nous dési- « gnons ce qui produit quelque idée simple ou com- « plexe par le terme général de cause, et ce qui est « produit par celui d'effet. Ainsi, après avoir vu que, « dans la substance que nous appelons cire, la fluidité, « qui est une idée simple, qui n'y était pas aupara- « vant, y est constamment produite par l'application « d'un certain degré de chaleur, nous donnons à « l'idée simple de chaleur le nom de cause, par rap- « port à la fluidité qui est dans la cire, et celui d'effet « à cette fluidité. De même, éprouvant que la sub- « stance que nous appelons bois, qui est une certaine « collection d'idées simples à laquelle on donne ce

« nom, est réduite par le moyen du feu en une autre « substance qu'on nomme cendre (autre idée complexe qui consiste dans une collection d'idées simples, entièrement différente de cette idée complexe « que nous appelons bois), nous considérons le feu par « rapport aux cendres comme une cause, et les cendres comme un effet... » § 2. « Après avoir ainsi « acquis les notions de cause et d'effet par le moyen « de ce que nos sens sont capables de découvrir « dans les opérations des corps les uns à l'égard des « autres... »

Ceci est positif; l'idée de cause a son origine dans la sensation. Telle est bien la théorie de Locke; il s'agit de l'examiner. Et d'abord, puisqu'il s'agit de savoir si la sensation nous donne l'idée de cause, il faut avoir soin de ne pas supposer ce qui est en question; il faut dépouiller la sensation de tout élément étranger et l'interroger toute seule, afin de reconnaître ce qu'elle peut rendre relativement à l'idée de cause.

Je me suppose donc borné exclusivement à la sensation. Cela fait, je prends l'exemple de Locke, celui d'un morceau de cire qui se fond, qui entre dans un état de fluidité par le contact du feu. Or, qu'y a-t-il là pour les sens auxquels je suis réduit? Il y a d'abord deux phénomènes, la cire et le feu, lesquels sont en contact l'un avec l'autre. Voilà ce que les sens m'attestent; ils m'attestent encore dans la cire une modification qui n'y était point auparavant. Tout à l'heure ils me montraient la cire dans un état, maintenant ils me la montrent dans un autre, et cet autre état ils me le montrent en même temps qu'ils me montrent, ou immédiatement après m'avoir montré la présence de l'autre phénomène, savoir, le feu; c'est-à-dire que les sens me montrent la succession d'un phénomène à un autre phénomène. Les sens me montrent-ils quelque chose de plus? Je ne le vois pas, et Locke ne le prétend point; car, selon lui, les sens nous donnent l'idée de cause dans l'observation de la constante vicissitude des choses. Or la vicissitude des choses, c'est bien la succession des phénomènes entre eux; que cette succession reparaisse souvent, plusieurs fois, constamment même, vous aurez une succession constante; mais que cette succession soit constante au point même d'être perpétuelle, ou qu'elle soit bornée à un très-petit nombre de cas, le plus ou moins grand nombre de cas n'influe en rien sur la nature de la succession : la succession n'est jamais qu'elle-même. Ainsi la constante vicissitude des choses se réduit au fond à leur vicissitude, laquelle n'est que leur succession. J'accorde à Locke que les sens me donnent cette succession, et Locke ne prétend pas qu'ils donnent rien de plus. La seule question entre nous est donc de savoir si la succession, rare ou constante, de deux phénomènes, explique, épuise l'idée que nous avons de la cause. Si oui, il est clair que les sens nous donnent l'idée de cause; sinon, non. Telle est la vraie, la seule question.

Je le demande, messieurs, par cela qu'un phénomène succède à un autre et y succède constamment, en est-il la cause? Est-ce là toute l'idée que vous vous formez de la cause? Quand vous dites, quand vous pensez que le feu est la cause de l'état de fluidité de la cire, je vous demande si vous entendez seulement que le phénomène de la fluidité succède au phénomène de l'approche du feu; je vous demande si vous ne croyez pas, si le genre humain tout entier ne croit pas qu'il y a dans le feu je ne sais quoi, une propriété inconnue qu'il ne s'agit pas ici de déterminer, à laquelle vous rapportez la production du phénomène de la fluidité de la cire. Je demande si autre chose n'est pas la conception d'un phénomène qui paraît après un autre phénomène, et autre chose la conception dans un phénomène d'une certaine propriété qui produit la modification que les sens nous attestent dans le phénomène qui suit. Je me servirai d'un exemple souvent employé, et qui exprime parfaitement bien la différence du rapport de succession et du rapport de la cause à l'effet. Je suppose qu'à l'heure qu'il est je veuille entendre une harmonie, une suite de sons, et qu'à peine ma volition est accomplie, cette suite de sons se fasse entendre d'un appartement voisin et frappe mon oreille; il n'y a là évidemment qu'un rapport de succession. Mais je suppose que je veux produire des sons, et que je les produise moi-même, est-ce que je ne mets ici entre ma volition et les sons entendus, que le rapport de succession que tout à l'heure je mettais entre ma première volition et les sons adventices qui se sont fait entendre? Est-ce que je ne mets pas ici entre ma volonté de produire des sons et les sons entendus, outre le rapport évident de succession, un autre rapport encore, et un rapport tout différent? N'est-il pas évident que dans le dernier cas je crois que non-seulement le premier phénomène, savoir, la volonté, précède le second, savoir, les sons, mais encore que le premier phénomène produit le second, qu'enfin ma volonté est la cause et les sons l'effet? Cela est incontestable; il est incontestable que dans certains cas nous n'apercevons entre deux phénomènes que le rapport de succession, et que dans certains autres nous mettons entre eux le rapport de la cause à l'effet, et que ces deux rapports ne sont point identiques l'un à l'autre. La conviction de chacun et l'universelle croyance du genre humain ne laissent aucun doute à cet égard. Nos actes ne sont pas seulement des phénomènes qui paraissent à la suite de l'opération de la volition; ils sont jugés par nous et reconnus par les autres comme les effets directs de nos volitions.

De là l'imputation morale, l'imputation juridique, et les trois quarts de la vie et de la conduite humaine. S'il n'y a qu'un rapport de succession entre l'action du meurtrier et la mort de la victime, c'en est fait de la croyance universelle et de la vie civile tout entière. Toute l'action civile est fondée sur cette hypothèse, universellement admise, que l'homme est une cause; comme la science de la nature est fondée sur l'hypothèse que les corps extérieurs sont des causes, c'est-à-dire ont des propriétés qui peuvent produire et produisent des effets. Ainsi de ce que les sens donnent la succession des phénomènes, leur vicissitude plus ou moins constante, il ne suit pas qu'ils expliquent cette liaison des phénomènes entre eux, tout autrement intime et profonde, qu'on appelle la liaison de la cause à l'effet : ils n'expliquent donc pas l'origine de l'idée de cause. Au reste, à cet égard, je renvoie à Hume, qui a parfaitement distingué la vicissitude, c'est-à-dire la succession, de la causation, et qui a très-bien établi que celle-ci ne peut venir de la sensation (1). Cela suffit déjà pour ruiner la théorie de Locke sur l'origine de l'idée de cause par la sensation.

Ce n'est pas tout; non-seulement il y a dans l'entendement humain l'idée de cause; non-seulement nous nous croyons la cause de nos actes, et nous croyons que bien souvent certains corps sont la cause du mouvement de certains autres; mais nous jugeons d'une manière générale qu'un phénomène quelconque ne peut commencer à exister soit dans l'espace, soit dans le temps, sans que ce phénomène qui commence à exister n'ait sa cause. Il y a ici plus qu'une idée, il y a un principe; et le principe est aussi incontestable que l'idée. Imaginez un mouvement, un changement quelconque; aussitôt que vous concevez ce changement, ce mouvement, vous ne pouvez pas ne pas supposer que ce changement, que ce mouvement ne se soit fait en vertu d'une cause quelconque. Il ne s'agit pas de savoir quelle est cette cause, quelle est sa nature, comment elle a produit tel changement; la seule question est de savoir si l'esprit humain peut concevoir un changement et un mouvement sans concevoir qu'il s'est fait en vertu d'une cause. C'est là-dessus qu'est fondée la curiosité des hommes, qui cherchent des causes à tout phénomène, et l'action juridique de la société, qui intervient aussitôt qu'il paraît quelque phénomène qui l'intéresse. Un assassinat, un meurtre, un vol, un phénomène quelconque, qui tombe sous l'action de la loi, étant donné, on lui suppose un auteur, on suppose un voleur, un meurtrier, un assassin, et on informe, toutes choses qu'on pourrait ne pas faire s'il n'y avait dans l'esprit une véritable impossibilité de ne pas concevoir une cause là où il y a un phénomène qui commence à exister. Remarquez que je ne dis pas qu'il n'y a pas d'effet sans cause; il est évident que c'est là une proposition frivole, dont un terme contient déjà l'autre et exprime la même idée d'une manière différente. Le mot effet étant relatif à celui de cause, dire que l'effet suppose la cause, ce n'est pas dire autre chose sinon que l'effet est un effet. Mais on ne fait pas une proposition identique et frivole, quand on affirme que tout phénomène qui commence à exister a nécessairement une cause. Les deux termes de cette proposition ne se contiennent pas réciproquement; l'un n'est pas l'autre; ils ne sont pas identiques l'un à l'autre, et cependant l'esprit met entre eux un lien nécessaire. C'est là ce qu'on appelle le principe de causalité.

Ce principe est réel, certain, incontestable. Et quels en sont les caractères? D'abord il est universel. Je demande s'il y a un sauvage, un enfant, un vieillard, un homme sain, un homme malade, un idiot même, pourvu qu'il ne le soit pas complétement, qui, lui étant donné un phénomène qui commence à exister, à l'instant n'y suppose une cause? Certainement, si nul phénomène n'est donné, si nous n'avons l'idée d'aucun changement, nous ne supposons point, nous ne pouvons point supposer une cause; car, où nul terme n'est connu, quel rapport peut être saisi? Mais c'est un fait qu'ici un seul terme donné, nous supposons l'autre et leur rapport, et cela universellement; il n'y a pas un seul cas où nous ne jugions ainsi. Bien plus, non-seulement nous jugeons ainsi dans tous les cas, naturellement et par la vertu instinctive de notre entendement, mais essayez de juger autrement; essayez, un phénomène vous étant donné, de n'y pas supposer une cause; vous ne le pouvez pas; le principe n'est pas seulement universel, il est nécessaire; d'où je conclus qu'il ne peut dériver des sens. En effet, quand on accorderait que la sensation peut donner l'universel, il est évident qu'elle ne peut donner le nécessaire; car les sens donnent ce qui paraît ou même ce qui est, tel qu'il est ou paraît, tel ou tel phénomène, avec tel caractère accidentel ou tel autre : mais il répugne qu'ils puissent donner ce qui doit être, la raison d'un phénomène, encore moins sa raison nécessaire.

Il est si vrai que ce ne sont pas les sens et le monde extérieur qui nous donnent le principe de causalité, que, sans l'intervention de ce principe, le monde extérieur, auquel Locke l'emprunte, n'existerait pas pour nous. En effet, supposez qu'un phénomène puisse commencer à paraître dans le temps ou dans l'espace sans que vous y cherchiez nécessairement une cause; lorsque paraît sous l'œil de la conscience le phénomène de la sensation, ne cherchant pas une cause à ce phénomène, vous ne chercheriez point à quoi il se rapporte; vous vous arrêteriez à ce phénomène en

(1) *Essais sur l'entendement humain.* (Essai septième.)

lui-même, c'est-à-dire à un simple phénomène de la conscience, c'est-à-dire encore à une modification de vous-même; vous ne sortiriez pas de vous-même; vous n'atteindriez jamais le monde extérieur. Que faut-il pour que vous atteigniez le monde extérieur et soupçonniez son existence? Il faut qu'une sensation étant donnée, vous soyez forcés de vous demander quelle est la cause de ce nouveau phénomène, et que, dans la double impossibilité de rapporter ce phénomène à vous-même, au moi que vous êtes, et de ne pas le rapporter à une cause, vous soyez forcés de le rapporter à une cause autre que vous, à une cause étrangère, à une cause extérieure. L'idée d'une cause extérieure de nos sensations, telle est l'idée fondamentale du dehors, des objets extérieurs, des corps et du monde. Je ne dis point que le monde, les corps, les objets extérieurs ne soient rien autre chose que la cause de nos sensations; mais je dis que d'abord ils nous sont donnés comme cause de nos sensations, à cette condition et à ce titre. Plus tard, ou en même temps si l'on veut, nous ajoutons à cette propriété des objets d'autres propriétés encore; mais c'est sur celle-là que se fondent toutes celles que nous pouvons connaître ultérieurement. Otez le principe de causalité, la sensation reste sous l'œil de la conscience, et ne nous révèle que son rapport au moi qui l'éprouve, sans nous révéler ce qui la produit, le non-moi, les objets extérieurs, le monde. On dit souvent, et les philosophes même disent avec le vulgaire, que les sens nous découvrent le monde; on a raison si l'on veut dire seulement que sans les sens, sans la sensation, sans ce phénomène préalable, le principe de causalité manquerait de base pour atteindre les causes extérieures, de sorte que jamais nous ne concevrions le monde. Mais on se tromperait complétement si on entendait que c'est le sens lui-même qui, directement et par sa propre force, sans l'intervention de la raison et d'aucun principe étranger, nous fait connaître le monde extérieur. Connaître en général, connaître quoi que ce soit, est au-dessus de la portée des sens. C'est la raison, et la raison seule qui connaît, et connaît le monde; et elle ne le connaît d'abord qu'à titre de cause; il n'est d'abord pour nous que la cause des phénomènes sensitifs que nous ne pouvons nous rapporter à nous-mêmes; et nous ne rechercherions pas cette cause, par conséquent nous ne la trouverions pas, si notre raison n'était pourvue du principe de causalité, si nous pouvions supposer qu'un phénomène peut commencer à apparaître sur le théâtre de la conscience, du temps ou de l'espace sans qu'il ait une cause. Donc le principe de causalité, je ne crains pas de le dire, est le père du monde extérieur, loin qu'il soit possible de l'en tirer, et de le faire venir de la sensation. Quand on parle des objets extérieurs et du monde sans admettre au préalable le principe de causalité, ou on ne sait ce qu'on dit, ou on fait un paralogisme.

Le résultat de tout ceci est que, s'il s'agit de l'idée de cause, nous ne pouvons la trouver dans la succession des phénomènes extérieurs et sensibles; que la succession est la condition de la conception de la cause, son antécédent chronologique, non son principe et sa raison logique; et que s'il ne s'agit pas seulement de l'idée de cause, mais du principe de causalité, le principe de causalité échappe bien plus encore à la tentative de l'expliquer par la succession et la sensation. Dans le premier cas, l'idée de cause, Locke confond l'antécédent d'une idée avec cette idée; et dans le second cas, le principe de causalité, il fait venir des phénomènes du monde extérieur précisément ce sans quoi il n'y aurait pour nous ni dehors ni monde; il suppose ce qui est en question; il confond non plus l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent, la conséquence avec son principe; car le principe de causalité est le fondement nécessaire de la connaissance même la plus légère du monde, du plus faible soupçon de son existence; et expliquer le principe de causalité par le spectacle du monde que peut seul donner le principe de causalité, c'est, encore une fois, expliquer le principe par la conséquence. Or l'idée de cause et le principe de causalité sont des faits incontestables dans l'entendement humain; donc le système de Locke, qui se condamne à n'obtenir à leur place que l'idée de succession, de succession constante, ne rend pas compte des faits et n'explique pas l'entendement humain.

Messieurs, n'y a-t-il rien de plus dans Locke sur la grande question de la cause? Locke n'assigne-t-il jamais à l'idée de cause une autre origine que la sensation? N'attendez pas de notre philosophe cette parfaite conséquence. Je vous l'ai déjà dit, je vous le répéterai bien souvent; rien n'est aussi inconsistant que Locke; et la contradiction n'est pas seulement dans l'*Essai* de livre à livre, mais dans le même livre de chapitre à chapitre, et presque de paragraphe à paragraphe. Je vous ai lu le passage positif du liv. II, chap. XXVI, dans lequel Locke dérive l'idée de cause de la sensation. Eh bien, tournons quelques pages, et nous allons le voir oubliant et son assertion fondamentale, et les exemples particuliers, tout physiques, destinés à la justifier, conclure, au grand étonnement du lecteur attentif, que l'idée de cause vient non plus de la sensation seule, mais de la sensation ou de la réflexion. *Ibid.*: « Nous pouvons observer dans ce « cas-là, et dans tous les autres, que la notion de « cause et d'effet tire son origine des idées qu'on a « reçues par sensation *ou* par réflexion; et qu'enfin ce « rapport, quelque étendu qu'il soit, se termine à ces

« sortes d'idées. » Cet *ou*, messieurs, n'est pas moins qu'une nouvelle théorie; jusqu'ici Locke n'avait pas dit un mot de la réflexion; c'est une contradiction manifeste avec le passage que je vous ai cité. Mais cette contradiction est-elle jetée là au hasard, puis abandonnée et perdue? Oui, dans le chapitre XXVI: non, dans l'ouvrage entier. Lisez un autre chapitre de ce même second livre, chapitre XXI, sur la *puissance*. Au fond, un chapitre sur la puissance est un chapitre sur la cause; car, qu'est-ce que la puissance sinon la puissance de produire quelque chose, c'est-à-dire une cause (1)? Traiter de la puissance, c'est donc traiter de la cause. Or quelle est l'origine de l'idée de la puissance, selon Locke, dans le chapitre exprès qu'il consacre à cette recherche? C'est à la fois, comme dans le chap. XXVI, la sensation et la réflexion.

Liv. II, chap. XXI. *De la Puissance.* § 1er. *Comment nous acquérons l'idée de la puissance.* « L'esprit « étant instruit tous les jours, par le moyen des sens, « de l'altération des idées simples qu'il remarque « dans les choses extérieures, et observant comment « une chose vient à finir et cesser d'être, et comment « une autre qui n'était pas auparavant, commence « d'exister; réfléchissant d'autre part sur ce qui se « passe en lui-même, et voyant un perpétuel change- « ment de ses propres idées, causé quelquefois par « l'impression des objets extérieurs sur ses sens, et « quelquefois par la détermination de son propre « choix; et concluant de ces changements, qu'il a vu « arriver si constamment, qu'il y en aura à l'avenir « de pareils dans les mêmes choses, produits par de « pareils agents et par de semblables voies, il vient à « considérer dans une chose la possibilité qu'il y a « qu'une de ses idées simples soit changée, et dans « une autre la possibilité de produire ce changement, « et par là l'esprit se forme l'idée que nous nommons « *puissance*. »

De ces deux origines, j'ai démontré que la première, la sensation, est insuffisante pour expliquer l'idée de cause, c'est-à-dire de puissance. Reste donc la seconde origine. Mais cette seconde origine, précède-t-elle ou suit-elle la première? Nous puisons, selon Locke, l'idée de cause et dans la sensation et dans la réflexion; mais dans laquelle des deux la puisons-nous d'abord? C'est un des mérites éminents de Locke, que je vous ai signalé la dernière fois, d'avoir montré, dans la question du temps, que la première succession qui nous révèle l'idée du temps n'est point la succession des événements extérieurs, mais la succession de nos pensées. Ici Locke dit également que c'est d'abord à l'intérieur et non à l'extérieur, dans la réflexion et non dans la sensation, que nous est donnée l'idée de puissance. C'est une contradiction manifeste, j'en conviens, avec son chapitre officiel sur la cause; mais c'est un honneur à Locke d'avoir vu et établi, tout en se contredisant lui-même, que c'est dans la réflexion, dans la conscience de nos opérations, que nous est donnée la première et la plus claire idée de cause. Je veux vous lire ce passage entier de Locke, parce qu'il témoigne d'un véritable talent d'observation, d'une rare sagacité psychologique.

Liv. II, chap. XXI, § 4. *La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit.* . . . .

. . . .

« Si nous y prenons bien garde, les corps ne nous « fournissent pas, par le moyen des sens, une idée si « claire et si distincte de la puissance active que celle « que nous en avons par les réflexions que nous faisons « sur les opérations de notre esprit. Comme toute « puissance a des rapports à l'action, et qu'il n'y a, « je crois, que deux sortes d'actions dont nous ayons « l'idée, savoir, la pensée et le mouvement, voyons « d'où nous avons l'idée la plus distincte des puis- « sances qui produisent ces actions. 1° Pour ce qui « est de la pensée, le corps ne nous en donne aucune « idée, et ce n'est que par le moyen de la réflexion « que nous l'avons. 2° Nous n'avons pas non plus, par « le moyen du corps, aucune idée du commence- « ment du mouvement. Un corps en repos ne nous « fournit aucune idée d'une puissance active capable « de produire du mouvement; et quand le corps lui- « même est en mouvement, ce mouvement est dans « le corps une passion plutôt qu'une action; car, « lorsqu'une boule de billard cède au choc du bâton, « ce n'est point une action de la part de la boule, « mais une simple passion. De même, quand elle « vient à pousser une autre boule qui se trouve sur « son chemin, et la met en mouvement, elle ne fait « que lui communiquer le mouvement qu'elle avait « reçu, et en perd tout autant que l'autre en reçoit; « ce qui ne nous donne qu'une idée fort obscure d'une « puissance active de mouvoir qui soit dans le corps, « puisque dans ce cas nous ne voyons autre chose « qu'un corps qui transfère le mouvement sans le pro- « duire en aucune manière. C'est, dis-je, une idée « bien obscure de la puissance que celle qui ne va « pas jusqu'à la production de l'action, mais seule- « ment à la simple continuation de la passion. Or « tel est le mouvement dans un corps poussé par un « autre corps; car la continuation du changement qui « est produit dans ce corps, du repos au mouve- « ment, n'est non plus une action que ne l'est la con- « tinuation du changement de figure produit en lui « par l'impression du même coup. Quant à l'idée du « commencement du mouvement, nous ne l'avons que

(1) Le fameux Essai de Hume sur la cause est intitulé : *De l'idée du pouvoir*.

« par le moyen de la réflexion que nous faisons sur ce « qui se passe en nous-mêmes, lorsque nous voyons « par expérience qu'en voulant simplement mouvoir « des parties de notre corps, qui étaient auparavant « au repos, nous pouvons les mouvoir. De sorte qu'il « me semble que l'opération des corps, que nous « observons par le moyen des sens, ne nous donne « qu'une idée fort imparfaite et fort obscure d'une « puissance active, puisque les corps ne sauraient « nous fournir aucune idée en eux-mêmes de la puis- « sance de commencer aucune action, soit pensée, « soit mouvement. »

Locke sent bien qu'il se contredit : aussi ajoute-t-il : « Mais si quelqu'un pense avoir une idée claire de « la puissance en observant que les corps se poussent « les uns les autres, cela sert également à mon des- « sein, puisque la sensation est une des voies par où « l'esprit vient à acquérir des idées. Du reste, j'ai « cru qu'il était important d'examiner ici en passant, « si l'esprit ne reçoit point une idée plus claire et « plus distincte de la puissance active par la réflexion « que par aucune sensation extérieure. »

Maintenant, cette puissance d'action, dont la réflexion nous donne l'idée distincte que la sensation seule ne peut nous fournir, quelle est-elle ? Cette puissance, c'est celle de la volonté.

Liv. II, chap. XXI, § 5. « Une chose qui est évi- « dente, à mon avis, c'est que nous trouvons en « nous-mêmes la puissance de commencer ou de ne « pas commencer, de continuer ou de terminer plu- « sieurs actions de notre esprit et plusieurs mouve- « ments de notre corps, et cela simplement par une « pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine « et commande, pour ainsi dire, que telle ou telle ac- « tion particulière soit faite. Cette puissance que notre « esprit a de disposer ainsi de la présence ou de « l'absence d'une idée particulière, ou de préférer le « mouvement de quelque partie du corps au repos « de cette même partie, ou de faire le contraire, c'est « ce que nous appelons *volonté*. Et l'usage actuel que « nous faisons de cette puissance en produisant ou en « cessant de produire telle ou telle action, c'est ce « qu'on nomme *volition*. La cessation ou la produc- « tion de l'action qui suit d'un tel commandement de « l'âme s'appelle *volontaire*, et toute action qui est « faite sans une telle direction de l'âme se nomme « *involontaire*. »

Voilà donc la volonté, considérée comme puissance d'action, comme puissance productrice, et par conséquent comme cause. C'est là, messieurs, le germe de la belle théorie de M. de Biran sur l'origine de l'idée de la cause. Selon M. de Biran comme selon Locke, l'idée de cause ne nous est pas donnée dans l'observation des phénomènes extérieurs, lesquels, considérés seulement avec les sens, ne nous manifestent aucune vertu causatrice, et ne paraissent que successifs ; elle nous est donnée à l'intérieur, dans la réflexion, dans la conscience de nos opérations et de la puissance qui les produit, savoir, la volonté. Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le meus. Quand on analyse attentivement ce phénomène de l'effort que M. de Biran considère comme le type des phénomènes de la volonté, voici ce qu'il donne : 1° la conscience d'un acte volontaire ; 2° la conscience d'un mouvement produit ; 3° un rapport du mouvement à l'acte volontaire. Et quel est ce rapport ? Évidemment ce n'est pas un simple rapport de succession. Répétez en vous le phénomène de l'effort, et vous reconnaîtrez que vous attribuez tous avec une conviction parfaite de la production du mouvement dont vous avez conscience à l'opération volontaire antérieure, dont vous avez conscience aussi. Pour vous la volonté n'est pas seulement un acte pur sans efficacité, c'est une énergie productrice ; de sorte que là vous est donnée l'idée de cause.

De plus, ce mouvement dont vous avez conscience, que vous rapportez tous comme effet à l'opération antérieure de la volonté, comme opération productrice, comme cause, je vous le demande, messieurs, ce mouvement, le rapportez-vous à une autre volonté que la vôtre ? Cette volonté, la considérez-vous, pourriez-vous la considérer comme la volonté d'un autre, comme la volonté de votre voisin, comme la volonté d'Alexandre ou de César, ou de quelque puissance étrangère supérieure ? Ou pour vous n'est-ce pas la vôtre ? Ne vous imputez-vous pas toujours tout acte volontaire ? N'est-ce pas, en un mot, dans la conscience de la volonté, en tant que vôtre, que vous puisez l'idée de votre personnalité, l'idée de vous-mêmes ? Le mérite propre de M. de Biran est d'avoir établi que la volonté est le caractère constitutif de notre personnalité. Il a été plus loin, trop loin peut-être. Comme Locke avait confondu la conscience et la mémoire avec la personnalité et l'identité du moi, M. de Biran a été jusqu'à confondre la volonté avec la personnalité même ; elle en est au moins le caractère éminent ; d'où il suit que l'idée de cause, qui nous est donnée incontestablement dans la conscience de la volonté productrice, nous est donnée par cela même dans la conscience de notre propre personnalité, et que c'est nous qui sommes la première cause dont nous ayons connaissance.

Enfin cette cause que nous sommes est impliquée dans tout fait de conscience. La condition nécessaire de tout phénomène aperçu par la conscience, c'est qu'on y fasse attention. Si on n'y fait pas attention, le phénomène est encore peut-être ; mais la conscience ne s'y appliquant pas, n'en prenant aucune connais-

sance, il est pour nous comme non avenu. L'attention est donc la condition de toute aperception de conscience. Or l'attention, c'est la volonté, je l'ai prouvé plus d'une fois. Donc la condition de tout phénomène de conscience, et, par conséquent, du premier phénomène comme de tous les autres, est la volonté; et comme la volonté est une puissance causatrice, il suit que dans le premier fait de conscience, et pour que ce premier fait ait lieu, il faut qu'il y ait aperception de notre causalité personnelle dans notre volonté; d'où il suit encore que l'idée de cause est l'idée première, que l'aperception de la cause volontaire, que nous sommes, est la première de toutes les aperceptions et la condition de toutes les autres.

Telle est la théorie à laquelle M. de Biran (1) a élevé celle de Locke. Je l'adopte; je crois qu'elle rend parfaitement compte de l'origine de l'idée de cause; mais il reste à savoir si l'idée de cause, qui sort de cette origine et du sentiment de l'activité volontaire et personnelle, suffit pour expliquer l'idée que tous les hommes ont des causes extérieures, et pour expliquer le principe de causalité. Pour Locke, qui traite de l'idée de cause, jamais du principe de causalité, le problème n'existe pas même. M. de Biran, qui le pose à peine, le résout trop vite, et arrive d'abord à un résultat, le seul que permettent la théorie de Locke et la sienne, mais qu'une saine psychologie et une saine logique ne peuvent avouer.

Selon M. de Biran, après avoir puisé l'idée de cause dans le sentiment de notre activité volontaire et personnelle, dans le phénomène de l'effort dont nous avons fait conscience, nous transportons cette idée de cause hors de nous, nous la projetons dans le monde extérieur, par la vertu d'une opération qu'il a appelée, ainsi que M. Royer-Collard, une *induction naturelle* (2). Entendons-nous. Si par là M. de Biran veut dire seulement qu'avant de connaître les causes extérieures, quelles qu'elles soient, nous puisons d'abord l'idée de cause en nous-mêmes, je l'accorde; mais je nie que la connaissance que nous avons des causes extérieures et l'idée que nous nous faisons de ces causes, soient une importation, une projection, une induction de la nôtre. En effet, cette induction ne pourrait avoir lieu qu'à des conditions qui sont en contradiction manifeste avec les faits et la raison. J'invoque ici, messieurs, toute votre attention.

Selon Locke et M. de Biran, c'est la réflexion, la conscience qui nous donne l'idée de cause. Mais quelle idée de cause nous donne-t-elle? Remarquez bien qu'elle ne nous donne pas l'idée d'une cause générale et abstraite, mais l'idée du moi qui veut, et qui, voulant, produit, et par là est cause. L'idée de cause que nous donne la conscience est donc une idée toute particulière, individuelle, déterminée, puisqu'elle nous est toute personnelle. Tout ce que nous connaissons de la cause par la conscience est concentré dans la personnalité. C'est cette personnalité, et dans cette personnalité c'est la volonté, la volonté seule, et rien de plus, qui est la puissance, qui est la cause que nous donne la conscience. Cela posé, voyons quelles sont les conditions de l'induction. L'induction est cette supposition que, dans certaines circonstances, nous ayant été donnés un certain phénomène, une certaine loi, quand viendront des circonstances analogues, le même phénomène, la même loi, auront lieu. L'induction implique donc, 1° la supposition de cas analogues, c'est-à-dire plus ou moins différents; 2° la supposition d'un phénomène qui doit persister, rester le même. L'induction est le procédé de l'esprit, qui, n'ayant aperçu jusqu'ici un phénomène que dans certains cas, transporte ce phénomène; ce phénomène, dis-je, et non pas un autre, c'est-à-dire encore le même phénomène, dans des cas différents, et nécessairement différents, puisqu'ils ne sont qu'analogues et semblables, et qu'ils ne peuvent être absolument identiques. Le caractère de l'induction est précisément dans le contraste de l'identité du phénomène ou de la loi, et de la diversité des circonstances auxquelles elle est d'abord empruntée, puis transportée. Si donc la connaissance des causes extérieures n'est que l'induction de notre cause personnelle, c'est rigoureusement notre cause, la cause volontaire et libre que nous sommes, que l'induction doit transporter dans le monde extérieur, c'est-à-dire que partout où commencera à paraître dans le temps et dans l'espace un mouvement, un changement quelconque, là nous devons supposer, quoi, messieurs? Une cause en général? Non; car, songez-y bien, nous n'avons pas l'idée générale de cause, nous n'avons que l'idée de notre causalité personnelle, nous ne pouvons supposer que ce que nous avons déjà dit, autrement ce ne serait plus le procédé propre et légitime de l'induction; nous devons donc supposer non l'idée générale et abstraite de cause, mais l'idée particulière et déterminée de la cause particulière et déterminée que nous sommes; d'où il suit que c'est notre causalité que nous devons supposer partout où commence à paraître quelque phénomène: c'est-à-dire que toutes les causes que nous pouvons concevoir ultérieurement ne sont et ne peuvent être que notre personnalité, cause unique de tous les effets, accidents ou événements qui commencent à paraître. Et remarquez que la croyance au monde et à des causes

(1) V. *Examen* des leçons de M. Laromiguière, chap. VIII.

(2) *Ibid.* Article *Leibnitz*, et partout dans ses Mémoires couronnés et encore inédits. Voyez aussi les leçons de M. Royer-Collard, OEuvres de Reid, t. III et IV.

extérieures est universelle et nécessaire. Tous les hommes l'ont, tous les hommes ne peuvent pas ne pas l'avoir. Aussitôt qu'un phénomène quelconque commence à paraître, tous les hommes croyent, pensent, jugent, conçoivent qu'il y a là des causes extérieures, et ils ne peuvent pas ne pas le concevoir. Si donc l'induction explique toute notre conception des causes extérieures, il faut que cette induction soit universelle et nécessaire, c'est-à-dire il faut que ce soit un fait universel et nécessaire que nous nous croyons la cause de tous les événements, mouvements et changements qui arrivent et peuvent arriver.

Oui, messieurs, à la rigueur, l'induction, l'importation de notre causalité au dehors n'est pas moins que la substitution de notre causalité personnelle à toutes les causes de ce monde, la substitution de la liberté humaine au destin, et peut-être rigoureusement la création du monde par l'humanité. Si l'on ne va pas jusque-là, on méconnaît la nature véritable et la portée de l'induction, et j'impose cette conséquence à la théorie de M. de Biran comme sa conséquence légitime et nécessaire.

Mon honorable ami repousserait sans doute cette conséquence comme outrée et forcée; mais en voici une au moins qu'il serait bien contraint d'accepter, et qu'il acceptait presque. Si les causes extérieures ne sont qu'une induction de la nôtre, et si pourtant on ne veut pas qu'elles soient la nôtre même, il faut au moins qu'elles soient faites, qu'elles soient conçues à l'instar de la nôtre, qu'elles soient sinon nôtres, au moins comme la nôtre, c'est-à-dire personnelles, douées de conscience, volontaires, intentionnelles, libres, animées, vivantes, et vivantes de la même vie que nous, de la vie intellectuelle et de la vie morale. Et en effet, sans prétendre que c'est là toute notre conception des causes extérieures, M. de Biran soutenait que telle est la conception que nous en formons d'abord. Il en donnait en preuve que l'enfant et les sauvages, c'est-à-dire les peuples enfants, conçoivent toutes les causes extérieures sur le modèle de la leur; qu'ainsi l'enfant se révolte presque contre la pierre qui le frappe, comme si elle avait eu l'intention de le frapper, et que le sauvage personnifie et divinise les causes des phénomènes naturels.

A cela je réponds : N'oublions pas que la croyance au monde et aux causes extérieures, est universelle et nécessaire, et que le fait qui l'explique doit être lui-même un fait universel et nécessaire : d'où il suit que si notre croyance au monde et aux causes extérieures se résout dans l'assimilation de ces causes à la nôtre, cette assimilation doit être un fait universel et nécessaire. Or, là dessus, j'attends la psychologie; j'attends qu'elle prouve que tous les êtres intellectuels et moraux conçoivent les causes extérieures sous la raison de la leur, comme douées de conscience et animées; j'attends qu'elle prouve que cette opinion des enfants et des sauvages n'est pas seulement un fait fréquent, mais un fait universel, et qu'il n'y a pas un enfant, pas un sauvage qui ne commence ainsi. Et quand elle aura prouvé que ce fait est universel, il lui faudra aller plus loin encore; il lui faudra prouver que le fait n'est pas seulement universel, mais qu'il est nécessaire. Or le caractère d'un fait nécessaire est de ne pas s'arrêter, d'être aujourd'hui et demain encore, d'être sans cesse et d'être partout. La nécessité d'une idée, d'une loi implique la domination de cette idée, de cette loi dans toute l'étendue de la durée, tant que l'esprit humain subsiste. Or, quand même j'accorderais que tous les enfants et tous les peuples enfants commencent par croire que les causes extérieures sont animées, vivantes, libres, personnelles, ce ne serait pas encore là un fait nécessaire; car ce n'est pas là, messieurs, une opinion qui dure, qui dure toujours et partout : aujourd'hui nous n'y croyons pas; c'est notre honneur de n'y pas croire. Ce qui devrait être une vérité nécessaire, reproduite de siècle en siècle sans exception ni altération, est tout simplement pour nous une extravagance qui a duré plus ou moins longtemps, et qui aujourd'hui est passée sans retour. Par cela seul que l'induction a langui un seul jour, par cela seul il faut conclure que cette induction n'est pas une loi universelle et nécessaire de l'esprit humain, et que, par conséquent, elle n'explique pas la croyance universelle et nécessaire à l'existence du monde et des causes extérieures.

Nous avons tous, nous ne pouvons pas ne pas avoir la parfaite conviction que ce monde existe, qu'il y a des causes extérieures; et ces causes, nous ne les croyons ni personnelles, ni intentionnelles et volontaires. Voilà la croyance du genre humain; c'est à la philosophie à l'expliquer sans la détruire ni l'altérer. Or, si cette croyance est universelle et nécessaire, le jugement qui la renferme et qui la donne doit avoir un principe qui soit lui-même universel et nécessaire; et ce principe n'est autre que le principe de causalité, principe que la logique et la grammaire présentent aujourd'hui sous cette forme : tout phénomène, tout mouvement qui commence à paraître a une cause. Ce principe est universel et nécessaire, et c'est parce qu'il est universel et nécessaire qu'il en sort le caractère d'universalité et de nécessité dont est marquée notre croyance à l'égard du monde et des causes extérieures. Otez ce principe, et laissez la seule conscience de notre causalité personnelle, jamais nous n'aurons la moindre idée des causes extérieures et du monde. En effet, toutes les fois qu'il paraît sur le théâtre de la conscience un phénomène dont nous ne sommes point la cause, ôtez l'empire du principe de causalité,

et il n'y a plus de raison pour que nous demandions à ce phénomène quelle est sa cause; nous n'en rechercherons point la cause; il sera pour nous sans cause: car remarquez que, même pour l'induction dont on parle, même pour tomber dans l'absurdité de donner pour cause à la sensation ou nous ou quelque chose de semblable à nous, il faut avoir le besoin de donner des causes à tout phénomène; et, pour le faire universellement et nécessairement, il faut que ce besoin soit universel et nécessaire, c'est-à-dire qu'il faut avoir le principe de causalité. Ainsi, sans le principe de causalité, tout phénomène est pour nous comme s'il n'avait pas de cause, et nous ne pouvons pas même lui attribuer une cause extravagante. Au contraire, supposez le principe de causalité, et aussitôt qu'un phénomène de sensation commence à paraître sur le théâtre de la conscience, à l'instant le principe de causalité le marque de ce caractère qu'il ne peut pas ne pas avoir une cause. Or, comme la conscience atteste que cette cause n'est pas la nôtre, et que cependant il ne reste pas moins nécessaire que ce phénomène ait une cause, il suit qu'il a une cause, et une cause autre que nous, qui n'est ni personnelle ni volontaire, et qui cependant est une cause, c'est-à-dire une cause simplement efficiente. Or c'est là précisément l'idée que tous les hommes se font des causes extérieures; ils les considèrent comme des causes capables de produire les mouvements qu'ils leur rapportent, mais non pas comme des causes intentionnelles et personnelles. Le principe universel et nécessaire de causalité est le seul principe qui puisse nous donner de pareilles causes; il est donc le procédé véritable et légitime de l'esprit humain dans l'acquisition de l'idée du monde et des causes extérieures.

Maintenant que nous avons démontré que notre croyance à des causes extérieures n'est pas une induction de la conscience de notre cause personnelle, mais bien une application légitime du principe de causalité, reste à savoir comment nous allons de la conscience de notre causalité particulière à la conception du principe général de causalité.

J'admets et je pense fermement que la conscience de notre causalité propre précède toute conception du principe de causalité, par conséquent toute application de ce principe, toute connaissance de la causalité extérieure; et voici, selon moi, comment s'opère dans les profondeurs de l'intelligence le passage du premier fait, du fait de conscience, au fait ultérieur de la conception du principe. Je veux mouvoir mon bras, et je le meus. Nous avons vu que ce fait analysé donne trois éléments : 1° conscience d'une volition qui est mienne, qui m'est personnelle; 2° mouvement produit; 3° enfin, rapport de ce mouvement à ma volonté, lequel rapport est, nous l'avons vu, un rapport de production, de causation; rapport que je ne mets pas plus en question que l'un et l'autre terme; rapport qui m'est donné avec l'un et l'autre terme, qui ne m'est point donné sans les deux termes, et sans lequel les deux termes ne me sont point donnés; de manière que les trois termes me sont donnés en un seul et même fait indivisible, qui est la conscience de ma causalité personnelle. Or quel est le caractère de ce fait? Le caractère de ce fait, c'est d'être particulier, individuel, déterminé, par cette raison très-simple que ce fait est tout personnel. Cette volonté productrice, elle est mienne, par conséquent, c'est une volonté particulière et déterminée; ce mouvement que je produis est mien, par conséquent, il est particulier et déterminé. Et encore, le caractère de tout ce qui est particulier est d'être susceptible de plus ou de moins. Moi, cause volontaire, j'ai dans tel moment plus ou moins d'énergie, ce qui fait que le mouvement produit par moi en réfléchit plus ou moins, a plus ou moins de force. Tout à l'heure, la puissance causatrice déployée avait tel degré de force; le mouvement produit avait le degré correspondant : maintenant, la puissance causatrice a moins d'énergie, le mouvement produit est plus faible, mais enfin ce dernier mouvement m'appartient-il moins que le premier? Y a-t-il entre les deux termes, entre la cause moi et l'effet mouvement, un rapport moindre dans un cas que dans l'autre? Non, messieurs; les deux termes peuvent varier, et varient sans cesse d'intensité, le rapport ne varie point. Il y a plus; non-seulement le déterminé du fait, si vous me permettez cette expression, savoir les deux termes, varient, mais ils pourraient être autres; ils pourraient même ne pas être. Je pourrais ne pas être; je pourrais ne pas être une cause; je pourrais n'avoir pas produit ce mouvement. Les deux termes, en tant que déterminés, sont affectés de plus ou de moins, et purement accidentels; mais le rapport entre ces deux termes déterminés, variables et contingents, n'est lui-même ni variable ni contingent; il est de la partie universelle et nécessaire du fait. Or, en même temps que la conscience saisit les deux termes, la raison saisit leur rapport, et, par une abstraction immédiate qui n'a pas besoin de s'appuyer sur plusieurs faits semblables, elle dégage l'élément invariable et nécessaire du fait de ses éléments variables et contingents. Essaye-t-elle de mettre en question la vérité de ce rapport; elle ne le peut : toutes les intelligences ont beau faire la même tentative, nulle ne le peut. D'où il suit que cette vérité est une vérité universelle et nécessaire. La raison est donc sous l'empire de cette vérité; elle est dans l'impossibilité de ne pas supposer une cause partout où les sens ou la conscience lui manifestent un mouvement, un phénomène quelconque. Or l'impossibilité où est la raison

de ne pas supposer une cause là où les sens ou la conscience lui donnent un phénomène quelconque, c'est là ce qu'on appelle le principe de causalité, non pas dans sa formule logique actuelle, mais dans son énergie interne et primitive. Nous appelons principe de causalité cette impossibilité où nous sommes de ne pas concevoir une cause partout où nous voyons l'apparence d'un phénomène extérieur ou intérieur qui commence à exister. Que si l'on me demande comment l'universel et le nécessaire sont dans le relatif et le contingent, et peuvent y être aperçus, je réponds que la raison aussi est en nous avec la volonté et les sens, et qu'elle se développe en même temps qu'eux.

Ce que je viens de dire du principe de causalité, on peut le dire de tous les autres principes. C'est un fait qu'il ne faut pas oublier, et qu'on oublie beaucoup trop souvent, que nos jugements sont d'abord des jugements particuliers et déterminés, et que c'est sous cette forme d'un jugement particulier et déterminé que font leur première apparition toutes les vérités universelles et nécessaires, tous les principes universels et nécessaires. Ainsi les sens m'attestent l'existence d'un corps, et à l'instant je juge que ce corps est dans l'espace, non pas dans l'espace en général, dans l'espace pur, mais dans un certain espace; c'est un certain corps que les sens m'attestent, et c'est dans un certain espace que la raison le place. Puis, lorsque nous considérons le rapport entre ce corps particulier et cet espace particulier, nous trouvons que ce rapport n'est pas lui-même particulier, mais qu'il est universel et nécessaire ; et quand nous essayons de concevoir un corps quelconque sans un espace quelconque, nous ne le pouvons. Il en est de même du temps; lorsque la conscience ou les sens nous donnent une succession quelconque d'événements ou de pensées, à l'instant même nous jugeons que cette succession d'événements se passe dans un temps déterminé. Tout est déterminé dans le temps et la succession, tels qu'ils nous sont donnés primitivement; il s'agit de telle succession ou de telle autre, d'une heure ou d'un jour, ou d'une année, etc.; mais ce qui n'est pas déterminé et spécial, c'est le rapport entre cette succession et ce temps. Nous faisons varier les deux termes, nous faisons varier la succession et le temps qui renferme la succession, mais le rapport de la succession au temps ne varie pas. C'est encore ainsi que nous est donné le principe de la substance. Lorsqu'un phénomène se passe sur le théâtre de ma conscience, ce phénomène est un phénomène particulier et déterminé, et non pas un phénomène quelconque, et alors je juge que sous ce phénomène particulier est un être qui en est le sujet, non pas un être général et abstrait, mais réel et déterminé, moi. Tous nos jugements primitifs sont personnels et déterminés, et cependant dans les profondeurs de ces jugements personnels et déterminés sont déjà des rapports, des vérités, des principes, qui ne sont point personnels et déterminés, lors même qu'ils se déterminent et s'individualisent dans le déterminé et dans l'individualité de leurs termes. Telle est la première forme des vérités de la géométrie et de l'arithmétique. Voici, par exemple, deux objets et deux objets; là, tout est déterminé; ces quantités à additionner sont concrètes et non discrètes. Vous jugez que ces deux objets et ces deux objets font quatre objets. Eh bien! qu'y a-t-il là? Encore une fois, tout est contingent et variable, excepté le rapport. Vous pouvez faire varier les objets, mettre des pierres au lieu de ces livres, des chapeaux au lieu des pierres, et le rapport ne varie point. Il y a plus; pourquoi avez-vous jugé que ces deux objets déterminés, additionnés avec deux autres objets déterminés, font quatre objets déterminés? Songez-y; c'est par la vertu de cette vérité que deux et deux font quatre. Or cette vérité de rapport est toute abstraite, et indépendante de la nature des deux termes concrets, quels qu'ils soient. C'est donc la vérité abstraite, cachée dans le concret, qui vous fait prononcer sur le concret que deux objets concrets et deux objets concrets font quatre objets. L'abstrait nous est donné dans le concret, l'invariable et le nécessaire dans le relatif et le contingent, la raison dans les sens et la conscience. Ce sont les sens qui vous attestent l'existence des quantités concrètes et des corps; c'est la conscience, à savoir, le sens interne, qui vous atteste la présence d'une succession de pensées, et celle de tous les phénomènes sous lesquels est votre identité personnelle. En même temps, la raison intervient et prononce que les rapports des quantités en question sont des rapports abstraits, universels, nécessaires; la raison prononce que le rapport du corps à l'espace est un rapport nécessaire; que le rapport entre la succession et le temps est un rapport nécessaire; que le rapport entre la pluralité phénoménale que forment nos pensées dans la conscience et la substance identique à elle-même qui est d'abord le moi, est aussi un rapport nécessaire. Ainsi, dans le berceau de la connaissance sont mêlées ensemble l'action des sens et de la conscience avec celle de la raison. Le sens et la conscience donnent les phénomènes externes et internes, le variable, le contingent; la raison nous donne les vérités universelles et nécessaires mêlées aux vérités accidentelles et contingentes, qui résultent directement de l'aperception des phénomènes internes ou externes, et ces vérités universelles et nécessaires constituent les principes universels et nécessaires. Or il en est du principe de causalité comme des autres principes; jamais l'esprit humain ne le concevrait dans son universalité et sa nécessité, si d'abord ne nous était donné

un fait particulier de causation ; et ce fait primitif particulier est celui de notre causalité propre et personnelle, manifestée à la conscience dans l'effort ou acte volontaire. Mais ce fait ne suffit pas à lui tout seul pour expliquer la connaissance des causes extérieures, parce qu'alors il faudrait que les causes extérieures ne fussent qu'une induction de la nôtre, c'est-à-dire qu'il faudrait résoudre la croyance du genre humain, sa croyance universelle et nécessaire, dans une absurdité, et dans une absurdité transitoire, que l'expérience dément, et qui est aujourd'hui abandonnée : cette explication est donc inadmissible. Il faut concevoir que dans le sein du fait contingent et déterminé, je veux mouvoir mon bras et je le meus, est un rapport du mouvement comme effet au vouloir comme cause, lequel rapport indépendant de la nature de ses deux termes est immédiatement saisi par la raison comme une vérité universelle et nécessaire. De là, messieurs, le principe de causalité ; et alors, mais seulement alors, nous pouvons avec ce principe atteindre les causes extérieures, parce que ce principe surpasse la portée de notre conscience, et qu'avec lui nous pouvons juger universellement et nécessairement que tout phénomène, quel qu'il soit, a une cause. Ainsi armés, pour ainsi dire, qu'un phénomène nouveau se présente, et nous le rapportons universellement et nécessairement à une cause ; et cette cause n'étant pas nous, au témoignage de la conscience, nous ne jugeons pas moins universellement et nécessairement que cette cause existe, seulement nous jugeons qu'elle est autre que nous, qu'elle est étrangère, externe : c'est là, encore une fois, l'idée de l'extériorité, et la base de notre conviction de l'existence des causes extérieures et du monde ; conviction universelle et nécessaire, parce que le principe du jugement qui nous la donne est lui-même universel et nécessaire.

Sans doute, en même temps que nous concevons des causes externes, étrangères à nous, autres que nous, non intentionnelles, non volontaires, de pures causes, telles que peut les donner l'application rigoureuse du principe général de la causalité, l'enfant, le sauvage, le genre humain dans l'enfance ajoute quelquefois, très-souvent même, à cette idée d'extériorité de cause externe, purement efficace, l'idée d'une volonté, d'une personnalité semblable à la nôtre. Mais d'abord, messieurs, de ce que ce second fait accompagne quelquefois le premier, il ne suit pas qu'il faille le confondre avec lui ; pour être attaché à un fait universel et nécessaire, ce nouveau fait n'est pas pour cela nécessaire et universel, je l'ai démontré ; il ne donne que l'erreur et des superstitions passagères, à l'encontre de la vérité permanente et inviolable qu'engendre le principe de causalité. Mais, enfin, le fait est réel, les erreurs qu'il entraîne incontestables, quoique locales et passagères ; il faut donc l'expliquer ; et en voici l'explication très-simple. Comme le principe de causalité, quoique universel et nécessaire, nous est donné d'abord dans le fait contingent de la conscience de notre causalité propre, en même temps que le principe agit, et avec les caractères qui lui appartiennent, il garde avec lui, pour ainsi dire, dans ses premières applications, la trace de son origine, et la croyance au monde extérieur est accompagnée de quelque assimilation plus ou moins vague des causes extérieures à la nôtre. Ce fait a lieu quelquefois, mais non pas toujours, parce qu'il est emprunté à un fait qui est lui-même tout contingent, savoir, la conscience de notre personnalité. Ajoutez qu'ici comme en toutes choses c'est la vérité qui sert d'appui à l'erreur ; car la personnification arbitraire et insensée des causes extérieures en présuppose l'existence, c'est-à-dire une application quelconque du principe de causalité. L'induction égare donc le principe de causalité ; mais, loin de le constituer, elle le présuppose.

C'est ainsi qu'une saine psychologie, décidée à n'abandonner jamais les conceptions de l'esprit humain telles qu'elles sont dans l'esprit humain, remonte peu à peu jusqu'à leurs véritables origines ; tandis que la psychologie systématique de Locke, s'enfonçant d'abord dans la question de l'origine de nos idées et de nos principes avant d'avoir déterminé avec précision les caractères incontestables dont ils sont actuellement marqués, et n'admettant d'autre origine que la sensation ou la réflexion, croit trouver l'origine de l'idée de cause dans la sensation et le simple spectacle du monde extérieur. Bientôt elle est forcée d'abandonner cette origine, et elle a recours à une autre origine, savoir, l'origine par la réflexion ; mais cette origine elle-même, qui peut nous donner l'idée de cause volontaire et personnelle, ne peut donner que cette idée et non pas le principe de causalité, et par conséquent elle ne peut expliquer la connaissance des causes extérieures purement efficientes. Si donc on veut s'arrêter à cette origine trop étroite, que faut-il ? Il faut confondre, avec ce résultat universel et nécessaire que nous concevons des causes hors de nous, cet autre fait purement accidentel et transitoire, qu'il nous arrive de concevoir ces causes comme des causes personnelles, de manière à expliquer la connaissance des causes externes par la simple induction de notre propre causalité, et à expliquer par conséquent le principe de causalité par la réflexion et la conscience, c'est-à-dire par l'une des deux origines convenues de toute connaissance. Mais, encore une fois, la conception des causes externes, comme personnelles et douées de conscience, n'est qu'une erreur de l'enfance de la raison humaine, et non une loi de cette raison : on n'en peut donc tirer l'explication de la croyance

légitime, universelle et nécessaire du genre humain.

En terminant j'ai besoin de demander grâce pour la longueur de cette leçon; mais je devais cette discussion, bien imparfaite encore, et à l'importance de la matière, et à la mémoire du grand métaphysicien que sa sagacité et sa profondeur même ont ici égaré sur les pas de Locke. Doué d'un sens psychologique admirable, M. de Biran avait pénétré si avant dans l'intimité du fait de conscience qui nous donne la première idée de cause, l'idée de la cause volontaire et personnelle que nous sommes, qu'il ne sortit guère de ce fait et de cette idée, et négligea trop le principe de causalité, confondant ainsi, comme Locke, l'antécédent du principe avec le principe lui-même; ou, lorsqu'il essayait d'expliquer le principe de causalité, il l'expliquait par *une induction naturelle* qui transporte avec elle dans le monde extérieur la conscience, la volonté et tous les attributs propres de son modèle, confondant ainsi une application particulière, passagère et erronée du principe de causalité avec ce principe, vrai, universel et nécessaire en lui-même, c'est-à-dire confondant, par une erreur singulière non plus l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent. La théorie de M. de Biran est le développement de celle de Locke; elle la reproduit avec plus d'étendue et de profondeur, elle en épuise à la fois les mérites et les défauts (1).

VINGTIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Suite de l'examen du second livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. De l'idée du bien et du mal. Réfutation. — Conclusions du second livre. De la formation et du mécanisme des idées dans l'entendement. Des idées simples et complexes. — De l'activité et de la passivité de l'esprit dans l'acquisition des idées. — Des caractères les plus généraux des idées. — De l'association des idées. — Examen du troisième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* sur les mots. Part de l'éloge. — Examen des propositions suivantes: 1° Les mots tirent-ils leur première origine d'autres mots qui signifient des idées sensibles? — 2° La signification des mots est-elle purement arbitraire? — Les idées générales ne sont-elles que des mots? Du nominalisme et du réalisme. — 4° Les mots sont-ils la seule cause d'erreurs, et toute science n'est-elle qu'une langue bien faite? Fin de l'examen du troisième livre.

MESSIEURS,

C'est un fait incontestable que, quand nous avons bien ou mal fait, quand nous avons accompli la loi du juste et de l'injuste ou que nous l'avons enfreinte, nous jugeons que nous méritons une récompense ou une punition; et c'est un fait encore que nous la recueillons en effet, 1° dans le plaisir de la conscience ou dans l'amertume du remords; 2° dans l'estime ou le mépris de nos semblables, qui, étant aussi des êtres moraux, jugent comme nous du bien et du mal, jugent comme nous que le bien et le mal méritent punition et récompense, et nous punissent et nous récompensent, selon la nature de nos actes, tantôt par la peine ou la récompense morale de leur mépris ou de leur estime, tantôt par des récompenses ou des peines physiques, que les lois positives, interprètes légitimes de la loi naturelle, tiennent prêtes pour les actions généreuses ou pour les délits et les crimes; 3° enfin, si nous élevons nos regards au delà de ce monde, si nous concevons Dieu comme il faut le concevoir, non-seulement comme l'auteur du monde physique, mais comme le père du monde moral, comme la substance même du bien et de la loi morale, nous ne pouvons pas ne pas concevoir que Dieu doit aussi tenir prêtes des récompenses ou des punitions pour ceux qui ont accompli ou enfreint la loi. Mais supposez qu'il n'y ait ni bien ni mal, ni juste ni injuste en soi; supposez qu'il n'y ait pas de loi : il ne peut y avoir aucun mérite ni aucun démérite à l'avoir enfreinte ou accomplie; il n'y a pas lieu à punition ou à récompense; il n'y a lieu ni aux plaisirs de la conscience ni aux douleurs du remords; il n'y a lieu ni à l'approbation ni à la désapprobation des hommes, à leur estime ou à leur mépris; il n'y a lieu ni aux supplices ni aux récompenses de l'ordre social dans cette vie, ni dans l'autre aux récompenses et aux punitions du législateur suprême. L'idée de la récompense et de la peine repose donc sur celle du mérite et du démérite, laquelle repose sur celle d'une loi. Or, que fait ici Locke? Il tire l'idée du bien et du mal, la loi morale et toutes les règles de nos devoirs de la crainte et de l'espérance de récompenses et de punitions humaines ou divines, c'est-à-dire pour écarter toute autre considération, et pour rester sur le terrain de la méthode scientifique, il fonde le principe sur la conséquence; il confond, non plus comme antérieurement, l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent. Et d'où vient, messieurs, cette confusion? De cette source de toute confusion que nous avons tant de fois signalée, la recherche prématurée des causes avant une suffisante étude des effets, la recherche de l'origine de l'idée du bien et du mal avant d'avoir constaté soigneusement les caractères, et tous les caractères de cette idée. Permettez-moi de m'arrêter un moment sur cette importante matière.

(1) Voyez, pour la théorie du principe de causalité que nous avons ici brièvement indiquée, les *Fragments philosophiques*, programme du cours de philosophie de 1817, et la Thèse de 1817 sur la Métaphysique et la Géométrie.

D'abord, que dans l'entendement humain, tel qu'il est aujourd'hui, il y ait l'idée du bien et l'idée du mal, tout à fait distinctes l'une de l'autre, c'est ce que l'observation la plus superficielle, pourvu qu'elle soit impartiale, démontre aisément; c'est un fait qu'en présence de certaines actions la raison les qualifie de bonnes ou de mauvaises, de justes ou d'injustes, d'honnêtes ou de déshonnêtes. Et ce n'est pas seulement dans quelques hommes d'élite que la raison porte ce jugement; il n'y a pas un homme ignorant ou instruit, civilisé ou sauvage, pourvu qu'il soit un être raisonnable et moral, qui ne porte le même jugement. Comme le principe de causalité s'égare et se rectifie dans l'application sans cesser d'être, ainsi la distinction du bien et du mal peut porter à faux, varier dans ses objets et s'éclairer avec le temps sans cesser d'être la même au fond dans tous les hommes; c'est une conception universelle de la raison, et voilà pourquoi toutes les langues, ces images fidèles de la pensée, la reproduisent. Non-seulement cette distinction est une conception universelle, elle est aussi une conception nécessaire. En vain la raison, après l'avoir conçue, essaye de la récuser et d'en mettre en question la vérité, elle ne le peut; on ne peut à volonté regarder la même action comme juste ou injuste; ces deux idées résistent à toute tentative de les permuter l'une dans l'autre : elles peuvent changer d'objets, jamais de nature. Il y a plus : la raison ne peut concevoir la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du déshonnête, sans concevoir à l'instant même que l'un ne doit pas être fait et que l'autre doit être fait : la conception du bien et du mal donne immédiatement celle de devoir et de loi, et comme l'une est universelle et nécessaire, l'autre l'est également. Or une loi nécessaire pour la raison en matière d'action, c'est, pour un agent raisonnable mais libre, une simple obligation, mais c'est une obligation absolue. Le devoir nous oblige sans nous enchaîner; mais en même temps, si nous pouvons le violer, nous ne pouvons le renier; et alors même que la faiblesse de la liberté et l'ascendant de la passion font mentir en quelque sorte l'action à sa loi, la raison indépendante maintient la loi violée comme une loi inviolable, et l'impose encore avec une autorité suprême à l'action infidèle comme sa règle imprescriptible. Le sentiment de la raison et celui de l'obligation morale, qu'elle nous révèle et qu'elle nous impose, c'est la conscience à son degré et dans son emploi le plus élevé, c'est la conscience morale proprement dite.

Remarquez bien sur quoi porte l'obligation : elle porte sur le bien à faire; elle ne porte que sur ce point, mais là elle est absolue. Elle est donc indépendante de toute considération étrangère; elle n'a rien à voir avec les facilités ou les périls que son accomplissement rencontre, ni avec les conséquences qu'il entraîne, avec le plaisir ou la peine, c'est-à-dire avec le bonheur et le malheur, c'est-à-dire encore avec tout motif, quel qu'il soit, d'utilité; car le plaisir et la peine, le bonheur et le malheur, ne sont que des objets de la sensibilité; le bien et l'obligation morale sont des conceptions de la raison; l'utile n'est qu'un accident qui peut être ou n'être pas; le devoir est un principe.

Maintenant, le bien n'est-il pas toujours utile à celui qui l'accomplit et aux autres? C'est une autre question qui n'est plus du ressort de la raison, mais de l'expérience. L'expérience la décide-t-elle toujours affirmativement? Même alors, et l'utile fût-il inséparable du bien, le bien et l'utile n'en seraient pas moins distincts en eux-mêmes, et ce ne serait pas à titre d'utile que la vertu serait obligatoire, et qu'elle obtiendrait la vénération et l'admiration universelles. On l'admire, messieurs, donc on ne la prend pas seulement comme utile. L'admiration est un phénomène qu'il est impossible d'expliquer tout entier par l'utilité.

Si le bien n'était que l'utile, l'admiration que la vertu excite serait toujours en raison de son utilité : or cela n'est pas. L'humanité a tort peut-être d'être ainsi faite; mais son admiration n'est pas toujours l'expression de son intérêt. L'acte vertueux le plus utile ne peut jamais l'être autant que certains phénomènes naturels qui répandent et entretiennent partout la vie. Il n'y a pas un acte de vertu, si salutaire qu'il soit, qui puisse être comparé sous ce rapport avec l'influence bienfaisante du soleil. Et qui jamais a admiré le soleil? Qui jamais a éprouvé pour lui le sentiment d'admiration et de respect que nous inspire l'acte vertueux le plus stérile? C'est que le soleil n'est qu'utile; tandis que l'acte vertueux, utile ou non, est l'accomplissement d'une loi, auquel l'agent que nous qualifions de vertueux, et que nous admirons, s'est conformé volontairement. On peut profiter d'une action sans l'admirer, comme on peut l'admirer sans en profiter. Le fondement de l'admiration n'est donc pas l'utilité que l'objet admiré procure aux autres; ce n'est pas davantage, c'est encore bien moins l'utilité que l'action procure à celui qui la fait. L'action vertueuse ne serait alors qu'un calcul heureux; on pourrait bien en féliciter son auteur, mais on ne serait pas tenté le moins du monde de l'admirer. L'humanité demande à ses héros un autre mérite que celui du marchand habile; et, loin que l'utilité de l'agent et son intérêt personnel soient le titre et la mesure de l'admiration, c'est un fait que, toutes choses égales d'ailleurs, le phénomène de l'admiration décroît ou s'élève en proportion même des sacrifices que coûte l'action vertueuse. Mais voulez-vous une preuve manifeste que la vertu ne repose pas sur l'intérêt personnel de celui qui la pratique; prenez l'exemple que

je vous ai déja cité (1), celui de l'honnête homme auquel sa vertu tourne en ruine au lieu de lui être utile; et pour prévenir toute idée de calcul, supposez un homme qui donne sa vie pour la vérité, qui meurt sur un échafaud, jeune et plein de jours, pour la cause de la justice. Ici point d'avenir, donc nulle chance de bonheur ultérieur; donc nul calcul, nul intérêt personnel possible. Cet homme, si la vertu n'est que l'utile, est un fou, et l'humanité qui l'admire est en délire. Ce délire est un fait pourtant, un fait incontestable; il démontre sans réplique que dans l'entendement humain, tel qu'il est, autre chose est l'idée du bien et du mal, de la vertu et du vice, autre chose l'idée de l'utile, du plaisir et de la peine, du bonheur et du malheur.

Je viens de vous montrer la différence essentielle et métaphysique de ces idées (2); il faut maintenant vous en faire voir le rapport. Il est certain que l'idée de la vertu est distincte, dans l'entendement humain, de celle du bonheur; mais je demande si, lorsque vous rencontrez un homme vertueux, un agent moral, qui, libre d'accomplir ou de ne pas accomplir une loi sévère, l'accomplit aux dépens de ses affections les plus chères; je demande, si cet homme, cet agent moral ne vous inspire pas, indépendamment de l'admiration qui s'attache à l'acte, un sentiment de bienveillance qui s'attache à la personne? N'est-il pas vrai que vous seriez disposés, si le bonheur était dans vos mains, à le répandre sur cet homme vertueux? N'est-il pas vrai qu'il vous paraît mériter d'être heureux, et qu'à son égard le bonheur ne vous paraît plus seulement un fait arbitraire, mais un droit. En même temps, quand l'homme coupable se trouve malheureux par l'effet de ses vices, ne jugeons-nous pas qu'il l'a mérité? En un mot, ne jugeons-nous pas, en général, qu'il serait injuste que le vice fût heureux et la vertu malheureuse? C'est là évidemment l'opinion commune de tous les hommes; et cette opinion n'est pas seulement universelle, c'est une conception nécessaire. En vain la raison essayerait-elle de concevoir le vice digne du bonheur, elle n'y peut parvenir, et elle ne peut parvenir à ne pas mettre une harmonie intime entre le bonheur et la vertu. Et en cela, nous ne sommes pas des êtres sensibles qui aspirons au bonheur, ni des êtres sympathiques qui le souhaitons à nos semblables; nous sommes des êtres raisonnables et moraux qui jugeons ainsi pour les autres comme pour nous-mêmes, avec une autorité supérieure; et quand les faits ne s'accordent pas avec nos jugements, ce ne sont pas nos jugements que nous condamnons; nous les maintenons invinciblement devant les faits contraires que nous n'hésitons pas à qualifier de désordres. L'idée de mérite et de démérite est inséparable pour la raison de celle de la loi morale, accomplie ou violée (3). De là, messieurs, l'idée de peine et de récompense, idée universelle et nécessaire comme son principe.

Là où la vertu et le vice ont leur peine et leur récompense, il y a ordre pour nous, là où le vice et la vertu sont sans punition et sans récompense ou également traités, là, pour nous, il y a désordre. Les récompenses et les punitions sont diverses, selon les cas qu'il ne s'agit point ici de déterminer et de classer avec une précision parfaite. Quand les actes vicieux ne sortent pas d'une certaine sphère, la sphère de la personne qui les commet, nous ne leur imposons d'autre peine que le mépris : nous les punissons par l'opinion. Quand ils sortent de cette sphère et atteignent celle d'autrui, alors ils tombent sous les lois positives; et de là les lois pénales. En tous temps, en tous lieux, ces deux genres de punitions, morales et matérielles ont été infligés aux agents vicieux. Sans aucun doute, il est utile à la société d'infliger le mépris à celui qui viole l'ordre moral : sans aucun doute, il est utile à la société de punir effectivement celui qui porte atteinte aux bases de l'ordre social. Cette considération d'utilité est réelle; elle est puissante; mais je dis qu'elle n'est pas la seule, qu'elle n'est pas la première, qu'elle n'est qu'accessoire, et que la base immédiate de toute pénalité est l'idée du mérite et du démérite essentiel des actions, l'idée générale de l'ordre qui veut impérieusement que le mérite et le démérite des actes, qui est une loi de la raison et de l'ordre, se réalise dans une société qui se prétend raisonnable et bien ordonnée. A ce titre, et à ce titre seul de réaliser cette loi de la raison et de l'ordre, les deux puissances de la société, l'opinion et l'État, nous paraissent fidèles à leur loi première. Vient ensuite l'utilité, l'utilité immédiate de réprimer le mal, l'utilité indirecte de le prévenir par l'exemple, c'est-à-dire par la crainte. Mais cette considération a besoin d'une base supérieure qui la légitime. Supposez, en effet, qu'il n'y ait en soi ni bien ni mal, et par conséquent ni mérite ni démérite essentiel, et par conséquent encore nul droit absolu de mépriser et de punir, de quel droit, je vous prie, déshonorer un homme, le faire monter sur l'échafaud, ou le mettre pendant toute sa vie dans les fers, pour l'utilité des autres, quand l'action de cet homme n'est ni bonne ni mauvaise, et ne mérite en soi ni blâme ni punition? Supposez qu'il ne soit pas juste en soi de mépriser cet homme et de le punir, c'en est fait de la légitimité de l'infamie et de la gloire, de la légitimité de toute espèce de récompense et de punition. Je dis plus : si la peine n'a d'autre fondement que l'utilité,

(1) Voyez 8e leçon, page 176.

(2) Voyez les *Fragments philosophiques*, programme d'un cours de philosophie.

(3) Voyez les *Fragments philosophiques*, programme d'un cours de philosophie.



c'en est fait de son utilité même; car, pour qu'une peine soit utile, il faut 1° que celui auquel on l'inflige, pourvu qu'il est du principe du mérite et du démérite, se trouve justement puni et accepte sa punition avec une disposition convenable; 2° que les spectateurs, pourvus également du principe du mérite et du démérite, trouvent le coupable justement puni en tant que coupable, s'appliquent par anticipation la même justice, et soient rappelés à l'ordre par la vue de ses légitimes représailles. De là l'utilité de l'exemple; de là l'utilité de la peine, soit morale, soit physique. Mais ôtez ce fondement de la justice, et vous détruisez son utilité; vous substituez l'indignation et l'horreur à la leçon et au repentir, et dans le condamné et dans le public; vous révoltez au lieu d'avertir; vous mettez le courage, la sympathie, tout ce qu'il y a de noble et de grand dans la nature humaine du côté de la victime; vous soulevez toutes les âmes énergiques contre la société et ses lois artificielles. Ainsi l'utilité même de la peine repose sur la justice, loin que la justice repose sur l'utilité de la peine. La peine est la sanction de la loi, non son fondement. L'ordre moral ne repose pas sur la peine, mais bien la peine sur l'ordre moral. L'idée du bien et du mal ne repose que sur elle-même et sur la raison qui nous la révèle; elle est la condition de l'idée du mérite et du démérite, laquelle est la condition de l'idée de la peine et de la récompense; celle-ci est donc aux deux premières, surtout à l'idée du bien et du mal, dans le rapport de la conséquence au principe (1).

Ce rapport, qui contient l'ordre moral tout entier, subsiste aussi inviolable que la raison même qui nous le donne, lorsqu'on passe de la sphère de cette vie et de la société humaine à celle de la religion et d'un monde où Dieu règne sans partage, où le destin fait place à l'action pure de la Providence, où le fait et le droit ne sont qu'une seule et même chose. Là, nous ne pouvons concevoir Dieu sans le concevoir comme la cause et la substance du bien, comme le représentant en quelque sorte de la loi morale, c'est-à-dire sans lui rapporter la loi qui nous est imposée. Or, en même temps que nous concevons Dieu comme nous imposant une loi juste, nous ne pouvons pas ne pas concevoir que Dieu attache une peine ou une récompense à l'accomplissement de cette loi ou à son infraction. L'idée de mérite et de démérite, transportée en quelque sorte dans l'autre monde, est la base de la conception des peines et des récompenses de l'autre vie. Supposez que Dieu ne soit pas pour nous le représentant de la loi morale, il nous paraîtrait impossible qu'il pût nous punir ou nous récompenser pour l'avoir enfreinte ou pour l'avoir remplie. Ce n'est pas sur le caprice d'un être supérieur à nous en puissance que réside la légitimité des peines et des récompenses de l'autre vie. Otez la justice de Dieu; sa puissance, tout absolue qu'elle soit, ne nous paraît plus un fondement suffisant des peines et des récompenses. Otez sa justice; que reste-t-il? Un ordre et non une loi; et au lieu de la réalisation sublime de l'idée du mérite et du démérite, la vie future n'est plus que la menace d'une force supérieure sur un être plus faible, condamné au rôle de patient et de victime. Dans le ciel comme sur la terre, et dans le ciel bien mieux encore que sur la terre, la sanction de la loi n'en est pas le fondement; la peine et la récompense dérivent du bien et du mal, elles ne le constituent pas (2).

Appliquons à tout ceci les distinctions que nous avons précédemment établies. Nous avons distingué l'ordre logique des idées de leur ordre d'acquisition. Dans le premier, une idée est la condition logique d'une autre idée lorsqu'elle l'explique; dans le second, une idée est la condition chronologique d'une autre idée lorsqu'elle naît dans l'esprit humain avant elle. Or je dis que, dans la question qui nous occupe, l'idée de la justice, l'idée de la loi morale, violée ou accomplie, est: 1° la condition logique de l'idée du mérite ou du démérite qui sans elle est incompréhensible et inadmissible; 2° l'antécédent, la condition chronologique de l'acquisition de l'idée du mérite ou du démérite, qui certes jamais ne naîtrait dans l'esprit, si préalablement n'était donnée l'idée du juste et de l'injuste. Or Locke, après avoir confondu souvent, comme nous l'avons vu, la condition logique d'une idée avec sa condition chronologique, confond ici à la fois la condition logique et chronologique d'une idée avec cette même idée, et même avec une conséquence de cette idée; car l'idée de peine et de récompense n'est qu'une conséquence de l'idée du mérite et du démérite, qui, à son tour, n'est qu'une conséquence de l'idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste, qui est ici le principe suprême au delà duquel il est impossible de remonter. Ainsi, au lieu de poser d'abord l'idée du bien et du mal, puis celle du mérite et du démérite, puis celle de la peine et de la récompense, c'est la récompense ou la punition, c'est-à-dire le plaisir ou la douleur qui en résulte, qui, suivant Locke, est le fondement du bien et du mal et de la rectitude morale des actions.

Livre II, chap. XXVIII, § 5. *Ce que c'est que bien et mal moral.* — « Le bien et le mal n'est que le « plaisir ou la douleur, ou bien ce qui est l'occasion « ou la cause du plaisir ou de la douleur que nous « sentons. Par conséquent, le bien et le mal, consi- « déré moralement, n'est autre chose que la confor-

(1) Voyez la *traduction de Platon*, t. III, argument du Gorgias.

(2) *Fragm. philosoph.* Programme d'un cours de philosophie.

« mité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions « volontaires et une certaine loi ; conformité et oppo- « sition qui nous attire du bien ou du mal par la « volonté et la puissance du législateur ; et ce bien et « ce mal qui n'est autre chose que le plaisir ou la « douleur, qui, par la détermination du législateur, « accompagnent l'observation ou la violation de la loi, « c'est ce que nous appelons récompense et punition. »

De là, Locke distingue trois lois ou règles, savoir : la loi divine, la loi civile, la loi d'opinion ou de réputation.

Ibid., § 7. « Lorsque les hommes rapportent leurs « actions à la première de ces lois, ils jugent par là « si ce sont des péchés ou des devoirs. Lorsqu'ils les « rapportent à la seconde, ils jugent si elles sont « criminelles ou innocentes; et à la troisième, ils « jugent si ce sont des vertus ou des vices. »

Ibid., § 8. « Première loi ; loi divine, règle ce qui « est péché ou devoir.

« Premièrement, par la loi divine, j'entends cette « loi que Dieu a prescrite aux hommes pour être la « règle de leurs actions, soit qu'elle leur ait été noti- « fiée par la lumière de la nature, ou par voie de « révélation. Je ne pense pas qu'il y ait d'homme « assez grossier pour nier que Dieu ait donné une « telle règle, par laquelle les hommes devraient se « conduire. Il a droit de le faire, puisque nous sommes « ses créatures. D'ailleurs, sa bonté et sa sagesse le « portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de « meilleur, et il a le pouvoir de nous y obliger par « des récompenses et des punitions d'un poids et d'une « durée infinie dans une autre vie ; car personne ne « peut nous enlever de ses mains. C'est la seule pierre « de touche par où l'on peut juger de la rectitude « morale ; et c'est en comparant leurs actions à cette « loi que les hommes jugent du plus grand bien ou « du plus grand mal moral qu'elles renferment, c'est- « à-dire si, en qualité de devoirs ou de péchés, elles « peuvent leur procurer du bonheur ou du malheur « de la part du Tout-Puissant. »

Voilà donc les peines et les récompenses de l'autre vie déclarées la seule pierre de touche, la seule mesure de la rectitude de nos actions. Mais, supposez que la loi que Dieu nous a donnée ne fût pas juste en elle-même, indépendamment des peines ou des récompenses qui y sont attachées, l'acte qui l'accomplit ou qui l'enfreint ne serait ni bon ni mauvais en soi, et alors la volonté divine aurait beau avoir attaché à cette loi, indifférente en elle-même, et à son accomplissement et à sa violation, les peines et les récompenses les plus séduisantes ou les plus terribles, ces promesses et ces menaces ne s'adressant qu'à la sensibilité, sujet du plaisir et de la peine, et non à la raison, exciteraient en nous la crainte ou l'espérance, non le respect et le sentiment du devoir. Et il ne faut pas dire, comme Locke, que Dieu a le droit de le faire, c'est-à-dire d'établir cette loi, indifférente en elle-même, puisque nous sommes ses créatures; car cela ne veut pas dire autre chose, sinon qu'il est plus fort et que nous sommes les plus faibles : ce n'est invoquer que le droit de la force (1). En général, cette théorie tend à faire de Dieu un roi arbitraire, à substituer en Dieu la volonté et la puissance à la raison et à la sagesse. C'est une théodicée des sens, non de la raison, faite pour des esclaves et des bêtes, non pour des êtres intelligents et libres.

§ 9. *La loi civile est la règle du crime et de l'innocence.* — « En second lieu la loi civile, qui est établie « par la société pour diriger les actions de ceux qui « en font partie, est une autre règle à laquelle les « hommes rapportent leurs actions pour juger si elles « sont criminelles ou non. Personne ne méprise cette « loi; car les peines et les récompenses qui lui don- « nent du poids sont toujours prêtes et proportionnées « à la puissance d'où cette loi émane, c'est-à-dire à « la force même de la société, qui est engagée à dé- « fendre la vie, la liberté et les biens de ceux qui « vivent conformément à la loi, et qui a le pouvoir « d'ôter, à ceux qui la violent, la vie, la liberté ou « les biens ; ce qui est le châtiment des offenses com- « mises contre cette loi. »

Assurément la société a ce droit; ce droit est même un devoir pour elle; mais à une condition, à cette condition que les lois qu'elle fera soient justes ; car supposez que la loi qu'établit la société soit injuste, la violation de cette loi cesse d'être injuste, et alors la punition d'un acte non injuste qui a transgressé une injuste loi est elle-même une injustice. Otez, je le répète, la légitimité et la justice préalable de la loi, vous détruisez la justice et la légitimité de la peine. La peine perd tout caractère de moralité, et ne garde plus que celui d'une force purement physique qui ne saurait être, comme l'a très-bien vu Hobbes, trop redoutable, trop absolue, puisqu'elle ne peut subsister et ne se fait observer que par la crainte qu'elle inspire.

§ 10. *La loi philosophique est la mesure du vice et de la vertu.* — « Il y a en troisième lieu la loi d'opi- « nion ou de réputation. On prétend et on suppose « par tout le monde que les mots de vertu et de vice « signifient des actions bonnes et mauvaises de leur « nature ; et, tant qu'ils sont réellement appliqués en « ce sens, la vertu s'accorde parfaitement avec la loi « divine dont je viens de parler ; et le vice est tout à « fait la même chose que ce qui est contraire à cette

(1) *Traduction de Platon*, t. Ier, Argument de l'Euthyphron.

« loi. Mais quelles que soient les prétentions des « hommes sur cet article, il est visible que ces mots « de vertu et de vice, considérés dans les applications « particulières qu'on en fait parmi les diverses nations « et les différentes sociétés d'hommes répandus sur « la terre, sont constamment et uniquement attribués « à telles ou telles actions, qui, dans chaque pays et « dans chaque société, sont réputées honorables et « honteuses. Et il ne faut pas trouver étrange que les « hommes en usent ainsi, je veux dire que par tout « le monde ils donnent le nom de vertu aux actions « qui, parmi eux, sont jugées dignes de louanges, et « qu'ils appellent vice tout ce qui leur paraît digne « de blâme; car autrement ils se condamneraient eux-« mêmes s'ils jugeaient qu'une chose est bonne et « juste, sans l'accompagner d'aucune marque d'es-« time, et qu'une autre est mauvaise, sans y attacher « aucune idée de blâme. Ainsi la mesure de ce qu'on « appelle vertu et vice, et qui passe pour tel dans tout « le monde, c'est cette approbation ou ce mépris, « cette estime ou ce blâme, qui s'établit par un secret « et tacite consentement en différentes sociétés et « assemblées d'hommes, par où différentes actions « sont estimées ou méprisées parmi eux, selon le juge-« ment, les maximes et les coutumes de chaque lieu; « car, quoique les hommes réunis en sociétés politi-« ques aient résigné entre les mains du public la dis-« position de toutes leurs forces, de sorte qu'ils ne « peuvent pas les employer contre aucun de leurs « concitoyens au delà de ce qui est permis par la loi « du pays, ils retiennent toujours la puissance de « penser bien ou mal, d'approuver ou désapprouver « les actions de ceux avec qui ils vivent et entretien-« nent quelque liaison; et c'est par cette approbation « et cette désapprobation qu'ils établissent parmi eux « ce à quoi ils donneront les noms de vertu et de « vice. »

§ 11. « Que ce soit là la mesure ordinaire de ce « qu'on nomme vertu et vice, c'est ce qui paraîtra à « quiconque considérera que, quoique ce qui passe « pour vice dans un pays soit regardé dans un autre « comme une vertu, ou du moins comme une action « indifférente, cependant la vertu et la louange, le « vice et le blâme vont partout de compagnie. »

Sur quoi Locke cite toute l'antiquité païenne qui excita toujours à la vertu par l'appât de la gloire. Il cite même un passage de saint Paul, qu'il force et détourne de son sens naturel pour arriver à cette conclusion, qu'il n'y a d'autre mesure de la vertu que la bonne ou la mauvaise renommée. Lisez aussi le § 12 : *Ce qui donne de la force à cette loi, c'est la louange et le blâme.*

Mais vous concevez qu'il en est de l'opinion, de la loi prétendue philosophique, comme il en est des châtiments publics ou de la loi civile, comme il en est des châtiments de l'autre vie ou de la loi divine. Supposez que la vertu ne soit pas vertu par elle-même, et que ce soit la louange et l'approbation qui la fassent telle, il est clair qu'il n'y a plus de morale, il n'y a plus de loi, il n'y a plus que des coutumes arbitraires, locales, passagères : il n'y a plus que la mode et l'opinion. Or, ou l'opinion n'est qu'un bruit mensonger, ou elle est le retentissement de la conscience publique, et alors elle est un effet et non pas une cause; sa légitimité et sa force résident dans l'énergie du sentiment du bien et du mal. Mais élever l'effet au rang de la cause, asseoir le bien et le mal sur l'opinion seule, c'est détruire le bien et le mal, dénaturer et corrompre la vertu en lui donnant pour ressort la crainte; c'est faire des courtisans, non des hommes vertueux. La popularité est la chose la plus douce qu'il y ait au monde, mais quand elle est le reflet de notre propre conscience, et non la rançon de la complaisance; quand elle est acquise par une suite d'actes vraiment vertueux, par la constance à son caractère, la fidélité à ses principes et à ses amis dans le service commun de la patrie. La gloire est la couronne, non le fondement de la vertu. Le devoir ne se mesure pas à la récompense. Sans doute il est plus facile à accomplir sur un théâtre aux applaudissements de la foule; mais il ne décroît pas dans l'ombre, il ne périt pas dans l'ignominie; là, comme ailleurs, il reste identique à lui-même, inviolable et obligatoire.

Ma conclusion, que je ramène sans cesse, est qu'ici Locke prend évidemment la conséquence pour le principe, l'effet pour la cause. Et remarquez que cette confusion est une nécessité du système de Locke. Ce système n'admet aucune idée qui ne vienne par la réflexion ou par la sensation. La réflexion n'étant pas ici de mise, c'est à la sensation que Locke s'adresse; et la sensation ne pouvant expliquer l'idée que les hommes ont du bien et du mal, il s'agissait de trouver une idée plus ou moins semblable à celle-là, qui pût entrer dans l'entendement humain par la porte de la sensation, et tenir la place de la première. Or cette idée, c'est celle de la peine et de la récompense, qui se résout dans celle de la crainte et de la récompense, du plaisir et de la douleur, du bonheur et du malheur, et en général de l'utile. Encore une fois, cette confusion était nécessaire au système de Locke, et elle le sauve; mais, cette confusion dissipée, et les faits rétablis dans leur valeur réelle et leur ordre véritable, c'en est fait du système de Locke.

Voilà donc, messieurs, où nous en sommes. Locke a éprouvé son système sur un certain nombre d'idées particulières, savoir : l'idée de l'espace, l'idée de l'infini, l'idée du temps, l'idée de l'identité personnelle, l'idée de la substance, l'idée de la cause, l'idée du bien et du

mal, s'imposant la loi d'expliquer toutes ces idées par la sensation et par la réflexion. Nous avons suivi Locke sur tous ces points qu'il a lui-même choisis; et, sur tous ces points, un examen attentif nous a démontré qu'on ne peut expliquer aucune de ces idées par la sensation ou par la réflexion, qu'à la condition de méconnaître entièrement les caractères réels dont ces idées sont aujourd'hui marquées dans l'entendement de tous les hommes, et de confondre à l'aide de cette altération ces idées avec d'autres idées qui leur sont plus ou moins intimement unies, mais qui ne sont point elles, avec des idées qui les précèdent, mais ne les constituent pas, ou qui les suivent, et ne les constituent pas davantage, comme les idées de corps, de succession, de nombre, des phénomènes de la conscience et de la mémoire, de collection et de totalité, de la récompense et de la peine, de la douleur et du plaisir. Or, sans doute, la sensation et la réflexion expliquent ces dernières idées; mais ces idées ne sont point celles qu'il s'agissait d'expliquer, et le système de Locke est par là convaincu de ne pouvoir expliquer toutes les idées qui sont dans l'entendement humain.

Les théories que nous avons exposées et discutées remplissent les trois quarts du second livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. Locke n'a plus que des généralisations à tirer; il n'a plus qu'à faire voir comment les idées que nous avons parcourues, et toutes les idées analogues, étant fournies par la sensation ou par la réflexion, on peut sur ces bases élever l'édifice entier de l'entendement humain. De notre côté, la plus importante partie de notre tâche est accomplie. L'exposition des bases du système de Locke devait être accompagnée d'une discussion approfondie. Aujourd'hui que ces bases sont renversées, nous pouvons aller plus vite; il suffira de vous rendre un compte rapide de la dernière partie de ce second livre, et de vous en retracer les propositions principales en les éclairant de quelques réflexions.

Locke appelle en général idées simples toutes les idées qui dérivent immédiatement de ces deux sources, la sensation et la réflexion. Les idées simples sont les éléments avec lesquels nous formons toutes les autres idées. Locke appelle idées composées, idées complexes, celles que nous formons ultérieurement de la combinaison des idées simples et primitives; de telle sorte que tout le développement et le jeu de l'entendement humain se réduit à acquérir immédiatement par les sens ou la réflexion un certain nombre d'idées simples que Locke croit avoir déterminées, puis à former de ces matériaux, par voie de composition et d'association, des idées complexes; puis à former encore de ces idées complexes des idées plus complexes que les premières, et toujours ainsi, jusqu'à ce qu'on épuise toutes les idées qui sont dans l'entendement humain (1).

Je dois relever ici une erreur d'idée ou de mot, comme il vous plaira.

Il n'est pas vrai, messieurs, que nous commencions par les idées simples et qu'ensuite nous allions aux idées complexes: au contraire, nous commençons par les idées complexes, puis des idées complexes nous allons aux idées simples : et le procédé de l'esprit humain dans l'acquisition des idées est présicément inverse de celui que Locke lui assigne. Toutes nos premières idées sont des idées complexes, par une raison évidente, c'est que toutes nos facultés, ou du moins un grand nombre de nos facultés, entrent à la fois en exercice : leur action simultanée nous donne en même temps un certain nombre d'idées liées entre elles et qui forment un tout. Par exemple, l'idée du monde extérieur qui nous est donnée si vite, si prochainement dans l'ordre d'acquisition de nos idées, est une idée très-complexe qui renferme une multitude d'idées. Il y a l'idée des qualités secondes des objets extérieurs; il y a l'idée de leurs qualités premières; il y a l'idée de la réalité permanente de quelque chose à quoi vous rapportez ces qualités, savoir, le corps, la matière; il y a l'idée de l'espace, qui renferme le corps; il y a l'idée du temps, dans lequel s'accomplissent ses différents mouvements, etc. Et croyez-vous que vous ayez d'abord isolément l'idée des qualités premières et des qualités secondes, puis l'idée du sujet de ces qualités, puis l'idée du temps, puis l'idée de l'espace? Point du tout, messieurs; c'est simultanément, ou presque simultanément, que vous acquérez toutes ces idées. De plus, vous ne les avez pas sans savoir que vous les avez; vous avez la conviction de les avoir. Or la conviction de les avoir implique pour vous l'exercice de la conscience; et la conscience implique un certain degré d'attention, c'est-à-dire de volonté; elle implique aussi la croyance à votre existence propre, au moi réel et substantiel que vous êtes. En un mot, vous avez d'abord une foule d'idées qui vous sont données l'une dans l'autre, et toutes vos idées primitives sont des idées complexes. Elles sont complexes encore par une autre raison; c'est qu'elles sont particulières et concrètes, comme je l'ai fait voir dans la dernière leçon. Vient ensuite l'abstraction qui, s'ajoutant à ces données primitives, complexes, concrètes et particulières, sépare ce que la nature vous avait donné réuni et simultané, et considère isolément chacune des parties du tout. Cette partie isolée du tout, cette idée détachée du sein du tableau total des idées primitives, devient une idée abstraite et simple jusqu'à ce qu'une abstraction plus savante et plus profonde fasse sur cette prétendue

(1) Liv. II, chap. II et XII.

idée simple ce qu'elle a déjà fait sur l'ensemble des idées antérieures, la décompose, en fasse sortir plusieurs autres idées qu'elle considère isolément, abstractivement les unes des autres; jusqu'à ce qu'enfin, de décomposition en décomposition, l'abstraction et l'analyse arrivent à des idées tellement simples, qu'on ne suppose plus qu'elles soient décomposables. Plus une idée a de simplicité, plus elle a de généralité; plus une idée est abstraite, plus elle a d'étendue. Nous débutons par le concret, et nous allons à l'abstrait; nous débutons par le déterminé et le particulier pour aller au simple et au général. La marche de l'entendement est donc, comme je vous l'ai dit, tout à fait inverse de celle que Locke lui impute. Je dois rendre cette justice à l'école de Locke, qu'elle n'a pas laissé subsister dans l'analyse de l'entendement une erreur aussi grave, et que déjà Condillac avait restitué le véritable procédé de l'esprit humain.

Il n'en a pas été ainsi d'une autre opinion de Locke mêlée à celle-là, savoir, que l'esprit est passif dans l'acquisition des idées simples, et actif dans celle des idées complexes (1). Sans doute l'esprit est plus actif; son activité est plus facile à saisir dans l'abstraction et la formation des idées générales (c'est là ce qu'il faut entendre par les idées complexes de Locke); mais il est actif aussi dans l'acquisition des idées particulières (idées simples de Locke), car là encore il y a conscience, et la conscience suppose l'attention, la volonté, l'activité. L'esprit est actif toutes les fois qu'il pense; il ne pense pas toujours, comme Locke l'a très-bien vu (2); mais toutes les fois qu'il pense, et il pense assurément dans l'acquisition des idées particulières, il est actif. Locke avait trop diminué l'intervention de l'activité de l'âme; loin de l'étendre, nous verrons que l'école de Locke l'a encore bien diminuée.

Toutes les idées sont obtenues, ou supposées obtenues: leur mécanisme a été décrit, constaté. Il ne reste plus qu'à rechercher leurs caractères les plus généraux. Locke les divise en idées claires et distinctes et en idées obscures et confuses (3), en idées réelles et chimériques (4), en idées complètes et incomplètes (5), en idées vraies et en fausses (6). C'est dans ce dernier chapitre que se trouve cette remarque, depuis tant répétée, qu'à la rigueur toutes nos idées sont vraies, et que l'erreur ne tombe pas sur l'idée considérée en elle-même; car, quand même vous avez l'idée d'une chose qui n'existe pas, l'idée d'un centaure, d'une chimère, il n'est pas moins vrai que vous avez l'idée que vous avez; seulement cette idée, que vous avez très réellement, qui est incontestablement dans l'entendement humain, manque d'un objet réellement existant dans la nature; mais l'idée en elle-même n'est pas moins vraie. L'erreur tombe donc, non sur l'idée, mais sur cette affirmation qui y est quelquefois ajoutée, savoir, que cette idée a un objet réellement existant dans la nature. Vous n'êtes pas dans l'erreur, parce que vous avez l'idée d'un centaure; mais vous êtes dans l'erreur lorsqu'à cette idée de centaure vous joignez cette affirmation, que l'objet d'une telle idée existe. Ce n'est pas l'idée prise en elle-même, c'est le jugement qui y est joint qui contient l'erreur. L'école de Locke a développé et mis en lumière cette judicieuse observation.

Le second livre est terminé par un excellent chapitre sur l'association des idées (7). Non-seulement les idées sont claires ou obscures, distinctes ou confuses, réelles ou chimériques, complètes ou incomplètes, vraies ou fausses; elles ont encore cette propriété incontestable, qu'à l'occasion de l'une nous concevons l'autre, qu'elles se rappellent et s'attirent les unes les autres. Il y a des associations d'idées naturelles, nécessaires et raisonnables; il y en a de fausses, d'arbitraires et de vicieuses. Locke a très-bien vu et vivement signalé le danger des dernières; il a montré, par une multitude d'exemples, comment très-souvent, par cela seul que nous avons vu deux choses par hasard réunies, cette association purement accidentelle subsiste dans l'imagination, et subjugue l'entendement. De là, la source d'une foule d'erreurs, et non-seulement d'idées fausses, mais de sentiments faux, d'antipathies ou de sympathies arbitraires, d'aberrations qui souvent dégénèrent en folie. On trouve ici dans Locke les conseils les plus sages pour l'éducation de l'âme et pour celle de l'esprit, sur l'art de rompre de bonne heure les fausses liaisons d'idées, et de restituer à leur place les liaisons raisonnables qui sortent de la nature même des idées et de celle de l'esprit humain. Je ne regrette qu'une chose, c'est que Locke n'ait pas poussé plus loin l'analyse, et qu'il ait encore laissé tant de vague et d'indécision sur cette importante matière. Il ne devait pas lui suffire de constater qu'il y a des liaisons vraies, naturelles et raisonnables, et des liaisons fausses, accidentelles et déraisonnables, il fallait exposer en quoi consistent les liaisons vraies; il fallait déterminer quelles sont les plus considérables, les plus habituelles de ces liaisons légitimes, et essayer de remonter jusqu'aux lois qui les gouvernent. Une théorie précise de ces lois eût été un immense service rendu à la philosophie, car les lois de l'association des idées reposent

(1) Liv. II, chap. II, § 25; chap. XII, § 2.
(2) *Ibid.*, chap. I, § 18-19.
(3) *Ibid.*, chap. XXIX.
(4) *Ibid.*, chap. XX.
(5) Liv. II, chap. XXI.
(6) *Ibid.*, chap. XXII.
(7) *Ibid.*, chap. XXXIII.

sur les lois mêmes de l'entendement. Enfin, quand Locke passe aux associations vicieuses, il aurait dû montrer quelle est la racine de ces associations, et quel est le rapport des fausses liaisons aux vraies. On n'a vu que le côté extravagant de l'entendement humain tant qu'on ne s'est pas élevé à la source, à la raison de l'extravagance. Ainsi, par exemple, Locke recommande sans cesse, et bien justement, de rompre dans l'esprit des enfants la liaison habituelle des fantômes et de l'obscurité. Une analyse plus savante aurait recherché sur qui repose cette association d'idées entre des êtres mystérieux et la nuit, les ténèbres, l'obscurité. On n'a jamais uni dans l'esprit ou dans l'imagination l'idée de fantômes ou de spectres à l'idée du soleil et de la lumière éclatante. Il y a donc là une extravagance assurément, mais une extravagance qui a sa raison, qu'il eût été curieux et utile de rechercher; il y a là une liaison vicieuse que l'analyse ne peut expliquer complétement qu'en la rapportant à une autre liaison d'idées, naturelle et légitime, pervertie dans le cas particulier. D'ailleurs, je le répète, tout ce chapitre est d'un observateur ingénieux, d'un véritable philosophe; et nous verrons plus tard que l'association des idées est devenue entre les mains de l'école de Locke un riche sujet d'expériences et de sages leçons, un point fécond qu'elle a particulièrement affectionné et étudié, et sur lequel elle a rendu d'incontestables services à la raison humaine.

Telle est l'analyse exacte et fidèle de ce second livre. Locke a fait sortir de la sensation ou de la réflexion toutes les idées; il a fait voir leur génération, le jeu de leur développement, les différents caractères généraux sous lesquels on peut les classer, et leur propriété la plus remarquable, la plus utile ou la plus dangereuse : l'idéologie, la psychologie, au moins celle de Locke, est achevée. Il s'agit maintenant de passer aux applications de l'idéologie, à la connaissance des objets et des êtres à l'aide des idées : tel sera le sujet du quatrième livre. Mais Locke ayant très-bien vu quel est le rapport des mots aux idées, et combien les mots sont une cause féconde d'erreurs pour l'entendement humain, il consacre un troisième livre tout entier à l'examen de la grande question des signes et du langage.

Vous savez que c'est encore là un des points sur lesquels l'école de Locke a été le plus fidèle à son chef; c'est le sujet favori de cette école, et je m'empresse de reconnaître que c'est la question, avec celle de l'association des idées, sur laquelle elle a le mieux mérité de la philosophie. Je rends hommage à une foule d'idées saines, ingénieuses, et même originales, qui sont répandues et semées dans l'étendue de ce troisième livre. Locke a vu à merveille quelle est l'intervention nécessaire des signes, des mots, dans la formation des idées abstraites et générales; quelle est l'influence des signes et des mots dans les définitions, et par conséquent dans une partie considérable de la logique : il a vu et signalé les avantages d'un bon système de signes, l'utilité d'une langue bien faite, le danger d'une mauvaise, les disputes de mots auxquelles une langue défectueuse réduit trop souvent la philosophie, et sur tous ces points il a ouvert la route où son école est entrée. S'il n'y a pas été bien loin, c'est lui qui l'a frayée; s'il a laissé échapper bien des observations profondes qui ont été la conquête de ses successeurs, en revanche il a évité bien des erreurs systématiques où ils sont tombés. Ainsi fidèle à sa méthode, de rechercher beaucoup plus encore l'origine des choses que leurs caractères actuels, Locke n'a pas manqué de rechercher, quoique très-brièvement, quelle est l'origine des mots, des signes, du langage. Il a reconnu que les matériaux du langage préexistent dans la nature, dans les sons, dans celui de nos organes qui est propre à en former; mais il a parfaitement compris que, s'il n'y avait pas autre chose que des sons, même des sons articulés, il y aurait les matériaux des signes, il n'y aurait point de signes encore. Il n'y a de signes qu'à une condition, savoir, que l'entendement attache un sens, un sens quelconque à ce son, pour que ce son devienne signe, signe d'une conception intérieure de l'entendement. « On peut, dit « Locke (1), dresser les perroquets et plusieurs autres « oiseaux à former des sons articulés et assez distincts; « cependant ces animaux ne sont nullement capables « de langage. Il était donc nécessaire qu'outre les sons « articulés l'homme fût capable *de se servir de ces « sons comme signes de ses conceptions intérieures*, « et de les établir comme autant de marques des idées « que nous avons dans l'esprit. » D'où il suit 1° que les langues ne sont pas filles des sons, c'est-à-dire des organes et des sens, mais de l'intelligence; 2° que l'intelligence n'est pas fille des langues, mais qu'au contraire ce sont les langues qui sont filles de l'intelligence; 3° que la plupart des mots ayant, ainsi que l'a très-bien remarqué Locke, une signification arbitraire, non-seulement les langues sont filles de l'intelligence, mais qu'elles sont même en grande partie filles de la volonté; tandis que dans le système qui a prévalu et dans l'école de Locke et dans une école tout opposée, on fait venir l'intelligence du langage, ici, sans trop se demander d'où vient le langage, là, en le faisant venir de la sensation et du son, sans se douter qu'il y a un abîme entre le son comme son, et le son comme signe, et que ce qui fait le signe c'est le pouvoir de comprendre, c'est-à-dire l'esprit, l'intelligence. Les sons et les organes qui les perçoivent et les pro-

(1) Liv. III, chap. 1, § 1 et 2.

duisent sont les conditions du langage, son principe est l'intelligence. Ici, du moins, je peux féliciter Locke de n'avoir pas confondu la condition d'un principe avec ce principe lui-même : nous verrons que ses successeurs n'ont pas été aussi sages (1).

Je vais maintenant tirer de l'ensemble de ce troisième livre et des théories qu'il renferme, un certain nombre de points importants qui me paraissent suspects, ou douteux ou faux : vous en jugerez.

I. Locke affirme (2) « que les mots tirent leur première origine d'autres mots qui signifient des idées « sensibles, » c'est-à-dire qu'en dernière analyse tous les mots ont pour racines des mots élémentaires, signes d'idées sensibles.

D'abord, on peut nier la vérité absolue de cette proposition. Je vais vous donner deux mots, et je vous demanderai de les réduire à des mots primitifs qui expriment des idées sensibles. Prenez le mot *je* ou *moi*. Ce mot, au moins dans toutes les langues qui me sont connues, est irréductible, indécomposable, primitif; et il n'exprime aucune idée sensible, il ne représente rien que le sens que l'intelligence y attache; c'est un pur, un véritable signe, sans nul rapport à aucune idée sensible. Le mot *être* est exactement dans le même cas ; il est primitif et tout intellectuel. Je ne sache aucune langue où le mot français *être* soit exprimé par un mot correspondant qui représente une idée sensible; donc il n'est point vrai que toutes les racines du langage soient en dernière analyse des signes d'idées sensibles. De plus, quand cela serait vrai, même absolument, ce qui n'est pas, voici seulement ce qu'il faudrait en conclure. L'homme est porté d'abord par l'action de toutes ses facultés hors de lui-même et vers le monde extérieur ; ce sont les phénomènes du monde extérieur qui le frappent les premiers; ce sont donc ces phénomènes qui reçoivent les premiers noms ; les premiers signes sont empruntés aux objets sensibles ; ils sont teints en quelque sorte de leurs couleurs. Lorsque ensuite l'homme, en se repliant sur lui-même, atteint plus ou moins distinctement des phénomènes intellectuels, qu'il avait bien entrevus d'abord, mais confusément ; et lorsqu'il veut exprimer ces nouveaux phénomènes de l'âme et de la pensée, l'analogie le porte à rattacher les signes qu'il cherche aux signes qu'il possède déjà, car l'analogie est la loi de toute langue naissante ou développée : de là les métaphores dans lesquelles l'analyse résout la plupart des signes des idées morales les plus abstraites. Mais il ne s'ensuit pas du tout que l'homme ait voulu marquer par là la génération de ses idées ; et de ce que les signes de certaines idées sont analogues aux signes de certaines autres, il faut conclure que les uns ont été faits après les autres et sur les autres, et non pas que les idées de tous ces signes soient en elles-mêmes identiques ou analogues. C'est pourtant, messieurs, d'après ces analogies purement verbales, et qui, je le répète, ne rendent pas compte de tous les phénomènes du langage, que l'école de Locke, se prévalant des rapports des mots entre eux et du caractère sensible de la plupart des racines, a prétendu que, tous les signes dérivant en dernière analyse de signes sensibles, toutes les idées dérivent également d'idées sensibles. C'est là le fond du grand ouvrage de Horne Tooke, qui, pour la grammaire, a développé avec une fidélité hardie le système déjà clairement indiqué dans le § 5 du chapitre 1er du IIIe livre de l'*Essai sur l'entendement humain*, système plus ou moins d'accord avec l'intervention nécessaire de l'intelligence dans la formation du langage que Locke avait lui-même signalée, et avec la puissance de la réflexion distincte de la sensation dans l'acquisition de nos connaissances. « Une autre « chose, dit Locke, qui nous peut rapprocher un peu « plus de l'origine de toutes nos notions et connais- « sances, c'est d'observer combien les mots dont nous « nous servons dépendent des idées sensibles, et « comment ceux qu'on emploie pour signifier des « actions et des notions tout à fait éloignées des sens « tirent leur origine de ces mêmes idées sensibles, « d'où ils sont transférés à des significations plus « abstruses, pour exprimer des idées qui ne tombent « point sous les sens. Ainsi les mots suivants : *ima- « giner, comprendre, adhérer, concevoir, insinuer, « dégoûter, trouble, tranquillité,* etc., sont tous em- « pruntés des opérations sensibles, et appliqués à de « certains modes de penser. Le mot *esprit*, dans sa « première signification, c'est le *souffle;* et celui « d'*ange* signifie *messager*. Et je ne doute pas que si « nous pouvions conduire tous les mots jusqu'à leur « source, nous ne trouvassions que, dans toutes les « langues, les mots qu'on emploie pour signifier des « choses qui ne tombent pas sous les sens ont tiré « leur première origine d'idées sensibles ; d'où nous « pouvons conjecturer quelle sorte de notions avaient « ceux qui, les premiers, parlèrent ces langues-là, « d'où elles leur venaient dans l'esprit, et comment « la nature suggéra inopinément aux hommes l'origine « et le principe de toutes leurs connaissances... »

II. Autre proposition de Locke : « La signification « des mots est parfaitement arbitraire (3). » Moi-même je viens de reconnaître que la plupart des impositions de mots sont arbitraires, et viennent non-seulement de l'intelligence, mais de la volonté. Je crois ferme-

(1) *Fragments philosophiques.*
(2) Liv. III, chap. I, § 5.

(3) Liv. III, chap. II, § 8.

ment que la plupart des mots sont conventionnels; mais la question est de savoir si tous les mots le sont; il s'agit de savoir s'il n'y a absolument pas une seule racine dans le langage qui emporte avec soi sa signification, qui ait un sens naturel, qui soit le fondement des conventions ultérieures au lieu de venir de ces conventions. C'est une grande question que Locke a tranchée d'un seul mot, et que toute son école a regardée comme définitivement résolue : elle ne l'a pas même agitée. En tout cas, lors même que j'accorderais, ce que je ne puis accorder d'une manière absolue, que tous les mots sont arbitraires, je réserverais les lois du rapport des mots entre eux. Une langue n'est pas une simple collection de mots isolés ; c'est le système des rapports de toute espèce de mots entre eux. Ces rapports si divers se ramènent à des rapports invariables, qui constituent le fond de chaque langue, sa grammaire, la partie commune et identique des langues, c'est-à-dire la grammaire générale, laquelle a ses lois, ses lois nécessaires qui dérivent de la nature même de l'esprit humain. Or, chose remarquable, dans le livre sur les mots, qui comprend tout un volume dans la traduction de Coste, Locke traite sans cesse des mots, jamais de leurs rapports, jamais de la syntaxe, jamais du fond véritable des langues; il y a une foule de réflexions particulières, ingénieuses, p s de théorie, pas de véritable grammaire. C'est l'école de Locke qui a converti les remarques isolées du maître en un système grammatical vrai ou faux, que nous rencontrerons un jour.

III. Mais voici une proposition tout autrement importante. Locke déclare expressément que ce qu'on appelle général et universel est un ouvrage de l'entendement, et que l'essence réelle n'est pas autre chose que l'essence nominale. Liv. III, chap. III, § 2 : « Ce qu'on « appelle général et universel n'appartient pas à l'exis- « tence réelle des choses, mais c'est un ouvrage de « l'entendement qu'il fait pour son propre usage, et « qui se rapporte uniquement aux signes. » Vous le voyez : c'est le fond même du nominalisme. Il importe donc d'examiner, quoique succinctement, cette proposition, qui est devenue dans l'école de Locke un principe incontesté, un préjugé placé au-dessus de la discussion.

J'aperçois un livre, un autre livre, un autre livre encore ; je néglige par l'abstraction leurs différences de position, de grandeur, de forme, de couleur; je m'attache à leurs rapports de ressemblance qu'il est inutile d'énumérer, et j'arrive par les procédés connus à l'idée générale de livre, et cette idée générale est exprimée pour moi par le mot livre. Or qu'y a-t-il sous ce mot? Ceci, messieurs, ni plus ni moins : 1° la supposition qu'entre les différents objets placés sous mes yeux il y a, outre les différences qui les séparent, des ressemblances, des qualités communes, sans quoi aucune généralisation ne serait possible; 2° la supposition qu'il s'est trouvé un esprit capable de reconnaître ces qualités communes; 3° enfin, la supposition qu'il y a des objets réellement existants, des livres réels, sujets de ces qualités communes. Le mot livre représente tout cela : différents livres existant dans la nature, des qualités communes entre ces différents livres et un esprit capable de réunir ces qualités communes et de les élever à leur idée générale. Mais indépendamment de ces livres divers et réels, de leurs qualités communes et de l'esprit qui les conçoit, le mot livre exprime-t-il, représente-t-il quelque chose d'existant qui ne soit ni tel ni tel livre, mais le livre en soi? Non, certes. Donc le mot livre n'est qu'un mot, un pur mot qui n'a point de type spécial, d'objet réel existant dans la nature ; il est donc certain que l'essence générale du livre se confond avec son essence nominale, que l'être du livre n'est qu'un mot, et ici je suis tout à fait de l'avis de Locke et du nominalisme.

Mais n'y a-t-il pas d'autres idées générales? Examinons : j'aperçois un corps, et à l'instant même mon esprit ne peut pas ne pas supposer qu'il est dans un certain espace particulier, qui est le lieu de ce corps particulier. J'aperçois un autre corps, et mon esprit ne peut pas ne pas croire que cet autre corps particulier est aussi dans un espace particulier, et ainsi j'arrive, et j'arrive bientôt, vous l'avez vu, sans avoir besoin de passer par une longue suite d'expériences, à l'idée générale de l'espace. Reste à savoir si cette idée générale d'espace est exactement la même que l'idée générale de livre, et si le mot espace ne signifie rien de plus que le mot livre. Consultons l'esprit humain, et la vérité des faits intérieurs. C'est un fait incontestable que, lorsque vous parlez du livre en général, nul de vous n'ajoute à l'idée de livre celle d'une existence réelle. Au contraire, je demande si, lorsque vous parlez de l'espace en général, vous ajoutez ou n'ajoutez pas à cette idée la croyance à la réalité de l'espace? Je vous demande s'il en est de l'espace comme du livre ; si vous croyez, par exemple, qu'il n'y a hors de vous que des espaces particuliers, qu'il n'y a pas un espace universel capable d'embrasser tous les corps possibles, un espace un et identique à lui-même, dont les différents espaces particuliers ne sont que des portions et des mesures arbitraires? Il est certain que quand vous parlez de l'espace vous avez la conviction qu'il y a hors de vous quelque chose qui est l'espace, comme lorsque vous parlez du temps, vous avez la conviction qu'il y a hors de vous quelque chose qui est le temps, lors même que vous ne connaissez ni la nature intégrante du temps ni celle de l'espace. Les différents temps, les différents espaces ne sont pas, messieurs, les éléments constitutifs de l'espace et du temps ; le temps et l'espace ne sont pas seulement pour vous la

collection de ces différents temps et de ces différents espaces. Mais vous croyez que l'espace et le temps sont par eux-mêmes, et que ce ne sont pas deux ou trois espaces, deux ou trois siècles qui constituent l'espace et le temps; car tout ce qui est emprunté à l'expérience, soit en matière d'espace, soit en matière de temps, est fini, et le caractère de l'espace, du temps, est pour vous d'être infini, d'être sans commencement et sans fin : le temps se résout dans l'éternité comme l'espace dans l'immensité. En un mot, une croyance invincible de la réalité du temps et de l'espace est attachée pour vous à l'idée générale de temps et d'espace. Voilà ce que croit l'esprit humain; voilà ce qui est attesté par la conscience. Ici le phénomène est précisément inverse de celui que je vous signalais tout à l'heure; et tandis que l'idée générale de livre ne suppose dans la pensée aucune conviction de l'existence de quelque chose qui soit le livre, ici, au contraire, à l'idée générale de temps et d'espace est attachée la conviction invincible de la réalité de quelque chose qui est l'espace et le temps. Sans aucun doute, le mot *espace* est un pur mot comme celui de *livre*; mais ce mot emporte avec lui la supposition d'une chose, de quelque chose de réel en soi : là, messieurs, est la racine et la raison du réalisme.

Le nominalisme pense que les idées générales ne sont que des mots; le réalisme pense que les idées générales supposent quelque chose de réel : des deux côtés, égale vérité, égale erreur. Oui, sans doute, il y a un très-grand nombre d'idées générales qui sont purement collectives, et qui ne représentent rien autre chose que les qualités communes des objets sans impliquer aucune existence; et en ce sens le nominalisme a raison. Mais il est certain aussi qu'il y a des idées générales qui impliquent la supposition de l'existence réelle de leur objet : le réalisme s'appuie sur cette base, qui est incontestable. Voici maintenant le tort du nominalisme et du réalisme. La force du réalisme réside dans les idées générales qui impliquent invinciblement l'existence extérieure de leurs objets; ce sont, vous le savez, les idées générales, universelles et nécessaires; il part de là; mais dans le cercle de ces idées supérieures il attire et enveloppe les idées qui sont purement collectives et relatives, nées de l'abstraction et du langage. Ce qu'il avait le droit d'affirmer des unes, il l'affirme aussi des autres. Il avait raison sur un point; il veut avoir raison d'une manière absolue et exclusive : là est son tort. De son côté, le nominalisme, parce qu'il démontre avec évidence qu'il y a beaucoup d'idées générales qui ne sont que des idées collectives, relatives et de purs mots, en conclut que toutes les idées générales ne sont que des idées générales, collectives et relatives, de purs signes. L'un convertit les choses en mots, l'autre convertit les mots en choses. Tous deux ont raison au point de départ; tous deux s'égarent dans la conclusion par leurs prétentions excessives et absolues. En général, l'école sensualiste est nominaliste, et l'école idéaliste est réaliste. Encore une fois, des deux côtés, toujours de l'incomplet et de l'exclusif; moitié vérité et moitié erreur.

IV. Je termine par vous signaler une proposition de Locke, ou plutôt une autre tendance du troisième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*, qu'il importe de resserrer dans de justes limites. Partout Locke attribue aux mots (1) la plus grande partie de nos erreurs; et si vous commentez le maître par les élèves, vous trouverez dans tous les écrivains de l'école de Locke que toutes les disputes sont des disputes de mots; qu'une science n'est qu'une langue, ce qui est vrai si les idées générales ne sont que des mots, et par conséquent qu'une langue bien faite est une science bien faite. Je m'inscris en faux contre ce qu'il y a d'exagéré dans ces assertions. Nul doute que les mots n'aient une grande influence; nul doute qu'ils ne soient pour beaucoup dans nos erreurs, et qu'il ne faille s'appliquer à se faire la meilleure langue possible. Qui le conteste? Mais la question est de savoir si toute erreur dérive du langage, et si une science n'est qu'une langue bien faite. Non, messieurs; les causes de nos erreurs sont très-diverses; elles sont et plus étendues et plus profondes. La légèreté, la présomption, la paresse, la précipitation, l'orgueil, mille et mille causes morales influent sur nos jugements, indépendamment de leurs signes extérieurs. A part même toutes ces causes morales, l'entendement humain n'a qu'une puissance limitée; il est capable de la vérité, et il est capable aussi de l'erreur : les vices du langage peuvent s'ajouter à ces causes naturelles et les aggraver, mais ils ne les constituent pas. Si vous y regardez de près, vous verrez que la plupart des disputes, qui semblent d'abord des disputes de mots, sont au fond des disputes de choses. L'humanité est trop sérieuse pour s'émouvoir et verser souvent le plus pur de son sang pour des querelles verbales. Les guerres ne roulent pas sur des disputes de mots : j'en dis autant des autres querelles, des querelles théologiques et des querelles scientifiques dont on méconnaît la profondeur et l'importance quand on les résout en de pures logomachies. Assurément toute science doit rechercher une langue bien faite; mais c'est prendre l'effet pour la cause que de supposer qu'il y a des sciences bien faites parce qu'il y a des langues bien faites. Le contraire est vrai; les sciences ont des langues bien faites quand elles sont elles-mêmes bien faites. Les mathématiques, la physique, la chimie, sont des sciences très-bien faites et elles ont des langues bien faites. Pourquoi, messieurs?

(1) Liv. III, chap. II, § 4; liv. IV, *passim*.

Parce que dans les mathématiques les idées ont été parfaitement déterminées ; la simplicité, la rigueur et la précision des idées ont enfanté et enfantent nécessairement la rigueur, la précision et la simplicité des signes. Il implique que des idées précises s'expriment dans un langage confus ; ou si dans l'enfance d'une langue il en était ainsi quelque temps, bientôt la précision, la rigueur et la fixité des idées réformeraient le vague et l'obscurité du langage. L'excellence des sciences physique et chimique vient évidemment d'expériences bien faites. Les faits ayant été observés avec précision et décrits avec fidélité, le raisonnement a pu s'appuyer sur ces faits avec certitude, et en tirer des conséquences et des applications légitimes. De là est sorti et devait sortir un bon système de signes. Faites la supposition contraire ; supposez des expériences mal faites : plus le raisonnement qui se fondera sur ces fausses données sera sévère, plus il en tirera d'erreurs, plus il donnera à l'erreur de portée et d'étendue. Supposez que les théories qui résultent de ces expériences imparfaites et vicieuses soient représentées par les signes les plus simples, les plus analogues, les mieux déterminés ; qu'importera, messieurs, la bonté des signes, si ce qui est caché sous ce langage excellent est une chimère ou une erreur ? Prenez la médecine. On se plaint qu'elle soit si peu avancée. Que croyez-vous qu'il faille faire pour la tirer des régions de l'hypothèse et l'élever enfin au rang d'une science ? Croyez-vous que ce soit d'abord par une langue bien faite que vous réformerez la physiologie et la médecine ? ou ne pensez-vous pas que le vrai remède est l'expérience, et avec l'expérience l'emploi sévère du raisonnement ? Un bon système de signes viendra de lui-même ensuite ; il ne pourrait venir antérieurement ou il viendrait inutilement. Il en est de même de la philosophie. On a répété sans cesse que l'artifice de l'esprit humain est tout entier dans celui du langage, et que la philosophie serait finie le jour où le langage philosophique serait achevé ; et on est parti de là pour arranger une certaine langue philosophique plus ou moins claire, facile, élégante, et on a cru que la philosophie était achevée. Elle ne l'était pas ; elle était loin de l'être. Ce préjugé l'a retardée même, en éloignant l'expérience. La science philosophique, comme toute science d'observation et de raisonnement, vit d'observations bien faites et de raisonnements rigoureux. C'est là, et non pas ailleurs, qu'est tout l'avenir de la philosophie.

VINGT ET UNIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Examen du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*, sur la connaissance. — Que la connaissance, selon Locke, roule 1° sur des idées ; 2° sur des idées en tant que conformes à leurs objets. — Que la conformité ou la non-conformité des idées avec leurs objets, comme fondement du vrai ou du faux dans la connaissance, n'est pas une simple métaphore dans Locke, mais une véritable théorie. — Examen de la théorie des idées, 1° par rapport au monde extérieur, aux qualités secondes, aux qualités premières, au *substratum* de ces qualités, à l'espace, au temps, etc. ; 2° par rapport au monde spirituel. — Appel à la révélation. Paralogisme de Locke.

Messieurs,

Étant données toutes les idées qui sont dans l'entendement humain, leur origine, leur génération, leur mécanisme et leurs caractères ; étant donnés les signes par lesquels on les exprime, on les répand et on les développe, il s'agit de rechercher ce que l'homme fait de ces idées, quelles connaissances il en tire, quelle est la portée de ces connaissances, et quelles sont leurs limites. Tel est le sujet du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* : il traite de la connaissance, c'est-à-dire non plus seulement des idées prises en elles-mêmes, mais par rapport à leurs objets, par rapport aux êtres ; car la connaissance, à son degré le plus humble comme dans son vol le plus élevé, va jusque-là ; elle atteint évidemment et Dieu, et les corps, et nous-mêmes. Or ici se présente, dès l'entrée, une question préjudicielle. La connaissance s'étend aux êtres, le fait est incontestable ; mais comment ce fait a-t-il lieu ? Comment, parti des idées qui sont en lui, l'entendement atteint-il les êtres qui sont hors de lui ? Quel pont y a-t-il entre la faculté de connaître, qui est en nous, et les objets de la connaissance, qui sont hors de nous ? Lorsque nous serons arrivés sur l'autre rive, nous aviserons quelle route nous devons prendre et jusqu'où nous pouvons aller ; mais d'abord il faut savoir comment se fait le passage. Avant d'entrer dans l'ontologie, il faut savoir comment on va de la psychologie à l'ontologie, quel est le fondement, et le fondement légitime de la connaissance. C'est cette question préliminaire que nous imposerons d'abord à Locke.

Le quatrième livre de *l'Essai sur l'entendement humain* commence par reconnaître que toute connaissance roule sur des idées :

Livre IV. *De la connaissance*. Chap 1er. *De la connaissance en général*, § 1er. — « Puisque l'esprit n'a

« d'autre objet de ses pensées et de ses raisonnements « que ses propres idées, qui sont la seule chose qu'il « contemple et qu'il puisse contempler, il est évident « que ce n'est que sur nos idées que roule toute « notre connaissance. »

Or, vous l'avez vu, Locke reconnaît, et avec raison, que les idées en elles-mêmes sont toujours vraies. Il est toujours vrai que nous avons l'idée que nous avons, qui est actuellement sous l'œil de la conscience; que cette idée soit une chimère, une fée, un centaure, toujours est-il que nous l'avons, et, sous ce rapport, l'idée ne peut pas être fausse, elle ne peut pas ne pas être vraie, ou plutôt, à la rigueur, elle n'est ni fausse ni vraie. Où peut donc commencer l'erreur, et en quoi réside la vérité? L'une et l'autre évidemment ne réside et ne peut résider que dans cette supposition de l'esprit, que cette idée se rapporte ou ne se rapporte pas à un objet, à tel ou tel objet réellement existant dans la nature. C'est dans ce rapport que gît la vérité ou l'erreur dans la connaissance humaine. Si ce rapport peut être saisi, la connaissance humaine est possible; si ce rapport ne peut pas être saisi, la connaissance humaine est impossible. Maintenant, en supposant que ce rapport soit possible, quel est-il, et en quoi consiste-t-il? C'est sur ce point qu'il s'agit d'interroger Locke avec précision et sévérité, car c'est là que doit être le fond de la théorie du vrai et du faux dans la connaissance humaine, c'est-à-dire le fond même du quatrième livre que nous avons à examiner.

Dans toute l'étendue de ce quatrième livre, comme à la fin du second, Locke déclare expressément que le vrai ou le faux dans les idées, sur lesquelles roule toute connaissance, consiste dans la supposition d'un rapport entre ces idées et leur objet; et partout encore il déclare expressément que ce rapport est et ne peut être qu'un rapport de conformité ou de non conformité. L'idée sur laquelle ne tombe, à proprement parler, ni l'erreur ni la vérité, est conforme à son objet, ou elle n'y est pas conforme. Si elle y est conforme, la connaissance non-seulement est possible, mais elle est vraie, car elle porte sur une idée vraie, sur une idée conforme à son objet; ou l'idée n'est pas conforme à son objet, et alors l'idée est fausse, et la connaissance qui en dérive l'est également. C'est, messieurs, ce que l'on trouve d'un bout à l'autre du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* sur la connaissance; c'est ce qu'on trouve à chaque pas dans les six derniers chapitres du second livre, où Locke traite des vraies et des fausses idées.

Livre II, chap. II, § 4. « Toutes les fois que l'esprit rapporte quelqu'une de ces idées à un objet « qui lui est extérieur, elles peuvent être nommées « vraies ou fausses, parce que, dans ce rapport, « l'esprit fait une supposition tacite de leur conformité avec cet objet. »

Liv. IV, ch. IV, § 3. « Il est évident que l'esprit « ne connaît pas les choses immédiatement, mais « seulement par l'intervention des idées qu'il en a; « et, par conséquent, notre connaissance n'est vraie « qu'autant qu'il y a de la conformité entre nos idées « et leurs objets. »

Ces deux passages sont positifs; ils réduisent nettement la question du vrai et du faux dans la connaissance à la question de la conformité ou de la non conformité des idées avec leurs objets.

Mais cette nécessité de la conformité d'une idée avec son objet, pour être vraie, est-elle, dans Locke, une véritable théorie philosophique, ou n'est-ce qu'une simple manière de parler, une métaphore plus ou moins heureuse? D'abord, si c'est une métaphore, je demande qu'on me dise quelle est donc la théorie réelle cachée sous cette métaphore, et dans quel endroit de Locke se trouve exprimée une seule fois cette théorie. Nulle part je ne trouve que la métaphore elle-même. Ensuite, si, même dans l'absence complète de toute autre théorie, les deux passages que je viens de citer ne suffisaient pas pour établir que la nécessité de la conformité de l'idée à son objet, pour constituer la vérité, n'est pas une métaphore, mais une théorie expresse, je pourrais apporter ici une multitude d'autres passages qui ne laissent aucun doute à cet égard. Ainsi, lorsqu'à la fin du second livre, Locke traite des idées comme réelles ou chimériques, comme complètes ou incomplètes, il se fonde sur sa théorie de la conformité ou de la non conformité des idées avec leurs objets.

Liv. II, chap. XXX, § 1er. *Les idées réelles son conformes à leurs archétypes.* — « Premièrement, par « idées réelles j'entends celles qui ont un fondement « dans la nature, qui sont conformes à des êtres réels, « à l'existence des choses ou à leurs archétypes; et « j'appelle idées fantastiques ou chimériques celles « qui n'ont point de fondement dans la nature ni « aucune conformité avec la réalité des choses aux« quelles elles se rapportent tacitement comme à leurs « archétypes. »

Maintenant qu'est-ce qu'une idée complète ou incomplète? Une idée complète sera celle qui sera complétement conforme à son archétype; une idée incomplète, celle qui n'y sera conforme qu'en partie.

Ibid., ch. XXXI, § 1er. « J'appelle idées complètes « celles qui représentent parfaitement les originaux « d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées. »

Ainsi la théorie des idées complètes ou incomplètes repose sur la théorie des idées réelles et chimériques, laquelle repose sur la théorie des idées vraies ou fausses, laquelle est tout entière dans la théorie de la

conformité de l'idée à l'objet. Ce point est d'une telle importance, que, pour ôter toute incertitude, je veux encore vous lire un passage où Locke se pose à lui-même le problème ; et la manière précise dont il le pose exclut toute ambiguïté dans la solution qu'il en donne.

Liv. IV, ch. IV, § 3. « Quel sera notre criterium, « et comment l'esprit, qui n'aperçoit rien que ses « propres idées, connaîtra-t-il qu'elles conviennent « avec les choses elles-mêmes? Quoique cela ne soit « pas exempt de difficulté, je crois pourtant qu'il y a « deux sortes d'idées dont nous pouvons être assurés « qu'elles sont conformes aux choses... »

§ 4. « Les idées simples ont toute la conformité à « quoi elles sont destinées ou que notre état exige; « car elles nous représentent les choses sous les appa- « rences qu'elles sont propres à produire en nous. » Et plus bas : « Cette conformité suffit pour nous donner « une connaissance réelle. »

Il est impossible de s'expliquer plus catégoriquement. Ce n'est donc pas une manière de parler, une métaphore jetée en passant; c'est toute une théorie, tout un système : examinons-le sérieusement.

Voilà donc la vérité et l'erreur, la réalité et la chimère résolues dans la représentation ou la non représentation de l'objet par l'idée, dans la conformité ou la non conformité de l'idée à l'objet. Il y a connaissance à cette condition, et, à cette condition seule, que l'idée représente son objet, lui soit conforme. Mais à quelle condition une idée représente-t-elle son objet, lui est-elle conforme? A cette condition que cette idée lui ressemble, que cette idée soit avec son objet dans le rapport d'une copie à l'original. Pesez la valeur des mots : la conformité d'une idée à son objet ne peut signifier autre chose, sinon la ressemblance de cette idée, prise comme copie, avec l'objet, pris comme original. C'est bien ce qu'exprime Locke par le mot d'*archétypes* dont il se sert pour désigner les objets des idées. Or, si la conformité de l'idée à l'objet n'est que la ressemblance de la copie avec l'original, avec son archétype, je dis que, dans ce cas, l'idée est prise uniquement comme une image. Il faut évidemment que l'idée soit une image pour pouvoir ressembler positivement à quelque chose, pour pouvoir représenter quelque chose. Voilà donc l'idée représentative réduite à une image. Maintenant, regardez-y de près, et vous verrez que toute image implique quelque chose de matériel. Conçoit-on ce que c'est qu'une image de quelque chose d'immatériel? Toute image est nécessairement sensible et matérielle, ou ce n'est qu'une métaphore, supposition que nous avons écartée. Ainsi, en dernière analyse, dire qu'il y a connaissance si l'idée est conforme à son objet, et qu'aucune connaissance n'est possible qu'à cette condition, c'est prétendre qu'il n'y a connaissance qu'à cette condition que l'idée d'une chose soit l'image de cette chose, c'est-à-dire son image matérielle. Toute la connaissance est donc engagée dans la question suivante : Avons-nous des êtres des idées qui nous les représentent, qui leur ressemblent, qui en soient les images, qui en soient les images matérielles, ou n'avons-nous pas de pareilles images? Si oui, la connaissance est possible ; si non, elle est impossible. Or, en fait, la connaissance humaine embrasse et le monde extérieur, et l'âme, et Dieu. Si donc la connaissance de ces objets est possible et réelle, elle ne l'est qu'à la condition précitée, savoir, que nous avons de ces êtres des idées qui leur sont conformes, des idées qui les représentent, qui leur ressemblent, qui en sont des images, et, encore une fois, des images matérielles. Avons-nous ou n'avons-nous pas de Dieu, de l'âme, du monde extérieur, des idées-images, des images matérielles? telle est la question. Appliquons-la d'abord au monde extérieur ; c'est là surtout que la théorie de Locke paraît admissible ; voyons quelle est, sur ce terrain même, sa solidité et sa valeur.

L'idée du monde extérieur, c'est l'idée des corps. Les corps ne nous sont connus que par leurs qualités. Ces qualités sont premières ou secondes. On entend, vous le savez, par les qualités secondes des corps celles qui pourraient n'être pas, sans que le corps cessât d'être; par exemple, les qualités dont nous acquérons l'idée par le sens de l'odorat, par le sens de l'ouïe, par le sens du goût, par tous les sens, excepté celui du toucher, incontestablement, et peut-être aussi celui de la vue. Les qualités premières des corps sont celles qui nous sont données comme les attributs fondamentaux des corps sans lesquels les corps n'existeraient pas pour nous. La qualité première, par excellence, est la solidité qui implique plus ou moins l'étendue, laquelle implique directement la forme. Nous avons la conviction que tout corps est solide, étendu, qu'il a des formes. Nous sommes convaincus encore que les corps ont la propriété de causer en nous ces modifications particulières qu'on appelle la saveur, le son, l'odeur, peut-être même cette modification qu'on appelle la couleur. Locke tombe d'accord de tout cela, et c'est lui qui a beaucoup contribué à répandre dans la science la distinction des qualités premières et des qualités secondes des corps, qu'il ne s'agit pas ici d'approfondir davantage. Voici maintenant comment il rend compte de l'acquisition des idées des qualités premières et des qualités secondes.

Livre II, chap. VIII, § 11. *Comment les premières qualités produisent des idées en nous.* — « Ce que l'on « doit considérer après cela, c'est la manière dont « les corps produisent des idées en nous. Il est

« visible, du moins autant que nous pouvons le con- « cevoir, que c'est uniquement par impulsion. »

§ 12. « Si donc les objets extérieurs ne s'unissent « pas immédiatement à l'âme lorsqu'ils y excitent des « idées, et que cependant nous apercevions ces qua- « lités originales dans ceux de ces objets qui vien- « nent à tomber sous nos sens, il est visible qu'il doit « y avoir, dans les objets extérieurs, un certain mou- « vement qui, agissant sur certaines parties de notre « corps, soit continué, par le moyen des nerfs ou des « esprits animaux, jusqu'au cerveau ou au siége de « nos sensations, pour exciter là, dans notre esprit, « les idées particulières que nous avons de ces pre- « mières qualités. Ainsi, puisque l'étendue, la figure, « le nombre et le mouvement des corps qui sont d'une « grosseur propre à frapper nos yeux, peuvent être « aperçus par la vue, à une certaine distance, il est « évident que certains petits corps imperceptibles « doivent venir de l'objet que nous regardons jus- « qu'aux yeux, et par là communiquer au cerveau « certains mouvements qui produisent en nous les « idées que nous avons de ces différentes qualités. »

§ 13. *Comment les secondes qualités excitent en nous des idées.* — « Nous pouvons concevoir par le « même moyen comment les idées des secondes qua- « lités sont produites en nous, je veux dire par l'ac- « tion de quelques particules insensibles sur les organes « de nos sens. Car il est évident qu'il y a un grand « amas de corps dont chacun est si petit que nous ne « pouvons en découvrir, par aucun de nos sens, la « grosseur, la figure et le mouvement, comme il « paraît par les particules de l'air et de l'eau, et par « d'autres beaucoup plus déliées que celles de l'air et « de l'eau et qui peut-être le sont beaucoup plus que « les particules de l'air ou de l'eau ne le sont en « comparaison du poids et de quelque autre grain « encore plus gros. Cela étant, nous sommes en droit « de supposer que ces sortes de particules, diffé- « rentes en mouvement, en figure, en grosseur et en « nombre, venant à frapper les différents organes de « nos sens, produisent en nous ces différentes sen- « sations que nous causent les couleurs et les odeurs « des corps; qu'une violette, par exemple, produit « en nous les idées de la couleur bleuâtre et de la « douce odeur de cette fleur, par l'impulsion de ces « sortes de particules insensibles, d'une figure et d'une « grosseur particulière, qui, diversement agitées, « viennent à frapper les organes de la vue et de « l'odorat. Car il n'est pas plus difficile de concevoir « que Dieu peut attacher de telles idées à des mou- « vements avec lesquels elles n'ont aucune ressem- « blance, qu'il est difficile de concevoir qu'il a atta- « ché l'idée de la douleur au mouvement d'un mor- « ceau de fer qui divise notre chair, auquel mouve- « ment la douleur ne ressemble en aucune manière. »

§ 14. « Ce que je viens de dire des couleurs et des « odeurs peut s'appliquer aussi aux sons, aux saveurs, « et à toutes les autres qualités sensibles... »

Si vous remontez au principe mal démêlé et mal exposé dans Locke, de toute cette théorie, vous trouverez qu'elle repose en dernière analyse sur cette supposition, que, comme les corps n'agissent l'un sur l'autre que par le contact, et par conséquent par impulsion, de même l'esprit ne peut être en rapport avec les choses corporelles qu'à cette condition, qu'il y ait contact entre l'esprit et le corps, et, par conséquent, qu'autant qu'il y aura impulsion de l'un sur l'autre. Or, dans les idées sensibles, qui sont involontaires, et où, selon Locke, l'esprit est passif, l'impulsion doit venir des corps sur l'esprit, et non de l'esprit sur les corps, et le contact ne peut avoir lieu directement, mais indirectement, par le moyen des particules. Ainsi la nécessité du contact entraîne celle de particules qui, émises par les corps, s'introduisent par les organes dans le cerveau, et de là introduisent dans l'âme ce qu'on appelle des idées sensibles. Toute la théorie part de la nécessité d'un contact et vient aboutir à des particules intermédiaires et à leur action. Ces particules sont, en d'autres termes, les espèces sensibles de la scolastique péripatéticienne, dont la physique moderne a fait justice. Il n'est plus question aujourd'hui des espèces sonores, visibles, tangibles, etc.; il ne peut donc plus être question de leur émission, ni par conséquent encore du principe qui les avait engendrées, savoir, la nécessité du contact et de l'impulsion comme condition de l'acquisition des idées sensibles. Tout ceci n'est plus aujourd'hui qu'une hypothèse abandonnée, sur laquelle il serait superflu de s'arrêter. Les idées sensibles ainsi formées, une fois obtenues à cette condition, qui est une chimère, voici en quoi ces idées diffèrent les unes des autres.

Selon Locke, les idées que nous avons des qualités premières de la matière ont cela de propre, qu'elles ressemblent à leur objet, tandis que les idées que nous avons des qualités secondes de la matière ont cela de propre qu'elles ne ressemblent pas à leurs objets.

Livre II, chap. VIII, § 15. « *Les idées des premières qualités ressemblent à ces qualités, et celles des secondes ne leur ressemblent en aucune manière.* »

Les idées des qualités secondes ne ressemblent point à ces qualités; fort bien : j'en conclus de suite, selon la théorie de Locke, que les idées des qualités secondes sont de pures chimères, et que nous n'avons de ces qualités aucune connaissance. En effet, rappelez-vous que toute connaissance, selon Locke, repose sur les idées, et qu'il n'y a connaissance qu'autant que

l'idée ressemble à son objet; or, de l'aveu même de Locke, les idées des qualités secondes ne ressemblent point à ces qualités; donc ces idées ne renferment aucune connaissance. Qu'on ne dise pas qu'en effet nous n'avons des qualités secondes des corps qu'une connaissance incomplète. Si Locke n'eût voulu dire que cela, il aurait dû dire, selon sa théorie générale, que les idées des qualités secondes ne représentent qu'incomplétement leurs objets; mais il dit qu'elles ne les représentent d'aucune façon. Donc elles ne renferment pas même la connaissance la plus imparfaite; elles ne renferment aucune connaissance; ce sont de pures chimères, comme les idées de fées, de centaures, etc. La conséquence est forcée dans la théorie de Locke. Mais cette conséquence, messieurs, est-elle d'accord avec les faits qu'il s'agit d'expliquer et non de détruire? En fait est-il vrai que nous n'ayons aucune connaissance des qualités secondes des corps? Loin de là les qualités secondes des corps, l'odeur, le son, la saveur et la couleur, sont pour nous, dans les corps, des propriétés très-réelles auxquelles nous attribuons la puissance d'exciter en nous certaines modifications ou sensations. Nous n'avons pas seulement la conscience de ces sensations, mais nous croyons qu'elles ont des causes, et que ces causes sont dans les corps. Comme nous pourrions concevoir les corps indépendamment de ces causes, ou puissances, ou propriétés, ou qualités, nous appelons ces qualités des qualités secondaires; nous ne les connaissons qu'en tant que causes de nos sensations, dans l'ignorance de leur essence intime; j'en conviens; mais enfin nous les connaissons dans cette mesure, et c'est encore là une connaissance réelle qui se trouve incontestablement dans tous les hommes. Or, n'oubliez pas que, selon la théorie de Locke la connaissance est toujours à cette condition, que l'idée, sur laquelle roule la connaissance, représentera son objet. Vous avez incontestablement l'idée des qualités secondaires des corps en tant que causes de plusieurs de vos sensations. Eh bien, cette idée que vous avez tous, et sur laquelle est fondée presque toute votre conduite et la vie humaine tout entière, elle n'est vraie, elle ne fonde une connaissance légitime qu'à la condition qu'elle sera conforme à son objet, aux causes de vos sensations, aux qualités secondaires des corps. Et quand je dis qu'elle leur sera conforme, rappelez-vous bien que la condition de la conformité n'est pas moins que celle de la ressemblance, que la condition de la ressemblance n'est pas moins que la condition d'être une image, et que la condition de toute image n'est pas moins que la condition d'être une image sensible et matérielle; car il n'y a pas d'image immatérielle. La question se réduit donc à savoir si vous avez ou non l'image matérielle des qualités secondaires des corps, c'est-à-dire de ces propriétés des corps qui causent en vous les sensations de la couleur, du son, de la saveur et de l'odeur. Voyez donc quelle peut être l'image matérielle d'une cause. Une cause, en tant que cause, et les propriétés ou qualités secondes des corps ne sont pas autre chose, n'a point de forme, n'a point de couleur; par conséquent, quelle image matérielle peut-on s'en faire? Une cause, quelle qu'elle soit, que vous la placiez dans l'âme ou dans ce qu'on appelle la matière, est toujours une cause, n'est jamais qu'une cause, et en tant que cause, elle ne tombe ni sous la main ni sous l'œil; elle ne tombe sous aucun sens, c'est donc quelque chose dont vous ne pouvez pas avoir une idée sensible à la rigueur, une idée-image, une image matérielle. Donc, puisque vous n'avez pas et ne pouvez pas avoir l'image d'une cause, et que les qualités secondaires des corps ne vous sont données que comme des causes, il suit que vous ne devez avoir aucune idée vraie, aucune connaissance légitime des qualités secondes des corps; il suit même à la rigueur que vous n'en pouvez avoir aucune connaissance légitime ou illégitime, et que ces qualités doivent être pour vous comme si elles n'étaient pas, puisque vous n'avez pu les atteindre, selon la théorie de Locke, que par les images plus ou moins fidèles que vous vous en faites, images qui vous manquent ici absolument. La négation des qualités secondes des corps, tel est donc le résultat inévitable de la théorie que toute idée doit représenter son objet pour être vraie. Ce résultat est inévitable; cependant l'expérience le dément, et, en le démentant, elle en réfute le principe. Les idées des qualités secondes ne ressemblent en aucune façon à leurs objets, et pourtant elles contiennent une connaissance certaine; donc il n'est pas vrai que toute connaissance suppose la ressemblance de l'idée et de son objet.

La théorie de Locke échoue sur les qualités secondes des corps; voyons si elle sera plus heureuse sur les qualités premières.

La solidité est la qualité primaire par excellence. La solidité avec ses degrés et ses nuances, la dureté ou la mollesse, l'impénétrabilité ou la pénétrabilité, enveloppe l'étendue, laquelle renferme la grandeur et la forme : ce sont là à peu près les qualités premières des corps. Locke déclare expressément que les idées des qualités primaires ressemblent à ces qualités; c'est là leur titre de légitimité à ses yeux. Cette théorie semble vraie sur un point, en ce qui regarde la forme. En effet, la forme des objets qui tient à l'étendue, laquelle tient à la solidité, se peint sur la rétine. L'expérience l'atteste, et la conformité de ces images à leurs objets semble bien le fondement de la vérité des idées que nous nous faisons de la forme des objets. Mais ce n'est là qu'un faux semblant.

Si la ressemblance de l'image sur la rétine à la forme de l'objet extérieur est le fondement de la connaissance de la forme de cet objet, il suit que cette connaissance ne peut être acquise, et n'a jamais pu être acquise qu'aux conditions suivantes :

1° Que nous sachions qu'une image quelconque est sur la rétine ;

2° Que, par quelque procédé, comparant l'image sur la rétine à l'objet extérieur, nous trouvions, en effet, l'image qui est sur la rétine, semblable à l'objet, quant à la forme ; alors, et seulement alors, dans la théorie de Locke, nous serons certains que l'idée que nous avons de la forme de cet objet est vraie, et notre connaissance, à cet égard, exacte.

Toutes ces conditions sont nécessaires ; mais en réalité s'accomplissent-elles dans le fait de la connaissance des formes des objets extérieurs? Nullement. D'abord la connaissance de l'image sur la rétine est une acquisition très-ultérieure de l'expérience et de la physiologie. Les premiers hommes qui ont cru qu'il y avait devant eux des corps figurés ne savaient pas le moins du monde qu'il y avait des images sur leur rétine. Ils étaient bien plus loin encore de se douter que ces images, qu'ils ne connaissaient pas, fussent conformes aux formes des corps qu'ils connaissaient ; et, par conséquent, la condition qu'on impose à l'esprit humain d'avoir connu l'image sur la rétine, et vérifié la conformité de cette image avec son objet, n'est pas le procédé qu'abandonné à lui-même et sans aucun système, il emploie naturellement pour connaître les formes des corps. Ensuite, remarquez que, si la peinture fidèle de la forme de l'objet sur la rétine explique le secret de la perception de cette forme, il faut que cette peinture, que cette image aille de la rétine au nerf optique, du nerf optique au cerveau, qui, comme le dit Locke, est la chambre d'audience de l'âme, et que de cette chambre d'audience elle s'introduise dans l'âme elle-même : mais on peut l'arrêter à chaque pas. De la rétine il faut que l'image soit transmise au cerveau par le nerf optique. Or, qui ne sait que le nerf optique est dans une région obscure, impénétrable à la lumière? Le nerf optique est obscur ; nulle image ne peut donc s'y peindre : et voilà déjà l'image qui nous abandonne. De plus, le cerveau, cette chambre d'audience, est aussi dans une région obscure ; l'âme, qui, selon la théorie de Locke, a dû regarder dans la rétine pour y rencontrer une image de la forme du corps, et qui a dû y voir cette image et la voir conforme à l'original, ne peut faire cette remarque ni sur le nerf optique ni sur le cerveau.

Nous avons pour ainsi dire fermé à l'hypothèse de l'idée-image toutes les avenues de l'âme ; l'idée-image n'est donc qu'une chimère dans l'âme ; dans la perception de la forme des objets il n'y a pas trois choses, 1° des objets figurés ; 2° une âme capable de percevoir la figure de ces objets ; 3° une image intermédiaire entre la forme réelle des objets et l'âme ; il n'y a que des objets figurés et une âme douée de la faculté de les apercevoir avec leurs formes. L'existence de l'image de la figure des objets sur la rétine est un fait réel, qui est bien la condition préalable de la perception des apparences visibles, mais non le fondement de cette perception, qui la précède, mais ne la constitue ni ne l'explique d'aucune manière. L'existence de l'image de la figure des objets sur la rétine, simple condition, et condition extérieure, du phénomène de la vision, transformée en une explication complète de ce phénomène ; telle est la source de l'hypothèse de l'idée-image, quant à la perception des formes des objets. Elle en a une autre encore. Non-seulement l'âme est douée de la faculté d'apercevoir les formes des objets présents, certaines conditions organiques accomplies ; mais encore quand ces objets sont absents, elle est douée de la faculté de se les rappeler, non-seulement de savoir qu'ils furent, mais de se les représenter tels qu'ils furent, et avec les formes que nous avions aperçues en eux pendant leur présence. La mémoire a réellement cette force imaginative ; on imagine les objets tout comme on les aperçoit, cela est incontestable. Mais dans l'imagination des formes des objets absents, comme dans la perception des formes des objets présents, il n'y a que deux termes, les objets absents et l'âme qui peut se les représenter absents, ou plutôt dans ce cas il n'y a réellement que l'âme qui, dans l'absence des objets, se les rappelle avec leurs formes, comme s'ils étaient là devant elle. Or, dans l'âme qui se représente les objets passés, la poésie peut très-bien détacher la représentation même des objets, et la considérer à part comme un élément propre et subsistant par lui-même ; c'est le droit de la poésie ; mais non celui de l'analyse philosophique qui ne peut légitimement convertir des abstractions en réalités. L'abstraction réalisée, le participe ou l'adjectif converti en substantif, telle est la seconde source de l'hypothèse de l'idée-image, pour ne pas rappeler les analogies vicieuses des conditions de la communication des corps imposées à l'intelligence.

Et encore, messieurs, il ne s'agit ici que du phénomène de la vision, de la forme des objets extérieurs ; que serait-ce donc s'il s'agissait des autres qualités premières des corps ; par exemple de la qualité première par excellence, la solidité? Oseriez-vous ressusciter l'hypothèse scolastique de l'espèce tangible pour faire le pendant de l'image visuelle sur la rétine? Engageriez-vous cette espèce tangible dans les voies mystérieuses des nerfs et du cerveau que n'a pu traverser l'image de la forme? Soit : supposez cette

espèce tangible, cette idée-image de la solidité parvenue jusqu'à l'âme, et là voyons si elle satisfait à la condition fondamentale de la théorie de Locke, si elle est conforme ou non conforme à son modèle, à la solidité elle-même. Qu'est-ce que la solidité? Nous l'avons vu, la solidité c'est la résistance. Là où il n'y a pas de résistance il n'y a rien pour nous que nous mêmes. Où commence la résistance, là commence pour nous quelque chose autre que nous-mêmes, le dehors, l'extérieur, la nature, le monde. Or, si la solidité est quelque chose qui résiste, c'est une cause résistante; et nous voilà encore ici pour la qualité primaire des corps, comme pour leurs qualités secondaires, ramenés à l'idée de cause; là encore il faut donc, pour que nous ayons la connaissance légitime de la cause résistante, de la solidité, il faut, dis-je, que nous en ayons une idée qui lui soit conforme, qui lui soit semblable, qui soit une image de la cause résistante, et qui en soit une image matérielle. Telle est la condition systématique de la connaissance de la qualité première des corps. Mais j'ai montré qu'il ne pouvait y avoir une image matérielle d'aucune cause; il ne peut donc pas y en avoir davantage d'aucune cause résistante, du solide, c'est-à-dire de la qualité fondamentale des corps.

Ainsi, messieurs, il n'y a pas plus d'idée légitime des qualités primaires des corps qu'il n'y en a de leurs qualités secondaires, si nous n'avons d'idée légitime qu'à la condition que l'idée sera une image matérielle de son objet. Mais nous ne sommes pas au bout. Nous ne sommes encore qu'à l'entrée du monde extérieur. Non-seulement le corps a des qualités secondaires et des qualités primaires que je viens d'énumérer, et que je viens de démontrer incompatibles avec la théorie de Locke; mais encore nous croyons que, sous ces qualités secondaires et primaires, il y a quelque chose qui est le sujet de toutes ces qualités, quelque chose qui existe réellement d'une manière permanente, tandis que les qualités sont dans un mouvement et une altération perpétuelle; nous croyons tous à l'existence d'un sujet, d'une substance de ces qualités. Or, dans la théorie de Locke, l'idée de cette substance n'est légitime qu'à la condition qu'elle soit conforme à son objet, savoir la substance du corps; et l'idée, pour être conforme à son objet, pour lui ressembler, doit être une image, et toute image doit être matérielle; mais je vous demande s'il est possible d'avoir une image matérielle de la substance? Impossible, évidemment; donc vous n'avez aucune idée de la substance et de la réalité des corps.

Non-seulement vous avez la conviction de l'existence réelle et substantielle du corps, mais vous croyez tous, vous êtes profondément convaincus que ces corps, dont l'attribut fondamental est le solide, la résistance, sont quelque part, dans un lieu, dans un espace. Vous avez tous l'idée de l'espace. Or vous ne pouvez l'avoir qu'à une condition, que l'idée que vous en avez vous le représente, en soit une image matérielle. Mais, nous l'avons vu, un des caractères de l'espace, c'est de ne pouvoir être confondu avec les corps qui le remplissent et le mesurent, mais ne le constituent pas. Donc il est impossible *à fortiori* que vous ayez une image matérielle de ce qui n'existe pas matériellement, quand vous n'en pouvez avoir une des corps et de leurs attributs fondamentaux ou accessoires.

Il en est de même du temps. Vous croyez que les mouvements des corps et la succession de ces divers mouvements s'accomplissent dans le temps, et vous ne confondez pas la succession des mouvements des corps avec le temps qu'elle mesure et ne constitue pas plus que l'ensemble des corps ne constitue l'espace. Vous avez l'idée du temps comme distinct de toute succession; si vous l'avez, c'est encore, dans la théorie de Locke, à une condition, que vous en ayez une idée qui lui soit conforme, une idée-image. Mais vous ne pouvez avoir une idée-image du temps, puisque le temps est distinct des mouvements des corps et ne tombe sous aucun sens; donc vous ne pouvez en avoir une idée légitime.

Je pourrais poursuivre cette polémique bien plus loin, mais je crois l'avoir conduite assez avant pour qu'il soit démontré que, si, relativement au monde extérieur, nos idées n'étaient vraies qu'à la condition qu'elles fussent des idées représentatives, des idées conformes à leurs objets, des images et des images matérielles de leurs objets, nous n'aurions aucune idée légitime relativement au monde extérieur, aucune idée légitime ni des qualités secondaires ni des qualités primaires ni de leur sujet ni de l'espace ni du temps. Donc la théorie de l'image matérielle n'aboutit pas à moins qu'à cette conclusion, de détruire la connaissance légitime de la matière et du monde extérieur.

Les objections que je viens de vous présenter sont si naturelles et si simples, que Locke ne pouvait pas même poser le problème tel qu'il l'a posé, sans les soupçonner en partie, et elles se sont assez présentées à lui pour ébranler sa conviction de l'existence du monde extérieur. Il ne la met point précisément en question, mais il convient que, sur le fondement de l'idée représentative, le seul qu'il conçoit, la connaissance des corps n'a point une certitude parfaite; il pense toutefois qu'elle va au delà de la simple probabilité. « Que si, après tout cela, dit Locke, il se trouve « quelqu'un qui veuille mettre en question l'existence « de toutes choses, il doit considérer que nous avons « une assurance telle qu'elle suffit pour nous conduire « dans la recherche du bien et dans la fuite du mal « que les choses extérieures nous causent, à quoi se

« réduit tout l'intérêt que nous avons à les connaître » C'est presque le langage du scepticisme. Cependant Locke n'est pas sceptique sur l'existence des corps ; malgré sa théorie des idées, il s'en faut bien qu'il soit idéaliste. Loin de là, il se rattache à la grande famille péripatéticienne et sensualiste, dans laquelle la théorie des espèces, et des espèces sensibles, avait l'autorité d'un dogme et la fonction de donner et d'expliquer le monde extérieur. Des espèces sensibles, le XVIIe siècle en masse, et Locke en particulier ont fait les idées sensibles, pourvues de toutes les qualités des espèces, représentatives de leurs objets, et en émanant. Il n'y a donc aucun dessein idéaliste dans la théorie des idées de Locke. Au contraire, Locke est convaincu que ces idées, en tant que représentatives, sont le seul fondement solide que l'on puisse donner à la connaissance des objets extérieurs ; seulement il se trouve, et il reconnaît à moitié, que, contre son gré, l'hypothèse péripatéticienne des espèces, transformée dans la théorie moderne des idées sensibles, tourne contre son but, et que, bien que cette hypothèse ait un caractère évidemment matérialiste, puisque les idées y sont nécessairement des images et des images matérielles, elle est dans l'impuissance de donner légitimement la matière. Jugez ce qui en sera du monde spirituel, de l'âme et de Dieu : je serai court.

Rappelez-vous bien le principe général de Locke. Nous n'avons de quoi que ce soit de connaissance légitime qu'à la condition que les idées que nous en avons soient conformes à leur objet. Or tout le monde croit à l'existence de son âme, c'est-à-dire à l'existence de quelque chose en nous qui sent, qui veut, qui pense. Ceux mêmes qui ne croient pas à l'existence spirituelle de ce sujet, n'ont jamais mis en question l'existence de ses facultés, l'existence de la sensibilité par exemple, celle de la volonté, celle de la pensée. Eh bien ! songez-y, vous n'avez de connaissance légitime de la pensée, de la volonté, de la sensibilité, qu'à la condition que les idées que vous en ayez vous les représentent ; et ces idées doivent être des images, et par conséquent des images matérielles. Jugez dans quel abîme d'absurdités nous voilà tombés. Pour connaître la pensée et la volonté qui sont immatérielles, il faut que nous en ayons une image matérielle qui leur ressemble. Mais qu'est-ce qu'une image matérielle de la pensée et de la volonté ? Même absurdité pour la sensibilité. Absurdité plus grande encore, s'il est possible, pour la substance de ces facultés, pour l'âme, puis pour l'unité et l'identité de cette âme, puis pour le temps dans lequel s'accomplissent les opérations des facultés de cette âme, les sensations, les volitions, les pensées.

Voilà donc le monde spirituel qui s'écroule comme le monde matériel. Par cela seul que nous n'avons d'idées légitimes de nos facultés et de leur sujet qu'à la condition que ces idées en soient des images matérielles, il est évident que nous n'avons aucune connaissance légitime de notre âme, de ses facultés et de tout notre être intérieur, intellectuel et moral. Ici même la difficulté semble beaucoup plus grande encore que pour le monde matériel, ou du moins elle ébranle davantage le successeur de Bacon et de Hobbes. Quant au monde matériel, il avait reconnu que sa théorie des idées souffre bien quelques objections, mais ces objections ne lui semblaient pas insurmontables et pouvoir aller jusqu'à ne pas nous laisser une certaine connaissance du monde matériel, suffisante pour nos besoins ; par là il ne prétendait ouvrir la porte qu'à un demi-scepticisme. C'était sans doute une faiblesse ; car l'idée de Locke, image matérielle, ne représentant les corps d'aucune manière, ni complète ni incomplète, il ne fallait admettre, à ce compte, aucune idée des corps ; il fallait aller jusqu'au scepticisme absolu. Locke s'est arrêté et devant le bon sens et devant l'évidence qui, dans son école, entoure les objets des sens et le monde physique. Mais lorsqu'il arrive au monde spirituel, auquel l'école sensualiste tient beaucoup moins, les arguments qui s'élèvent naturellement de sa propre théorie le frappent plus vivement, et voici ce qu'il déclare, livre IV, chapitre II, § 12. « A l'égard des esprits (nos âmes, « les intelligences), nous ne pouvons pas plus con- « naître qu'il y a des esprits finis réellement existants, « par les idées que nous en avons, que nous ne « pouvons connaître qu'il y a des fées ou des cen- « taures par les idées que nous nous en formons. » Voilà bien, ce semble, le scepticisme absolu ; et vous pensez peut-être que la conclusion dernière de Locke sera qu'il n'y a aucune connaissance des esprits finis, par conséquent de notre âme, par conséquent encore d'aucune des facultés de notre âme ; car l'objection est aussi valable contre les phénomènes de l'âme que contre sa substance. C'est là où il aurait dû aboutir ; mais il ne l'ose, parce qu'il n'y a pas un philosophe à la fois plus sage et plus inconsistant que Locke. Que fait-il, messieurs ?

Dans le péril où le pousse sa philosophie, il abandonne sa philosophie et toute philosophie, et il en appelle au christianisme, à la révélation, à la foi ; et par foi, par révélation, il n'entend pas une foi, une révélation philosophique ; cette interprétation n'appartient pas au temps de Locke ; il entend la foi et la révélation dans le sens propre de la théologie la plus orthodoxe, et il conclut ainsi : « Par conséquent, sur « l'existence de l'esprit nous devons nous contenter « de l'évidence de la foi. » Ainsi, Locke accepte lui-même ici les conséquences inévitables auxquelles je

voulais le conduire. Parlant en philosophe et non en théologien, au nom de l'esprit humain et non pas au nom de la foi, je disais que si nous n'avons pas d'autre raison de croire à l'existence de l'esprit que l'hypothèse de l'idée représentative, nous n'avons aucune bonne raison d'y croire. Locke l'accorde, le proclame lui-même, et il se rejette entre les bras de la foi. Je ne l'y laisserai pas, messieurs.

Le monde de la foi lui est tout aussi interdit que le monde de l'esprit et celui de la matière; il n'y pourrait pénétrer que par le plus grossier paralogisme. Locke n'a pas plus le droit, je dis plus, il a encore moins le droit de croire à la foi, à la révélation, au christianisme, que de croire aux esprits finis que nous sommes et à la matière qui est devant nous.

La révélation suppose deux choses : 1° des dogmes émanés de Dieu; 2° un livre où ces dogmes soient déposés et conservés. Ce livre, quoique son contenu soit divin et sacré, est lui-même nécessairement matériel; c'est un corps, et je renvoie ici Locke aux objections que j'ai faites contre la légitime connaissance des corps, si nous n'avons pas d'autre fondement pour y croire que l'idée-image qui nous les représente. Ainsi point de connaissance légitime du livre dans lequel seront contenus les dogmes sacrés révélés par Dieu. Mais le livre de moins, que deviennent les dogmes qu'il renferme? De plus, ces dogmes viennent de Dieu.

Et qu'est-ce que Dieu? Un esprit et un esprit infini, apparemment. Or Locke n'avait pas pu tout à l'heure, d'après sa théorie, admettre l'existence légitime des esprits finis, et, chose incroyable, pour me faire admettre l'existence d'esprits finis, il me propose de commencer par admettre l'existence d'un esprit infini. Mais n'est-ce pas là expliquer, messieurs, *obscurum per obscurius?* Voilà l'esprit humain condamné tout à l'heure à n'avoir aucune connaissance des esprits finis, parce qu'il ne peut avoir d'idées qui leur soient conformes, et qui doit maintenant, pour plus de facilité, en avoir de l'esprit infini, qui le représentent parfaitement! Mais s'il ne peut se représenter un esprit fini, il pourra bien moins encore se représenter l'esprit infini; il ne le peut évidemment pas, à la condition de Locke, c'est-à-dire à la condition de s'en faire une image, et encore une image matérielle; donc pas d'esprit infini, pas de Dieu; donc pas de révélation possible; partout à chaque pas, dans la théorie de Locke, des abîmes de paralogisme.

S'il est vrai que nous n'ayons aucune connaissance légitime, aucune idée vraie qu'à la condition que cette idée nous représente son objet, qu'elle soit conforme à son objet, qu'elle soit une image et une image matérielle de cet objet, ce que j'ai démontré être la condition rigoureuse de l'hypothèse des idées, il suit que nous n'avons aucune idée légitime du monde extérieur, du monde des esprits, des âmes, de nous-mêmes, et encore moins de Dieu, auquel Locke en appelle. Par conséquent il suit, en dernière analyse que nous n'avons aucune idée vraie des êtres, et que nous n'avons aucune autre connaissance légitime que celle de nos idées, moins leur objet, quel qu'il soit, à commencer par notre être personnel lui-même. Une telle conséquence accable la théorie des idées, et cette conséquence sort invinciblement de cette théorie.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Résumé et continuation de la leçon précédente. — De l'idée non plus par rapport à l'objet qu'elle doit représenter, mais par rapport à l'esprit qui la perçoit et où elle se trouve. — L'idée-image, l'idée prise matériellement, implique un sujet matériel; d'où le matérialisme. — Prise spirituellement, elle ne peut donner ni les corps, ni l'esprit. — Que l'idée représentative, posée comme la seule donnée primitive de l'esprit, dans la recherche de la réalité, condamne à un paralogisme, toute idée représentative ne pouvant être jugée représenter bien ou mal qu'en la comparant avec son original, avec la réalité elle-même à laquelle, dans l'hypothèse de l'idée représentative, on ne peut arriver que par l'idée. — Que la connaissance est directe et sans intermédiaire. — Des jugements, des propositions et des idées. — Retour sur la question des idées innées.

MESSIEURS,

Je viens résumer et compléter la dernière leçon. Selon Locke, la connaissance est tout entière dans le rapport de l'idée à son objet; et cette connaissance est vraie ou fausse, selon que le rapport de l'idée à l'objet est un rapport de conformité ou de non conformité; l'idée, pour être vraie, pour être le fondement d'une connaissance légitime, doit être semblable à son objet, le représenter, en être l'image. Or, quelle est la condition d'une idée-image? Il n'y a image que là où il y a figure, où il y a quelque chose d'étendu, où il y a quelque chose de sensible et de matériel. L'idée-image implique donc quelque chose de matériel; et, si la vérité de la connaissance se résout dans la conformité de l'idée à son objet, elle se résout dans la conformité d'une image, prise matériellement, à son objet quel qu'il soit.

Remarquez que la théorie de l'idée représentative, comme base de la connaissance, est dans Locke une théorie universelle, sans limite, sans exception : elle doit donc rendre compte de toute connaissance; elle doit aller aussi loin que peut aller la connaissance

humaine ; elle embrasse donc Dieu, les esprits, les corps ; car tout cela tombe plus ou moins sous la connaissance. Si donc nous ne pouvons rien connaître, ni Dieu, ni les esprits, ni les corps que par des idées qui les représentent, et qui les représentent à condition d'en être des images matérielles, la question est de savoir si nous avons de ces objets, de ces êtres des idées, des images fidèles, prises matériellement.

Le problème ainsi réduit à sa plus simple expression, a été facilement résolu. J'estime qu'il a été bien démontré que le monde extérieur lui-même, que l'idée-image semble pouvoir nous donner plus aisément, nous échappe entièrement s'il ne peut arriver à nous que par l'idée-image ; car il n'y a point d'idée sensible qui soit l'image du monde, des objets extérieurs, des corps.

Nous avons considéré d'abord dans les corps les qualités appelées qualités secondes, qui sont, vous le savez, des propriétés insaisissables dans leur nature et appréciables seulement par leurs effets, c'est-à-dire de pures causes, les causes de nos sensations. Or il est évident qu'il n'y a point, qu'il ne peut y avoir d'image, d'image matérielle d'une cause. Quant aux qualités premières des corps, parmi elles il en est une, savoir la figure, qui semble propre à être représentée par l'idée-image ; et, en effet, il est certain que l'apparence visible, la figure des corps extérieurs placés devant nous, devant l'organe de la vision, se peint sur la rétine. Mais 1° le premier qui a connu la figure visible d'un corps ignorait parfaitement que cette figure visible fût peinte sur sa rétine ; ce n'est donc pas à la connaissance de cette peinture sur la rétine, et à la connaissance de la conformité de cette peinture à son objet, qu'il devait la connaissance de la réalité de la figure extérieure ; 2° ensuite cette peinture s'arrête à la rétine ; pour aller au cerveau qui est la chambre d'audience de l'âme, comme dit Locke, il faudrait qu'elle traversât le nerf optique, lequel est dans une région obscure ; et le nerf optique fût-il dans une région lumineuse, l'image, après avoir traversé le nerf optique, arriverait au cerveau, qui lui-même est incontestablement obscur, et là périrait l'idée-image, avant d'arriver à l'âme. Ainsi c'est la condition des phénomènes de la vision qu'il y ait sur la rétine une image de l'objet, mais ce n'en est que la condition, non le fondement et l'explication. D'ailleurs, si l'idée-image joue un certain rôle dans les phénomènes de la vision, elle ne s'applique pas du tout aux autres phénomènes, à ceux du toucher, par exemple, dans lesquels nous puisons la connaissance de la qualité première des corps par excellence, savoir la solidité, la résistance. Nous avons démontré qu'il ne peut y avoir une idée-image de la résistance, de la solidité ; car l'idée de la solidité et de la résistance se résout dans l'idée d'une cause, d'une cause résistante, et il a été démontré de reste qu'il ne peut y avoir d'idée-image de la cause.

Voilà pour les qualités tant premières que secondes des corps. Si l'idée-image ne représente aucune qualité des corps, à plus forte raison ne représente-t-elle pas le sujet de ces qualités, ce *substratum* qui échappe aux prises des sens, et qui, par conséquent, ne peut tomber sous une image empruntée aux sens. L'espace aussi, l'espace, qu'il ne faut pas confondre avec les corps qu'il renferme, ne peut pas être donné davantage par l'idée-image. Il en est de même du temps ; il en est de même de toutes les connaissances qui se rattachent à la connaissance générale du monde extérieur. Donc, comme l'idée-image ne peut représenter que les formes, et qu'elle ne joue un rôle que dans le cercle des phénomènes de la vision, et que là même elle n'est que la condition externe de ces phénomènes, il suit que, si le monde extérieur n'a pas d'autre voie pour arriver à l'intelligence que celle de l'idée représentative, il n'y arrive point et n'y peut point arriver.

Les difficultés de l'hypothèse de l'idée représentative redoublent quand il s'agit du monde spirituel. Locke les reconnaît ; il convient que, puisqu'en effet l'idée-image ne peut représenter les qualités des esprits, attendu qu'il n'y a pas d'image de ce qui n'est pas figuré, ou il faut renoncer à la connaissance de l'esprit, ou, pour l'obtenir, il faut s'adresser à la foi, à la révélation. Mais la révélation, c'est pour nous un livre qui renferme des dogmes révélés par Dieu. Il y a donc ici deux choses, un livre et Dieu. Pour le livre, nous le renvoyons au monde extérieur : nulle idée représentative ne pouvant donner la connaissance certaine d'un objet sensible, ne peut par conséquent donner celle d'un livre ; le livre, sacré ou non, ne peut donc être connu certainement, ni fonder la connaissance certaine de l'existence de l'esprit. Reste Dieu ; mais s'adresser à Dieu pour légitimer la connaissance de l'esprit, c'est s'adresser à l'esprit pour légitimer la connaissance de l'esprit ; c'est supposer ce qui est en question. La seule différence qu'il y ait entre l'esprit de Dieu et le nôtre, c'est que l'esprit de Dieu est infini, tandis que le nôtre est fini, ce qui, loin de diminuer la difficulté, l'accroît. Ainsi l'idée représentative, tourmentée de toutes les manières, ne peut donner aucune connaissance réelle, ni celle des corps, ni celle des esprits, et encore bien moins la connaissance de l'esprit infini auquel Locke en appelle gratuitement.

Le scepticisme absolu, telle est donc la conséquence inévitable de la théorie de l'idée représentative ; et le scepticisme absolu, ce n'est pas moins ici que l'absolu nihilisme. En effet, vous n'avez légitimement dans cette théorie ni les qualités secondaires, ni les qualités pre-

mières des corps, ni le sujet de ces qualités, ni l'espace où les corps sont placés, ni le temps où leurs mouvements s'accomplissent et leur durée s'écoule. Vous avez encore bien moins légitimement les qualités de votre esprit, cet esprit lui-même, l'esprit de vos semblables, l'esprit fini; bien moins encore Dieu, l'esprit infini : vous n'avez donc rien, absolument rien, que l'idée elle-même, cette idée qui doit représenter tout et qui ne représente rien, et ne laisse arriver à vous aucune connaissance réelle. Voilà, messieurs, où nous en sommes, et les difficultés sont loin d'être épuisées. Nous avons considéré jusqu'ici l'idée, l'idée-image, par son rapport avec les objets extérieurs qu'elle doit représenter, savoir, les corps, nos esprits, et Dieu; considérons-la maintenant par un autre côté, par son rapport avec l'esprit, qui doit la percevoir et dans lequel elle doit se trouver.

L'idée ne représente ni le corps, ni l'esprit, ni Dieu; elle ne peut donner aucun objet, nous l'avons démontré : mais elle est nécessairement dans un sujet. Comment y est-elle? Quel est le rapport de l'idée, non plus avec son objet, mais avec son sujet?

Rappelez-vous bien à quelle condition nous avons condamné l'idée représentative. Si elle représente, elle doit avoir quelque chose en soi de figuré, quelque chose de matériel : elle est donc quelque chose de matériel. Voilà donc l'idée représentative qui est quelque chose de matériel dans le sujet où elle se trouve. Mais il est clair que le sujet de l'idée, le sujet qui perçoit, contient et possède l'idée, ne peut être d'une autre nature que l'idée elle-même. L'idée représentative est quelque chose de figuré, comme les ombres qui se dessinent dans une lanterne magique; donc elle ne peut être que dans quelque chose d'analogue, dans un sujet de la même nature, figuré comme l'idée, ayant des parties, étant étendu et matériel comme elle. Ainsi la destruction de la simplicité et de la spiritualité du sujet de l'idée, c'est-à-dire de l'âme, ou, en un seul mot, le matérialisme, telle est la conséquence forcée de la théorie de l'idée représentative, par rapport à son sujet.

Le résultat, messieurs, était déjà dans le principe, et cette conséquence ne fait que trahir le vice de l'origine de l'idée représentative. En effet, l'origine de cette théorie, vous le savez, est dans cette hypothèse, que l'esprit ne connaît les corps, ne communique avec les corps qu'à la manière dont les corps communiquent entre eux. Or les corps communiquent entre eux, ou par l'impulsion immédiate de l'un sur l'autre, ou indirectement par l'intermédiaire d'un ou plusieurs corps qui, recevant du précédent une impulsion, la communiquent à celui qui suit, de telle sorte que c'est toujours l'impulsion, soit immédiate, soit médiate, qui fait la communication des corps. Si donc l'esprit connaît les corps, il ne peut les connaître qu'à la manière dont les corps communiquent entre eux, par l'impulsion. Mais nous ne voyons pas qu'il y ait impulsion immédiate et directe des corps sur l'esprit, ni de l'esprit sur les corps; il faut donc que la communication, que l'impulsion se fasse à distance, c'est-à-dire par un intermédiaire. Cet intermédiaire c'est l'idée. L'idée émane des corps, et par les sens arrive à l'esprit. L'idée émane des corps, tel est son premier caractère; son second caractère est qu'elle les représente, et elle représentera facilement les corps, puisqu'elle en vient. La représentation est fondée sur l'émission. Or l'émission, qui est la première racine de l'idée représentative, la condamne à être matérielle. C'était déjà incliner fortement au matérialisme; mais voici qui rend cette pente beaucoup plus glissante. Non-seulement l'esprit ne connaît les corps que comme les corps communiquent entre eux; mais l'esprit ne connaît les esprits que comme il connaît les corps, et comme il ne connaît les corps que par l'intermédiaire de l'idée représentative, il ne connaît les esprits que par le même intermédiaire. Une théorie, matérialiste dans son origine, est appliquée d'abord à la connaissance des corps, puis transportée à la connaissance de l'esprit; il était donc tout naturel que le dernier mot de cette théorie fût le matérialisme. Et je n'impose point à cette théorie des conséquences rationnellement nécessaires, mais qu'en fait elle n'a point portées; ces conséquences, l'histoire s'est chargée de les tirer du développement de l'école de Locke; c'est sur la théorie de l'idée représentative que cette école s'est en partie fondée pour nier positivement la spiritualité de l'âme. Selon elle, plusieurs idées dans l'âme, prises matériellement, supposent quelque chose d'étendu dans l'âme; et même une seule idée, étant une image, est déjà quelque chose de figuré qui suppose un sujet analogue. L'expression vulgaire, les objets font impression sur l'âme, n'est pas une métaphore pour cette école, c'est la réalité même. Je vous renvoie à Hartley, à Darwin, à Priestley, et à leurs successeurs anglais ou autres. Nous les retrouverons en temps et lieu.

Cette conséquence de la théorie de l'idée représentative par rapport à son sujet, est irrésistible. Mais veut-on sauver la spiritualité de l'âme, tout en conservant la théorie de l'idée représentative? Alors, on a d'un côté des idées matérielles, des images matérielles, de l'autre une âme simple, et, par conséquent, entre la modification et son sujet un abîme. Comment combler cet abîme? Quel rapport y a-t-il entre l'image matérielle et le sujet de cette image, si on veut maintenir ce sujet simple, inétendu, spirituel? Il faut alors trouver entre les idées-images et leur sujet, l'âme, des intermédiaires. Les images étaient déjà les intermédiaires entre le corps et l'âme; maintenant il faut

des intermédiaires entre ces premiers intermédiaires ou idées-images et l'âme ; il faut de nouveaux intermédiaires, c'est-à-dire de nouvelles idées. Mais ces nouvelles idées, pour servir d'intermédiaires entre les premières idées et l'âme, doivent représenter ces idées; pour représenter des images, elles doivent être des images elles-mêmes ; et si des images, elles sont matérielles. La difficulté revient donc toujours : ou les idées-images n'entrent pas dans l'âme, ou elles la frappent de matérialité. On a beau subtiliser les idées, on a beau raffiner l'intermédiaire ; ou malgré tous ces raffinements on le laisse matériel, et alors invinciblement l'image matérielle frappe de matérialité son sujet ; ou bien il faut renoncer absolument à l'idée-image, à l'idée matérielle, et tout en gardant la théorie de l'idée représentative, faire l'idée spirituelle.

Messieurs, on l'a fait ; on a abandonné l'idée, image matérielle, pour l'idée spirituelle. Mais que résulte-t-il de cette modification nouvelle de la théorie que nous examinons ? J'en conviens, si l'idée est spirituelle, elle souffre un sujet spirituel, et il y a lieu à la croyance à la simplicité et à l'immatérialité de l'âme, mais alors est détruite évidemment l'hypothèse de l'émission, et avec elle celle de la représentation. En effet, qu'est-ce, je vous prie, qu'une idée spirituelle, image d'un objet matériel ? L'esprit, c'est ce qui n'admet aucune des propriétés fondamentales qui constituent ce qu'on appelle la matière; c'est donc ce qui n'admet ni solidité, ni étendue, ni figure. Mais comment ce qui n'est ni solide, ni étendu, ni figuré, pourrait-il représenter ce qui est étendu, solide, figuré? Quelle peut être l'idée spirituelle du solide ? Quelle peut être l'idée spirituelle de l'étendue, de la forme ? Il est évident que l'idée spirituelle ne peut pas représenter le corps. Et représente-t-elle mieux l'esprit ? Pas davantage ; car qu'est-ce qui représente, qu'est-ce qui est doué d'une vertu représentative ? Encore une fois, il n'y a pas de représentation là où il n'y a pas de ressemblance, et il n'y a de ressemblance qu'entre des figures. Ce qui est figuré peut ressembler à ce qui est figuré ; mais où il n'y a nulle figure, il n'y a matière à aucune ressemblance possible, ni par conséquent à aucune représentation. Un esprit ne représente point un esprit. Une idée spirituelle ne peut donc représenter d'aucune manière ni aucune qualité spirituelle, ni aucun sujet spirituel; et l'idée spirituelle qui détruit la connaissance possible du corps, ne détruit pas moins, détruit plus encore la connaissance possible de l'esprit, des esprits finis que nous sommes, et de l'esprit infini, Dieu : de là, du sein même du sensualisme, une sorte d'idéalisme qui emporterait, avec la matière, l'esprit et Dieu lui-même. Et ne croyez pas, je vous prie, que ce soit seulement le raisonnement qui impose ces nouvelles conséquences à la théorie des idées. Comme Hartley et Priestley prouvent que je n'ai pas prêté gratuitement le matérialisme à la théorie des idées, prises comme images matérielles, de même ici les faits et l'histoire d'une autre branche de l'école de Locke démontrent que ce n'est pas moi qui condamne la théorie de l'idée spirituelle à détruire et le corps et l'esprit. Elle détruit le corps, demandez-le à Berkeley, qui s'est armé de cette théorie pour nier toute existence matérielle. Elle détruit l'esprit, demandez-le à Hume, qui, prenant des mains de Berkeley l'arme qui avait servi à détruire le monde matériel, et la tournant contre le monde spirituel, a détruit avec elle et l'esprit fini que nous sommes et l'esprit infini, l'âme humaine et Dieu.

Messieurs, il faut savoir aller jusqu'au bout de ses principes : l'idée représentative, considérée relativement à son sujet et comme image matérielle, conduit directement au matérialisme; et, prise spirituellement, elle conduit à la destruction et du corps et de l'esprit, au scepticisme absolu et à l'absolu nihilisme. Or c'est un fait incontestable que nous avons la connaissance des corps, que nous avons la connaissance de notre esprit. Nous avons cette connaissance, et cependant nous n'avons pu l'obtenir par la théorie de l'idée représentative ; donc cette théorie ne reproduit pas le vrai procédé de l'esprit humain. Selon Locke, l'idée représentative est la seule voie de la connaissance légitime; donc, cette voie nous manquant, nous sommes dans l'absolue impossibilité d'arriver jamais à la connaissance : nous y arrivons pourtant ; par conséquent nous y arrivons par une autre voie que celle de l'idée représentative, et par conséquent encore la théorie de l'idée représentative est une chimère.

Maintenant je vais plus loin ; je change tout à fait de terrain ; j'admets que l'idée ait une vertu représentative ; j'admets la réalité de la représentation, je veux bien croire, avec Locke et tous ses partisans, que nous ne connaissons que par des idées représentatives, et qu'en effet les idées ont la merveilleuse propriété de représenter leurs objets : soit ; mais, messieurs, à quelle condition les idées nous représentent-elles les choses? Vous le savez, à la condition de leur être conformes. Je suppose que nous ne sussions pas que l'idée est conforme à son objet, nous ne saurions pas qu'elle le représente ; nous n'aurions aucune véritable connaissance de cet objet. Et encore à quelle condition pouvons-nous savoir qu'une idée est conforme à son objet, est une copie fidèle de l'original qu'elle représente ? Rien de plus simple ; à cette condition, que nous connaissions l'original. Il faut que nous ayons sous les yeux l'original et la copie, pour pouvoir rapprocher la copie de l'original, et prononcer que la copie est en effet une copie fidèle de l'original. Mais je suppose que nous n'ayons pas l'original, que

pourrons-nous dire de la copie? Pourrez-vous dire, dans l'absence de l'original, que la copie, qui seule est sous vos yeux, est une copie fidèle de l'original que vous ne voyez pas, que vous n'avez jamais vu? Non certes; vous ne pourrez pas assurer que la copie est une copie fidèle, ni qu'elle est une copie infidèle; vous ne pourrez pas même affirmer qu'elle est une copie. Si nous ne connaissons les choses que par les idées, et si nous ne les connaissons qu'à la condition que les idées les représentent fidèlement, nous ne pouvons savoir que les idées les représentent fidèlement qu'à cette condition que nous voyions les choses d'une part, et de l'autre les idées; c'est alors, et seulement alors, que nous pourrons prononcer que les idées sont conformes aux choses. Ainsi, pour savoir si vous avez une idée vraie de Dieu, de l'âme, des corps, il faut que vous ayez d'un côté Dieu, les corps et l'âme, et de l'autre l'idée de Dieu, l'idée de l'âme, l'idée du corps, afin que, rapprochant l'idée de son objet, vous puissiez prononcer qu'elle lui est conforme ou non conforme. Choisissons un exemple.

Je veux savoir si l'idée que j'ai du corps est vraie. Il faut que j'aie et l'idée que je me fais du corps et le corps lui-même, et qu'ensuite je les rapproche, les confronte et juge.

Je prends donc des mains de Locke l'idée de corps telle que Locke lui-même me l'a fournie. Pour savoir si elle est vraie, il faut que je la compare, que je la confronte avec le corps lui-même. Cela suppose que je connais le corps; car si je ne le connais pas, avec quoi pourrai-je confronter l'idée du corps pour savoir si elle est vraie ou fausse? Il faut donc supposer que je connais le corps. Mais comment ai-je pu le connaître? Dans la théorie de Locke, vous ne connaissez, vous ne pouvez connaître que par des idées qui vous représentent les choses. Or je connais ce corps; donc, dans la théorie de Locke je ne le connais que par des idées qui me le représentent; donc je ne connais pas ce corps lui-même, ce corps qu'il me fallait connaître pour le comparer avec l'idée que j'en ai; je ne connais que son idée, et c'est son idée seule que je puis comparer avec son idée, c'est-à-dire que je comparerai une idée avec une idée, une copie avec une copie. Ici, point d'original encore : donc la comparaison, la confrontation, la vérification est impossible. Pour que la vérification me conduise à un résultat, il faut que cette seconde idée que j'ai du corps, dans la connaissance que je suis supposé avoir du corps, soit une idée vraie, une idée conforme à son objet; mais je ne puis savoir si cette seconde idée est vraie qu'à une condition, à cette condition que je puisse la comparer : et avec quoi? avec le corps, avec l'original; donc il faut que d'ailleurs je connaisse le corps pour savoir si cette seconde idée lui est conforme. Voyons donc. Je connais le corps; mais comment connais-je le corps? Toujours, dans la théorie de Locke, je ne le connais que par l'idée que j'en puis avoir; ce n'est encore là qu'une idée à laquelle je dois comparer la seconde idée que j'avais du corps; je ne sors donc pas de l'idée. Continuez ainsi, tant que vous voudrez, vous roulerez sans cesse dans un cercle infranchissable d'idées qui ne vous laisseront jamais arriver à un objet réel, et ne fonderont jamais une comparaison, une confrontation légitime, puisqu'une confrontation légitime supposerait que vous auriez d'une part la copie, et de l'autre l'original, et qu'ici vous n'aurez jamais qu'une idée, plus une autre idée; donc vous ne comparerez jamais que des idées, des copies. Et encore pour dire que ce sont des copies, il faudrait que vous eussiez l'original lui-même, lequel vous échappe et vous échappera éternellement, dans toute théorie de la connaissance qui condamne l'esprit à ne connaître que par l'intermédiaire d'idées représentatives.

Ainsi, en dernière analyse, l'objet, l'original échappant sans cesse à la prise immédiate de l'esprit humain, ne peut jamais être amené sous les yeux de l'esprit humain, ni par conséquent être la base d'une comparaison avec la copie, avec l'idée. Vous ne saurez donc jamais si l'idée que vous avez du corps est conforme ou non conforme, fidèle ou infidèle, vraie ou fausse. Vous l'aurez sans savoir même si elle a un objet ou non.

On ne peut pas rester ainsi, et pour aider Locke, je vais faire une supposition; je vais supposer qu'en effet nous ayons sous les yeux non pas seulement l'idée de l'original, mais l'original lui-même. Je suppose que nous connaissions directement l'original; alors la confrontation est possible : nous allons la faire. Mais avant je remarque que la supposition que je fais, celle d'un original directement connu, laquelle supposition est la base nécessaire de toute confrontation, laquelle confrontation est la base nécessaire de la théorie même de Locke, je remarque, dis-je, que cette supposition détruit précisément cette théorie. En effet, si nous supposons que nous avons un original que nous connaissons directement, nous supposons que nous pouvons connaître autrement que par des idées représentatives.

Mais j'avance et je dis : Cet original que nous connaissons directement, autrement que par des idées représentatives, est-ce une chimère? Non. Si c'était une chimère, comparer l'idée à un objet chimérique ne vous mènerait à rien. Vous supposez donc que c'est bien l'original, le vrai original, l'objet lui-même, le corps; et vous supposez que la connaissance que vous en avez est une connaissance certaine, une connaissance qui ne laisse rien à désirer. Alors voici quelle est votre position. Vous avez d'un côté la connaissance certaine du corps, et de l'autre vous avez de

ce corps une idée de laquelle vous voulez savoir si elle est fidèle ou non. A ce prix, la comparaison est très-facile ; la confrontation se fait de soi-même ; ayant la copie et l'original, vous pourrez dire aisément si l'une représente l'autre. Mais cette confrontation, nécessaire dans la théorie, et maintenant possible et facile, est aussi parfaitement inutile. En effet, quel était le but de cette comparaison, de cette confrontation ? C'était d'aider la théorie de Locke ; c'était d'en tirer une connaissance certaine du corps, car c'est là ce que vous cherchiez. Pour y arriver vous avez mis l'original en présence de la copie. Mais si vous supposez que vous avez l'original, c'est-à-dire une connaissance certaine du corps, tout est fini, il n'y a plus rien à faire, laissez là votre comparaison, votre confrontation, votre vérification ; ne vous fatiguez pas à chercher si d'ailleurs l'idée est conforme ou non à cet original ; vous le possédez, il suffit ; vous possédez la connaissance même que vous vouliez acquérir. Ainsi, sans la connaissance certaine de l'original, jamais vous ne pouvez savoir si l'idée que vous avez est fidèle ou non, et toute comparaison est impossible; et aussitôt que vous avez l'original, sans doute alors il est facile de comparer l'idée à la réalité; mais puisque vous avez cette réalité, il vous est tout à fait inutile de confronter l'idée avec elle ; vous avez ce que vous cherchiez, et la condition même de la théorie et de la comparaison qu'elle exige est précisément la supposition de la connaissance que vous demandez à cette théorie, c'est-à-dire un paralogisme.

Telle est, messieurs, la polémique un peu subtile, mais exacte, qui, poursuivant dans tous ses replis la théorie de l'idée représentative, la détruit et la confond de toutes parts. Ou l'idée représentative ne représente point et ne peut représenter, et par conséquent si nous n'avons pas d'autre moyen de connaître les choses, nous sommes condamnés à ne pas les connaître, nous sommes condamnés à un scepticisme plus ou moins étendu, selon que nous sommes plus ou moins conséquents, et si nous voulons l'être tout à fait, au scepticisme absolu, sur les corps et sur les esprits, c'est-à-dire à l'absolu nihilisme. Ou bien veut-on que l'idée représente ? Dans ce cas, on ne peut savoir qu'elle représente fidèlement qu'autant qu'on a l'original, qu'autant que l'on connaît d'ailleurs le corps, l'esprit, les choses elles-mêmes, et alors l'intervention de l'idée représentative est possible, mais elle est inutile. Sa vérité, la conformité de l'idée à son objet, ne peut être démontrée que par une supposition qui renverse la théorie même qu'elle est destinée à soutenir.

Tirons maintenant les conséquences positives qui dérivent de cette polémique.

Première conséquence : nous connaissons les corps et les esprits, le monde, l'âme et Dieu autrement que par des idées représentatives. Seconde conséquence plus générale : pour connaître les êtres, nous n'avons besoin d'aucun intermédiaire. Nous connaissons les choses directement, sans l'intermédiaire des idées, et sans aucun autre intermédiaire. L'esprit est une faculté de connaître qui, dans son développement et son exercice, est soumise à certaines conditions, mais qui, ces conditions une fois accomplies, entre en exercice, se développe, et connaît par cette seule raison qu'il est doué de la vertu de connaître.

L'histoire du véritable développement de l'entendement confirme cet important résultat, et achève de mettre dans tout son jour la théorie des idées.

Primitivement, rien n'est abstrait, rien n'est général, tout est particulier, tout est concret. L'entendement je l'ai démontré, ne débute pas par ces formules, qu'il n'y a pas de modification sans sujet, qu'il n'y a pas de corps sans espace, etc.; mais une modification lui étant donnée, il conçoit un sujet particulier de cette modification ; un corps étant donné, il conçoit que ce corps est dans un espace ; une succession particulière étant donnée, il conçoit que cette succession particulière est dans un temps déterminé, etc. Il en est ainsi de toutes nos conceptions primitives ; elles sont toutes particulières, déterminées, concrètes. De plus, et je l'ai démontré encore, elles sont mêlées les unes aux autres, toutes nos facultés entrant en exercice simultanément ou presque simultanément. Il n'y a pas conscience de la plus petite sensation sans un acte d'attention, c'est-à-dire sans un déploiement quelconque de la volonté ; il n'y a pas de volition sans sentiment d'une force causatrice intérieure ; pas de sensation perçue sans rapport à une cause externe et au monde, que nous concevons de suite dans un espace et dans un temps, etc. Enfin, sans répéter ici ce que j'ai dit tant de fois, toutes nos conceptions primitives sont non-seulement concrètes, particulières et déterminées, mais simultanées, et comme l'entendement ne débute pas par l'abstraction, mais par la particularité, de même il ne débute pas par l'analyse, mais par la synthèse. Nos conceptions primitives présentent encore deux caractères distincts, les unes sont contingentes, les autres sont nécessaires. Sous l'œil même de la conscience est une sensation de peine ou de plaisir que je perçois comme réellement existante; mais cette sensation varie, change, disparaît, et de là bientôt la conviction que ce phénomène sensible que je perçois, est réel sans doute, mais qu'il pourrait être ou n'être pas, et que pouvant être ou n'être pas, je pourrais le percevoir ou ne le percevoir pas ; c'est ce caractère que plus tard la philosophie désignera sous le nom de caractère contingent. Mais lorsque je conçois qu'un corps est dans l'espace, si je veux essayer de concevoir le contraire, qu'un corps peut être sans espace,

je ne le puis, et cette conception de l'espace est une conception qu'ultérieurement la philosophie désignera sous le nom de conception nécessaire. Mais toutes nos conceptions contingentes ou nécessaires, d'où viennent-elles ? De la faculté de concevoir qui est en nous, de quelque nom que vous appeliez cette faculté dont nous avons conscience, esprit, raison, pensée, entendement, intelligence. Les actes de cette faculté, nos conceptions sont essentiellement affirmatives, sinon oralement, du moins mentalement. Nier même, c'est affirmer; car c'es affirmer le contraire de ce qu'on avait affirmé d'abord. Douter, c'est affirmer encore; c'est affirmer l'incertitude. D'ailleurs, nous ne débutons évidemment ni par le doute ni par la négation, mais par l'affirmation. Or affirmer d'une manière quelconque, c'est juger. Si donc toute opération intellectuelle se résout dans l'opération du jugement, toutes nos conceptions ou contingentes ou nécessaires se résolvent en jugements ou nécessaires ou contingents; et toutes nos opérations primitives étant concrètes et synthétiques, il suit que tous les jugements primitifs que supposent ces opérations s'exercent aussi sous cette forme.

Telle est la scène primitive de l'intelligence. Peu à peu elle se développe. Dans ce développement survient le langage qui réfléchit l'entendement, et le met, pour ainsi dire, en dehors de lui-même. Si vous ouvrez les grammaires, vous verrez qu'elles commencent toutes par les éléments pour aller de là aux propositions, c'est-à-dire qu'elles commencent par l'analyse pour finir par la synthèse. Mais dans la réalité, messieurs, il n'en est pas ainsi. Lorsque l'esprit se traduit par le langage, les premières expressions de ses jugements, sont comme ses jugements eux-mêmes, concrètes et synthétiques. Images fidèles du développement de l'esprit, les langues débutent non par des mots, mais par des phrases, par des propositions, et des propositions très-composées Une proposition primitive est un tout qui correspond à la synthèse naturelle par laquelle l'esprit débute. Ces propositions primitives ne sont nullement des propositions abstraites, telles que celles-ci : Il n'y a pas de qualité sans un sujet, pas de corps sans espace qui le renferme, et autres semblables ; mais elles sont toutes particulières, telles que : J'existe, ce corps existe, tel corps est dans cet espace, Dieu existe, etc. ; ce sont des propositions qui se rapportent à un objet particulier, déterminé, qui est ou moi, ou le corps, ou Dieu. Mais après avoir exprimé par des propositions concrètes et synthétiques, ses jugements primitifs, concrets et synthétiques, l'esprit opère par l'abstraction sur ces jugements, il en néglige le concret pour n'en considérer que la forme, par exemple, ce caractère de nécessité dont plusieurs sont revêtus, et qui, dégagé et développé, donne, au lieu des propositions concrètes : J'existe, ces corps sont dans tel espace, etc., les propositions abstraites : Il ne peut y avoir de corps sans espace, il ne peut y avoir de modification sans un sujet, il ne peut y avoir de succession sans temps, etc. Le général était d'abord enveloppé dans le particulier ; puis, dans la complexité du fait primitif, vous dégagez le général du particulier, et vous l'exprimez seul. Mais j'ai suffisamment expliqué ailleurs la formation des propositions générales (1).

Le langage est le signe de l'esprit, de ses opérations et de leur développement. Il exprime d'abord les jugements primitifs, concrets et synthétiques par des propositions primitives, concrètes et synthétiques elles-mêmes. Les jugements peu à peu se généralisent par l'abstraction, et à leur suite les propositions deviennent générales et abstraites. Dans ces abstractions, une abstraction nouvelle opère de nouvelles abstractions. Les propositions abstraites, signes de jugements abstraits, sont elles-mêmes composées, et renferment plusieurs éléments. Nous abstrayons de ces propositions ces éléments pour les considérer séparément. Ces éléments sont ce qu'on appelle des idées. C'est une grande erreur de croire que nous ayons d'abord ces éléments sans le tout dont elles font partie. Nous ne commençons pas même par des propositions, mais par des jugements ; ce ne sont pas les jugements qui viennent des propositions ; ce sont les propositions qui viennent des jugements, lesquels viennent eux-mêmes de la faculté de juger, laquelle repose sur la vertu originelle de l'esprit. A plus forte raison, nous ne débutons point par des idées ; car les idées nous sont données dans des propositions. Soit, par exemple, l'idée d'espace. Elle ne nous est pas donnée solitaire, mais dans cette proposition tout entière : Il n'y a pas de corps sans espace, laquelle proposition n'est que la forme d'un jugement. Otez les propositions qui ne seraient pas sans les jugements, et vous n'aurez pas d'idées ; mais aussitôt que le langage vous a permis de traduire vos jugements en propositions, alors vous pouvez considérer séparément les différents éléments de ces propositions, c'est-à-dire, les idées séparées l'une de l'autre. A parler rigoureusement, il n'y a pas de propositions dans la nature, ni propositions concrètes, ni propositions abstraites, ni propositions particulières, ni propositions générales ; à plus forte raison, il n'y a pas d'idées dans la nature. Si par idées on entend quelque chose de réel, qui existe indépendamment du langage, et qui soit un intermédiaire entre les êtres et l'esprit, je dis qu'il n'y a absolument pas d'idées. Il n'y a de réel que les choses, plus l'esprit avec ses opérations, savoir ses jugements. Viennent ensuite les langues qui créent en quelque sorte un nou-

(1) Leçon dix-neuvième.

veau monde, spirituel et matériel à la fois, ces êtres symboliques qu'on appelle des signes, des mots, à l'aide desquels elles donnent une sorte d'existence extérieure et indépendante aux résultats des opérations de l'esprit. Ainsi, en exprimant les jugements ou propositions, elles ont l'air de réaliser ces propositions; il en est de même pour les idées. Les idées ne sont pas plus réelles que les propositions, et elles sont aussi réelles qu'elles; elles ont toute la réalité qu'ont les propositions, la réalité d'abstractions auxquelles le langage impose une existence nominale et conventionnelle. Toute langue est à la fois et un analyste et un poëte; elle fait des abstractions et elle les réalise. C'est là la condition de tout langage. Il faut bien s'y résigner et parler par figures, pourvu qu'on sache ce que l'on fait. Ainsi tout le monde dit : Avoir une idée de telle chose, en avoir une idée claire ou obscure, fidèle ou infidèle; et par là nul ne veut dire qu'il ne connaît les choses qu'au moyen de certains intermédiaires appelés idées; on veut seulement marquer par là l'acte de l'esprit par rapport à telle chose, acte par lequel l'esprit connaît cette chose, la connaît plus ou moins, etc. On dit encore : Se représenter une chose, et souvent une chose qui ne tombe pas sous les sens, pour dire la connaître, la comprendre, par une métaphore empruntée aux phénomènes des sens, et du sens dont l'usage est le plus fréquent, celui de la vue. Le goût est ordinairement le seul juge de l'emploi de ces figures. On peut aller, et l'on va souvent très-loin dans ce style métaphorique, sans obscurité et sans erreur. J'absous donc le langage ordinaire de la plupart des hommes, et je crois qu'on peut absoudre aussi celui de beaucoup de philosophes, qui souvent ont parlé comme le peuple sans être plus absurdes que lui. Il est impossible, en effet, d'interdire toute métaphore au philosophe; la seule loi qu'il faille lui imposer est de ne pas s'arrêter aux métaphores, et de ne pas les convertir en théories. Peut-être l'école écossaise qui a repris au XVIIIe siècle l'ancienne polémique contre l'idée représentative au nom du sens commun du genre humain, n'a-t-elle pas toujours assez songé que les philosophes aussi font partie du genre humain; peut-être a-t-elle imputé à beaucoup trop d'écoles, et a-t-elle trop voulu voir partout la théorie qu'elle s'était chargée de combattre; mais il est certain qu'elle a rendu un service éminent à la philosophie, en démontrant que l'idée-image n'est au fond qu'une métaphore, et en faisant justice de cette métaphore, lorsqu'on lui attribue sérieusement une vertu représentative. C'est là le vice dans lequel Locke est incontestablement tombé, et que j'ai dû vous signaler avec quelque soin comme un des écueils les plus périlleux de l'école sensualiste.

C'est du point où nous sommes parvenus que l'on peut juger aisément la doctrine des idées innées dont la réfutation remplit tout le premier livre de l'*Essai sur l'entendement* (1). Le moment est venu de nous expliquer sur cette doctrine, et sur la réfutation de Locke. Locke divise la doctrine générale des idées innées en deux points, les propositions ou maximes générales, et les idées. Et nous aussi, nous rejetons les propositions et les idées innées, et par une raison très-simple, savoir, qu'il n'y a ni idées ni propositions dans la nature. Qu'y a-t-il dans la nature? Avec les corps rien autre chose que des esprits, entre autres celui que nous sommes, qui conçoit et connaît directement les choses, les esprits et les corps. Et dans l'ordre de l'esprit qu'y a-t-il d'inné? Rien que l'esprit lui-même, l'entendement, la faculté de connaître. L'entendement, comme l'a dit profondément Leibnitz, est inné à lui-même; le développement de l'entendement lui est également inné en ce sens qu'il ne peut pas ne pas être, l'entendement une fois donné avec la vertu qui lui est propre; et, comme vous l'avez vu, le développement de l'entendement, ce sont les jugements qu'il porte d'abord, et les connaissances impliquées dans ces jugements. Sans doute ces jugements ont des conditions qui sont du domaine de l'expérience. Otez l'expérience, rien dans le sens, rien dans la conscience, par conséquent rien dans l'entendement. Cette condition même est-elle la loi absolue de l'entendement? Ne pourrait-il juger encore et se développer sans le secours de l'expérience, sans une impression organique, sans une sensation? Je ne l'affirme point et je ne le nie point; *hypotheses non fingo*, comme disait Newton, je ne fais pas des hypothèses, je constate ce qui est, sans savoir ce qui pourrait être, ce qui sera, ce qui fut. Je dis que, dans les limites de l'état présent, c'est un fait irrécusable que, tant que certaines conditions expérimentales ne sont pas accomplies, l'esprit n'entre pas en exercice, ne juge pas; mais je dis en même temps qu'aussitôt que ces conditions sont accomplies, l'esprit, par sa vertu même, se développe, juge, pense, conçoit, et connaît une foule de choses qui ne tombent ni sous la conscience ni sous les sens, comme le temps, l'espace, les causes extérieures, les existences et la sienne propre. Il n'y a pas plus d'idées innées que de propositions innées; mais il y a une vertu innée de l'entendement, qui se produit en jugements primitifs, lesquels, quand arrivent les langues, s'expriment en propositions, lesquelles propositions décomposées engendrent sous la main de l'abstraction et de l'analyse des idées distinctes. Comme l'esprit est égal à lui-même dans tous les hommes, les jugements primitifs qu'il porte sont les mêmes dans tous les hommes, et par conséquent les propositions dans lesquelles le langage exprime ces jugements, et les idées fonda-

(1) Voyez leçon dix-septième.



mentales dont se composent ces propositions, sont tout d'abord et universellement admises. Toutefois il y faut une condition, qu'elles soient comprises. Lorsque Locke a prétendu que ces propositions, Ce qui est est, Le même est le même, sont des propositions qui ne sont ni universellement ni primitivement admises, il a eu tort et il a eu raison. Assurément le premier venu, le pâtre, auquel vous diriez, Ce qui est est, Le même est le même, n'admettrait point ces propositions, car il ne les comprendrait pas, parce que vous lui parleriez un langage qui n'est pas le sien, celui de l'abstraction et de l'analyse. Mais ce que le pâtre n'admet pas et ne comprend pas dans sa forme abstraite, il l'admet tout d'abord et nécessairement sous la forme concrète et synthétique. Demandez à ce même homme qui ne comprend pas votre langage métaphysique, demandez-lui si, sous les diverses actions ou sensations que sa conscience lui atteste, il n'y a pas quelque chose de réel et de subsistant qui est lui-même; s'il n'est pas le même aujourd'hui qu'il était hier? En un mot, au lieu de formules abstraites, proposez-lui des questions particulières, déterminées, concrètes, et alors la nature humaine vous répondra, parce que la nature humaine, parce que l'entendement humain sont dans le pâtre tout aussi bien que dans Leibnitz. Ce que je viens de dire des propositions abstraites et générales, je le dis des idées simples que l'analyse tire de ces propositions. Par exemple, demandez à un sauvage s'il a l'idée de Dieu; vous lui faites une demande à laquelle il ne peut répondre, car il ne l'entend pas. Mais sachez interroger ce pauvre sauvage, et vous verrez sortir de son intelligence un jugement synthétique et confus, qui, si vous savez y lire, renferme déjà tout ce que vous donneront jamais vos analyses les plus raffinées; vous verrez que sous la confusion de leurs jugements naturels, qu'ils ne savent ni démêler ni exprimer, le sauvage, l'enfant, l'idiot même, s'il ne l'est pas entièrement, admettent primitivement et universellement toutes les idées qu'ultérieurement l'analyse développe sans les produire, ou dont elle ne produit que la forme scientifique.

Il n'y a pas d'idées innées, il n'y a pas de propositions innées, attendu qu'il n'y a ni idées ni propositions réellement existantes; et encore, il n'y a pas d'idées et de propositions générales, universellement et primitivement admises sous la forme d'idées et de propositions générales, mais il est certain que l'entendement de tous les hommes est gros en quelque sorte de jugements naturels, que l'on peut dire innés, en ce sens qu'ils sont le développement primitif, universel et nécessaire de l'entendement humain, lequel, encore une fois, est inné à lui-même et égal à lui-même dans tous les hommes.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Suite de l'examen du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. De la connaissance. Ses modes. Omission de la connaissance inductive. — Ses degrés. Fausse distinction de Locke entre connaître et juger. — Que la théorie de la connaissance et du jugement de Locke se résout dans celle de la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées. Examen détaillé de cette théorie. — Qu'elle s'applique aux jugements abstraits et non primitifs, et nullement aux jugements primitifs qui impliquent l'existence. — Analyse de ce jugement : J'existe. Trois objections : 1° Impossibilité d'arriver à l'existence réelle par l'abstraction de l'existence; 2° que débuter par l'abstraction est contraire au vrai procédé de l'esprit humain; 3° que la théorie de Locke implique un paralogisme. — Analyse des jugements : Je pense, Ce corps existe, Ce corps est coloré, Dieu existe, etc. — Analyse des jugements sur lesquels l'arithmétique et la géométrie reposent.

MESSIEURS,

Nous nous sommes arrêtés quelque temps à la porte du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* : il s'agit d'y entrer aujourd'hui.

Le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* traite de la connaissance en général, de ses divers modes, de ses divers degrés, de son étendue et de ses limites, avec quelques applications : c'est, à proprement parler, une logique avec un peu d'ontologie. Le principe de cette logique repose sur la théorie que nous avons examinée, celle de l'idée représentative. Nous avons vu que la condition de toute connaissance légitime pour Locke est la conformité de l'idée à l'objet; et nous avons convaincu de toute manière cette conformité de n'être qu'une chimère. Nous avons donc renversé d'avance la théorie générale de la connaissance; mais nous l'avons renversée dans son principe seulement. C'est en quelque sorte une question préjudicielle, une fin de non-recevoir, que nous avons élevée contre cette théorie; il faut aujourd'hui l'examiner en elle-même, indépendamment du principe de l'idée représentative, la suivre dans le développement qui lui est propre, et dans les conséquences qui lui appartiennent.

Que l'idée représente ou ne représente pas, toujours reste-t-il, dans le système de Locke, que l'entendement ne commerce avec les choses que par ses idées; que les idées sont les seuls objets de l'entendement, et par conséquent les seuls fondements de la connaissance. Or, si toute connaissance porte nécessairement sur des idées, là où il n'y aurait point idée il ne pourrait y avoir connaissance, et partout où il y a connaissance, il y

a eu nécessairement idée. Mais la réciproque n'est pas vraie, et partout où il y a idée, il n'y a pas connaissance. Par exemple, pour que vous puissiez avoir une connaissance approfondie de Dieu, il faut d'abord que vous ayez une idée quelconque de Dieu ; mais, de ce que vous en avez une idée quelconque, il ne suit pas que vous en ayez une connaissance approfondie. Ainsi la connaissance est limitée par les idées, mais elle ne va pas jusqu'où vont les idées.

Liv. iv, ch. iii, § 1. « *Notre connaissance ne va* « *point au delà de nos idées.* » *Ibid.*, § 6. « *Notre con-* « *naissance est plus bornée que nos idées.* »

Si la connaissance ne dépasse jamais les idées et quelquefois reste en deçà, et si toute connaissance ne roule que sur des idées, il est clair que la connaissance ne pourra jamais être que le rapport d'une idée à une autre idée, et que le procédé de l'esprit humain dans la connaissance n'est autre chose que la perception d'un rapport quelconque entre des idées.

Liv. iv, ch. i, § 1. « Puisque l'esprit n'a point « d'autre objet de ses pensées et de ses raisonnements « que ses propres idées, qui sont la seule chose qu'il « contemple ou qu'il puisse contempler, il est évident « que ce n'est que sur nos idées que roule toute notre « connaissance. »

§ 2. « Il me semble donc que la connaissance n'est « autre chose que la perception de la liaison et de la « convenance, ou de l'opposition et de la disconve- « nance qui se trouvent entre quelques-unes de nos « idées ; c'est en cela qu'elle consiste. Partout où se « trouve cette perception, il y a connaissance ; lors- « qu'elle n'a pas lieu, nous ne saurions jamais parvenir « à la connaissance, quoiqu'il nous soit possible d'ima- « giner, de conjecturer et de croire, etc. »

De là suivent les différents modes et les différents degrés de la connaissance dans le système de Locke. Nous ne connaissons que si nous percevons un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. Or nous pouvons percevoir ce rapport de deux manières : ou nous le percevons immédiatement, et alors la connaissance est intuitive ; ou nous ne pouvons le percevoir immédiatement, et il faut que nous ayons recours à une autre idée ou à plusieurs autres idées, que nous plaçons entre les deux idées dont le rapport ne peut être directement perçu, de manière à ce qu'au moyen de cette nouvelle idée ou de ces nouvelles idées nous saisissions le rapport qui nous échappe. Alors la connaissance s'appelle *connaissance démonstrative*. (Liv. iv, ch. ii, § 1. — *Ibid.*, § 2.) Ici Locke fait une excellente remarque que je ne dois pas omettre, et dont il est juste que je lui fasse honneur. Nul doute que souvent nous ne soyons forcés de recourir à la démonstration, à l'intermédiaire d'une ou de plusieurs autres idées, pour apercevoir le rapport caché de deux idées ; mais cette nouvelle idée que nous interposons en quelque manière entre les deux autres, il faut que nous en apercevions le rapport avec l'une et avec l'autre. Or, si la perception de ce rapport entre cette idée et les deux autres n'était pas intuitive, si elle était démonstrative, il faudrait avoir recours à l'intermédiaire d'une nouvelle idée. Mais si entre cette idée et les idées antérieures la perception de rapport n'était point intuitive, mais démonstrative, il faudrait avoir recours encore à une nouvelle idée, et toujours ainsi à l'infini. Il faut donc que la perception du rapport entre l'idée moyenne et les termes extrêmes se fasse intuitivement, et il faut qu'il en soit ainsi à tous les degrés de la déduction, de sorte que l'évidence démonstrative est fondée sur l'évidence intuitive, et la suppose constamment.

Liv. iv. ch. ii, § 7. *Chaque degré de la déduction doit avoir une évidence intuitive...* « A chaque pas « que la raison fait dans une démonstration, il faut « qu'elle aperçoive par une connaissance intuitive la « convenance ou la disconvenance de chaque idée qui « lie ensemble les idées entre lesquelles elle intervient « pour montrer la convenance ou la disconvenance « des deux idées extrêmes. Car sans cela on aurait « encore besoin de preuves pour faire voir la conve- « nance ou la disconvenance que chaque idée moyenne « a avec celles entre lesquelles elle est placée, puisque « sans la perception d'une telle convenance ou discon- « venance, il ne saurait y avoir aucune connaissance. « Si elle est aperçue par elle-même, c'est une con- « naissance intuitive ; et si elle ne peut être aperçue « par elle-même, il faut quelque autre idée qui inter- « vienne pour servir en qualité de mesure commune à « montrer leur convenance ou leur disconvenance. « D'où il paraît évidemment que dans le raisonnement « chaque degré qui produit la connaissance a une « certitude intuitive que l'esprit n'a pas plutôt aperçue « qu'il n'est besoin que de s'en ressouvenir pour faire « que la convenance ou la disconvenance des idées, « qui est le sujet de notre recherche, soit visible et « certaine. De sorte que pour faire une démonstration, « il est nécessaire d'apercevoir la convenance immé- « diate de l'idée moyenne, par où l'on reconnaît la « convenance ou la disconvenance des deux idées « qu'on examine, et dont l'une est toujours la pre- « mière et l'autre la dernière que l'on énonce. On doit « aussi retenir exactement dans son esprit cette per- « ception intuitive de la convenance ou disconvenance « des idées moyennes dans chaque degré de la démon- « stration, et il faut être sûr qu'on n'en omet aucune « partie. »

Ainsi l'intuition et la démonstration, tels sont les divers modes de la connaissance selon Locke. Mais n'y en a-t-il pas d'autres encore? N'y a-t-il pas des

connaissances que nous n'acquérons ni par l'intuition ni par la démonstration? Comment acquérons-nous la connaissance des lois de la nature extérieure? Prenez celle qu'il vous plaira, la gravitation par exemple. Certes, il n'y a point ici simple intuition et évidence immédiate; car des expériences multipliées et combinées sont nécessaires pour la moindre loi, et encore seules elles ne suffiraient point, la moindre loi dépassant le nombre, quel qu'il soit, des expériences particulières dont on la tire. Il faut donc l'intervention de quelque autre opération de l'esprit que l'intuition. Est-ce la démonstration? Impossible. Qu'est-ce, en effet, que la démonstration? C'est la perception d'un rapport entre deux idées au moyen d'une troisième, mais à cette condition que celle-ci soit plus générale que les deux autres, afin de les embrasser et de les lier. Démontrer, c'est en dernière ana'yse tirer le particulier du général. Or, quelle est la loi physique plus générale que celle de la gravitation, et de laquelle celle-ci soit déduite? Nous n'avons pas déduit la connaissance de la gravitation d'une autre connaissance antérieure à elle, et qui la contînt en germe. Comment donc avons-nous acquis cette connaissance que nous avons bien certainement, et en général la connaissance des lois physiques? Un phénomène s'étant présenté quelquefois à nous avec tel caractère, dans telles circonstances, nous avons jugé que si ce même phénomène se présentait de nouveau dans des circonstances analogues, il aurait le même caractère; c'est-à-dire que nous avons généralisé d'abord le caractère particulier de ce phénomène : au lieu de descendre du général au particulier, nous nous sommes élevés du particulier au général. Ce caractère général est ce qu'on appelle une loi; cette loi, nous ne l'avons pas déduite d'une loi ou caractère plus général; nous l'avons tirée d'expériences particulières pour la transporter au delà; ce n'est ici ni un simple résumé, ni une déduction logique; il n'y a ni simple intuition ni démonstration : il y a ce qu'on appelle induction. C'est à l'induction que nous devons toutes nos conquêtes sur la nature, toutes nos decouvertes des lois du monde. Longtemps les physiciens se contentèrent ou d'observations immédiates qui ne rendaient pas grand'chose, ou de raisonnements qui ne rendaient que des hypothèses. L'induction ne fut longtemps qu'un procédé naturel de l'esprit humain dont tous les hommes faisaient usage, pour acquérir les connaissances dont ils avaient besoin relativement au monde extérieur, sans s'en rendre compte, et sans qu'il passât de la pratique dans la science. C'est à Bacon surtout que nous devons non pas l'invention, mais la découverte et l'exposition scientifique de ce procédé. Il est étrange que Locke, compatriote de Bacon, et qui appartient à son école, ait précisément laissé échapper dans sa classification des modes de la connaissance celui que l'école de Bacon a le plus célébré et mis en lumière. Il est étrange que toute l'école sensualiste, qui se prétend fille légitime de Bacon, ait, à l'exemple de Locke, presque oublié l'évidence d'induction parmi les différentes espèces d'évidence, et qu'à l'encontre de ce qu'aurait dû faire une école expérimentale, elle ait négligé l'induction pour s'enfoncer dans la démonstration. Telle est la raison de ce bizarre mais incontestable phénomène, qu'au XVIIIe siècle, la logique de l'école sensualiste n'a guère été qu'un reflet de la scolastique péripatéticienne du moyen âge, de cette scolastique qui n'admettait d'autres procédés dans la connaissance que l'intuition et la démonstration.

Voyons maintenant quels sont, selon Locke, les divers degrés de la connaissance.

Nous connaissons quelquefois d'une manière certaine, sans que la connaissance que nous avons soit mêlée du plus léger doute. Souvent aussi, au lieu d'une connaissance absolue, nous n'avons qu'une connaissance probable. La probabilité a elle-même bien des degrés, et elle a ses fondements particuliers. Locke en traite avec étendue. Je vous engage à lire avec soin les chapitres peu profonds, mais suffisamment exacts, où il traite des différents degrés de la connaissance. Je ne veux pas m'engager dans tous ces détails et me contente de vous signaler les 14e, 15e et 16e chapitres du quatrième livre. Je ne m'attache qu'à une distinction à laquelle Locke met la plus grande importance, et qui, selon moi, n'est pas fondée.

Ou nous connaissons d'une manière certaine et absolue, ou nous connaissons seulement d'une manière plus ou moins probable. Locke veut que l'expression de *connaissance* soit exclusivement réservée à la connaissance absolue, placée au-dessus de toute probabilité, et il appelle jugement la connaissance qui manque de certitude, la simple conjecture, la présomption plus ou moins vraisemblable.

Liv. IV, ch. XIV, § 4. « L'esprit a des facultés qui « s'exercent sur la vérité et sur la fausseté. La pre« mière est la *connaissance*, par où l'esprit aperçoit « certainement la convenance ou la disconvenance « qui est entre deux idées et en est indubitablement « convaincu. La seconde est *le jugement*, qui consiste « à joindre des idées dans l'esprit, ou à les séparer « l'une de l'autre, lorsqu'on ne voit pas qu'il y ait « entre elles une convenance ou une disconvenance « certaine, mais qu'on le présume. »

Mais l'usage général de toutes les langues est contraire à un emploi aussi limité du mot *connaître*. Une connaissance certaine ou une connaissance probable ou même conjecturale, c'est toujours de la connaissance à des degrés différents. Il en est de même du jugement. Comme les langues n'ont pas réservé l'ex-

pression de connaissance pour la connaissance absolue, de même elles n'ont pas réservé l'expression de jugement pour la connaissance simplement probable. Nous portons dans certains cas des jugements certains ; dans d'autres cas nous portons des jugements qui ne sont que probables ou même purement conjecturaux. En un mot, les jugements sont ou infaillibles ou douteux à tel ou tel degré ; mais, douteux ou infaillibles, ce sont toujours des jugements, et cette distinction entre la connaissance comme étant exclusivement infaillible, et le jugement comme étant exclusivement probable, douteux ou conjectural, est une distinction verbale tout à fait arbitraire et stérile. Aussi le temps en a-t-il fait justice ; mais il semble avoir respecté la théorie qui est au fond de cette distinction, théorie qui fait consister la connaissance et le jugement dans la perception d'un rapport de convenance entre deux idées. Toute distinction verbale écartée, juger ou connaître, connaître ou juger, n'est pour Locke que percevoir soit intuitivement, soit démonstrativement, un rapport de convenance ou de disconvenance, soit certain, soit probable, entre deux idées : telle est la théorie de la connaissance et du jugement de Locke réduite à sa plus simple expression ; c'est de Locke qu'elle a passé dans l'école sensualiste, où elle jouit encore d'une autorité incontestée et forme la théorie convenue de jugement : elle réclame donc et elle mérite l'examen le plus scrupuleux.

D'abord, constatons bien la portée de cette théorie : elle ne prétend pas seulement qu'il y a des jugements qui ne sont autre chose que des perceptions de rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées ; elle prétend que tout jugement est soumis à cette condition ; c'est là ce qu'il s'agit de vérifier.

Locke distingue quatre rapports que l'entendement peut percevoir entre les idées (liv. IV, ch. 1, § 3). Ou les idées sont identiques l'une à l'autre ou diverses entre elles ; c'est le rapport que Locke appelle *rapport d'identité ou de diversité ;* ou elles ont simplement entre elles un rapport quelconque que Locke ne détermine pas et qu'il appelle *relation ;* ou elles ont entre elles un rapport de simple coexistence ou de connexion nécessaire ; ou bien encore elles expriment un rapport d'existence réelle. Ainsi les rapports ne peuvent être que de quatre espèces : 1° la relation générale ; 2° l'identité ou la diversité ; 3° la coexistence ou la liaison nécessaire ; 4° l'existence réelle. Toute la question est de savoir s'il n'y a pas une seule connaissance, un seul jugement qui échappe à ces catégories. Voyons donc ; allons de connaissance en connaissance, de jugement en jugement ; si nous ne trouvons pas une connaissance, un jugement qui ne soit la perception d'un de ces rapports entre deux idées, alors la théorie de Locke est absoute. Si, au contraire, nous trouvons un seul jugement qui échappe à cette condition, la théorie de Locke, en tant que théorie universelle et illimitée, est détruite.

Prenons une connaissance quelconque, un jugement quelconque. Je vous propose le jugement suivant : deux et trois font cinq ; ce n'est pas là une chimère ; il y a bien là connaissance, il y a bien là jugement, et jugement certain. Comment acquérons-nous cette connaissance, quelles sont les conditions de ce jugement ?

La théorie de Locke en suppose trois : 1° qu'il y ait deux idées qui soient là, sous les yeux de l'entendement, connues antérieurement à la perception du rapport ; 2° qu'il y ait une comparaison entre ces deux idées ; 3° qu'à la suite de cette comparaison il y ait perception d'un rapport quelconque entre ces deux idées. Deux idées, une comparaison entre elles, une perception de rapport dérivant de cette comparaison : telles sont les conditions de la théorie de Locke.

Reprenons : deux et trois font cinq. Où sont les deux idées ? Trois et deux, plus cinq. Je suppose que je n'eusse pas ces deux idées, ces deux termes, d'une part, deux et trois, de l'autre, cinq, pourrais-je jamais apercevoir qu'il y a entre eux un rapport d'égalité ou d'inégalité, d'identité ou de diversité ? Non. Et si, ayant ces deux termes, je ne les comparais pas, percevrais-je jamais leur rapport ? Pas davantage. Et si les comparant, malgré tous mes efforts, leur rapport échappait à mon entendement, arriverais-je jamais à ce résultat que deux et trois font cinq ? Nullement. Et ces trois conditions accomplies, ce résultat est-il infailliblement obtenu ? Je ne vois pas que rien y manque. Ainsi, jusque-là, la théorie de Locke me semble aller fort bien. Prendrai-je un autre exemple arithmétique ? Mais les exemples arithmétiques ont cela de propre, qu'ils se ressemblent tous. Qu'est-ce, en effet, que les vérités arithmétiques, sinon des rapports de nombres ? Les vérités arithmétiques ne sont que cela ; donc les connaissances arithmétiques rentrent dans la théorie générale de la connaissance de Locke ; et le jugement arithmétique, si on peut s'exprimer ainsi, n'est autre chose que la perception d'un rapport de nombres ; jusque-là, encore une fois, la théorie de Locke est parfaitement absoute.

Prendrons-nous la géométrie ? Mais si les vérités géométriques ne sont que des rapports de grandeur, il est clair que nulle vérité géométrique ne peut être obtenue qu'à la condition d'avoir préalablement deux idées de grandeur, puis de les comparer, puis d'en tirer un rapport de convenance ou de disconvenance. Et comme les mathématiques entières ne sont, ainsi que l'a dit Newton, qu'une arithmétique universelle, il semble bien que le jugement mathématique en général n'est qu'une perception de rapports.

Prenons encore d'autres exemples un peu à l'aven-

ture. Je voudrais savoir si Alexandre est un vrai grand homme ; c'est une question qu'on agite souvent. Il est évident que si, d'un côté, je n'avais pas l'idée d'Alexandre, et si, de l'autre, je ne me faisais aucune idée du vrai grand homme ; si je ne comparais pas ces deux idées, si je n'apercevais entre elles aucun rapport de convenance ou de disconvenance, je ne pourrais pas prononcer qu'Alexandre est un grand homme ou ne l'est pas. Là encore, nous avons et nous devons avoir nécessairement deux idées, l'une particulière, celle d'Alexandre, l'autre générale, celle du grand homme, et nous comparons ces deux idées, pour savoir si elles conviennent ou disconviennent entre elles, si le prédicat peut s'affirmer du sujet, si le sujet rentre dans le prédicat, etc.

Je voudrais savoir si Dieu est bon. D'abord, il faut que j'aie l'idée de l'existence de Dieu, l'idée de Dieu, en tant qu'existant ; puis il faut que j'aie l'idée de la bonté, une idée plus ou moins étendue, plus ou moins complète de la bonté, de manière à pouvoir affirmer, après comparaison de l'une et de l'autre idée, que ces deux idées ont entre elles un rapport de convenance.

Voilà bien les conditions de la connaissance, les conditions du jugement dans ces différents cas. Mais rendons-nous compte de la nature de ces différents cas. Et d'abord, examinons ce que sont les vérités mathématiques qui se prêtent si bien à la théorie de Locke. Les vérités arithmétiques, par exemple, existent-elles dans la nature ? Non. Et pourquoi n'existent-elles pas dans la nature ? Parce que ces rapports, qu'on appelle des vérités arithmétiques, ont pour termes non des quantités concrètes, c'est-à-dire réelles, mais des quantités discrètes, c'est-à-dire abstraites. Un, deux, trois, quatre, cinq, tout cela n'existe pas dans la nature ; par conséquent les rapports entre ces quantités abstraites et non réelles n'existent pas plus que leurs termes : les vérités arithmétiques sont de pures abstractions. Ensuite, la numération et le calcul commencent-ils sur des quantités discrètes et abstraites comme dans l'arithmétique ? L'esprit humain débute-t-il par l'arithmétique abstraite ? Nullement. Il opère d'abord sur des quantités concrètes, et ce n'est que plus tard que du concret il s'élève à la conception de ces rapports généraux, qui sont les vérités arithmétiques proprement dites. Elles ont deux caractères : 1° elles sont abstraites ; 2° elles ne sont pas primitives ; elles supposent des jugements concrets antérieurs dans le sein desquels elles reposent, en attendant que l'abstraction les en tire et les élève à la hauteur de vérités universelles. J'en dis autant des vérités de la géométrie. Les grandeurs dont s'occupe la géométrie ne sont pas des grandeurs concrètes, ce sont des grandeurs abstraites qui n'existent pas dans la nature ; car il n'existe dans la nature que des figures imparfaites, et la géométrie a pour condition d'opérer sur des figures parfaites, sur le triangle parfait, le cercle parfait, etc., c'est-à-dire sur des figures qui n'ont pas d'existence réelle, et qui sont de pures conceptions de l'esprit. Les rapports d'abstractions ne peuvent donc être que des abstractions. De plus, l'esprit humain n'a pas plus débuté par concevoir des figures parfaites, qu'il n'a débuté par concevoir les rapports abstraits des nombres ; il a conçu d'abord le concret, le triangle imparfait, le cercle imparfait, dont il a tiré plus tard, par une abstraction, il est vrai, rapide, le triangle et le cercle parfaits de la géométrie : les vérités de la géométrie ne sont donc pas des vérités primitives dans l'entendement humain. Les autres exemples que nous avons pris, les connaissances et les jugements sur lesquels nous avons essayé la théorie de Locke, savoir, qu'Alexandre est un grand homme, que Dieu est bon, tous ces jugements, toutes ces connaissances ont ce même caractère ; ce sont des problèmes institués par une réflexion tardive et une curiosité savante dans le développement ultérieur de l'entendement. En un mot, jusqu'ici nous n'avons vérifié la théorie de Locke que sur des jugements abstraits et qui ne sont pas primitifs : prenons donc des jugemens marqués d'autres caractères, et poursuivons le cours de nos expériences.

Voici une autre connaissance, un autre jugement que je propose à votre examen : J'existe. Vous ne doutez pas plus de la certitude de cette connaissance que de la première connaissance que je vous ai citée, deux et trois font cinq : vous douteriez même plutôt de la première que de la seconde. Eh bien ! cette connaissance certaine, ce jugement certain, j'existe, soumettons-le aux conditions de la théorie générale de la connaissance et du jugement de Locke.

Je vous rappelle les conditions de cette théorie : 1° deux idées ; 2° comparaison entre ces deux idées ; 3° perception d'un rapport quelconque de convenance ou de disconvenance.

Maintenant, quelles sont les deux idées qui devront être les deux termes de ce rapport et les bases de la comparaison ? C'est l'idée de *je* ou *moi*, et l'idée d'existence, entre lesquelles il s'agit de trouver un rapport de convenance et de disconvenance.

Prenons bien garde à ce que nous allons faire. Ce n'est pas l'idée de notre existence qui sera une des deux idées sur lesquelles portera la comparaison ; car, que cherchons-nous ? Notre existence. Si nous l'avions, nous ne la chercherions pas : il ne faut donc pas supposer ce qui est en question, savoir, notre existence ; donc l'idée d'existence qui doit être ici un des deux termes de la comparaison, c'est l'idée de l'existence en général, et non pas l'idée particulière de notre existence : c'est là la condition rigoureuse du problème. Et quelle est l'autre idée, le second terme de la com-

paraison? L'idée du moi. Mais que cherchons-nous? Le moi existant. Ne le supposons donc pas, car nous supposerions ce qui est en question. Ce n'est donc pas le moi existant qui sera le second terme de la comparaison, mais un moi qu'il faut concevoir nécessairement comme distinct de l'idée avec laquelle il s'agit de le comparer, pour savoir si elle lui convient ou non, savoir, l'idée d'existence, un moi qu'il faut concevoir par conséquent comme ne possédant pas l'existence, c'est-à-dire un moi abstrait, un moi général.

L'idée d'un moi abstrait, et l'idée de l'existence abstraite, voilà les deux idées sur lesquelles doit porter la comparaison, de laquelle doit sortir le jugement. Pensez-y, de grâce; que cherchez-vous? Votre existence personnelle. Ne la supposez pas, puisque vous la cherchez; ne la mettez dans aucun des deux termes à la comparaison desquels vous la demandez. Puisqu'elle ne doit être que le fruit du rapport de ces deux termes, elle ne doit être supposée ni dans l'un ni dans l'autre, sans quoi la comparaison serait inutile, et la vérité serait alors antérieure à la perception de leur rapport, elle n'en serait pas le résultat. Telles sont donc les conditions impérieuses de la théorie de Locke : deux idées abstraites, l'idée abstraite du moi, et l'idée abstraite de l'existence. Il s'agit maintenant de comparer ces deux idées, de savoir si elles conviennent ou disconviennent entre elles, de percevoir le rapport de convenance ou de disconvenance qui les sépare ou qui les lie. D'abord, je pourrais incidenter sur cette expression de *convenance* et de *disconvenance*, et montrer combien elle manque de précision et de netteté : je ne le ferai pas. Je prends les mots comme Locke me les donne; je laisse sa théorie se déployer librement: je ne l'arrête pas, je veux savoir seulement où elle arrive. Elle part de deux termes abstraits, elle les compare, et cherche un rapport de convenance ou de disconvenance entre eux, entre l'idée d'existence et l'idée du moi. Elle les compare donc, soit; et à quoi aboutit-elle? A un rapport, à un rapport de convenance. Soit encore ; je ne veux remarquer ici qu'une chose, c'est que ce rapport, quel qu'il soit, doit être nécessairement de la même nature que les deux termes sur lesquels il se fonde. Les deux termes sont abstraits : le rapport sera donc nécessairement abstrait. Que résultera-t-il alors de la perception du rapport, que je veux bien supposer de convenance, entre l'idée générale et abstraite de l'existence, et l'idée générale et abstraite du moi? Une vérité de rapport de la même nature que les deux termes sur lesquels elle est fondée; une connaissance abstraite, une connaissance logique de la non-contradiction qui se trouve entre l'idée d'existence et l'idée de moi, c'est-à-dire la connaissance de la pure possibilité de l'existence d'un moi. Mais lorsque vous croyez, lorsque vous pensez, lorsque vous jugez que vous existez, portez-vous seulement, je vous le demande, ce jugement qu'il n'y a pas contradiction entre l'idée générale du moi et celle d'existence? Pas du tout. Il ne s'agit pas d'un vous, d'un moi possible, mais d'un moi bien réel, de ce moi bien déterminé que nul ne confond avec une abstraction logique; il ne s'agit pas de l'existence en général, mais de la vôtre, de votre existence toute personnelle et individuelle. Au contraire, le résultat du jugement qui dérive de la perception d'un rapport de convenance entre l'idée générale et abstraite de l'existence et l'idée générale et abstraite du moi, n'implique pas l'existence réelle; elle donne, si l'on veut, une existence possible, mais elle ne donne et ne peut donner rien de plus.

Voilà donc, messieurs, où nous sommes arrivés; il n'y a point de contradiction entre l'idée du moi et l'idée d'existence. Or ce résultat n'est pas adéquat à celui qui est impliqué dans le jugement naturel que vous portez quand vous dites : J'existe. L'un n'est pas l'autre ; la théorie de Locke ne nous donne que l'un, et non pas l'autre; c'est là le premier vice de cette théorie. En voici un autre.

Le jugement, j'existe, est un jugement primitif par excellence ; c'est le point de départ de la connaissance; évidemment, vous ne connaissez rien antérieurement à vous-même. Or, dans la théorie de Locke, les deux idées sur lesquelles porte le jugement, et entre lesquelles il s'agit de percevoir le rapport de convenance, sont nécessairement deux idées abstraites. Donc la supposition radicale de la théorie de Locke est que l'esprit humain part de l'abstraction dans la connaissance; supposition gratuite et démentie par les faits. En fait, nous débutons par le concret et non par l'abstrait, et lors même qu'il serait possible, ce que je nie, ce que j'ai démontré ne pouvoir être, de tirer la réalité de l'abstraction, il ne resterait pas moins vrai que le procédé que Locke impute à l'esprit humain, fût-il légitime, ne serait pas celui que l'esprit humain emploie.

La théorie de Locke ne peut donner qu'un jugement abstrait et non un jugement qui atteigne l'existence réelle; elle n'est pas le vrai procédé de l'entendement humain, puisque le procédé qu'elle emploie est tout abstrait et nullement primitif: de plus, cette théorie renferme un paralogisme.

En effet, Locke se propose d'arriver à la connaissance de l'existence réelle et personnelle par la comparaison de l'idée d'existence et de l'idée du moi, en les rapprochant pour en apercevoir le rapport. Mais en général, et pour finir la question d'un seul coup, l'abstrait ne nous étant donné que dans le concret, tirer le concret de l'abstrait, c'est prendre comme principe ce qu'on n'a pu avoir que comme conséquence, c'est demander ce qu'on cherche à cela même qu'on

n'a pu connaître que précisément au moyen de ce qu'on cherche. Et dans le cas particulier, à quelle condition avez-vous eu l'idée générale et abstraite d'existence, et l'idée générale et abstraite de moi, que vous comparez, pour en tirer la connaissance de votre existence? A cette condition, que vous ayez eu l'idée de votre propre existence. Il est impossible que vous vous soyez élevé à la généralisation de l'existence sans avoir passé par la connaissance de quelque existence particulière ; et la connaissance de l'existence de Dieu, ni celle de l'existence du monde extérieur, ne précédant et ne pouvant précéder la vôtre, il suit que la connaissance de votre propre existence ne peut pas ne pas avoir été une des bases de l'idée abstraite et générale d'existence ; par conséquent, vouloir tirer la connaissance de votre existence de l'idée générale d'existence, c'est tomber dans un paralogisme évident. Si Locke n'avait pas su qu'il existait, si déjà il n'avait acquis la connaissance de son moi réel et existant, il n'aurait jamais eu ni l'idée générale et abstraite d'un moi, ni l'idée générale et abstraite d'existence, ces mêmes idées auxquelles il demande la connaissance du moi et de l'existence personnelle (1).

Ainsi, trois objections radicales contre la théorie de Locke :

1° Elle part d'abstractions, par conséquent elle ne donne qu'un résultat abstrait, et qui n'est pas celui que vous cherchez ;

2° Elle part de l'abstraction, et par conséquent elle ne part pas du véritable point de départ de l'intelligence humaine ;

3° Elle part d'abstractions qu'elle n'a pu obtenir qu'à l'aide de connaissances concrètes, de ces mêmes connaissances concrètes qu'elle prétend tirer d'abstractions qui les supposent ; par conséquent elle suppose ce qui est en question.

La théorie de Locke succombe sous ces trois objections. Il est impossible de tirer le moi existant du rapprochement forcé et artificiel de l'abstraction existence et de l'abstraction moi. Mais quand même cela serait possible, ce ne serait pas là le procédé de l'esprit humain qu'il s'agit de retrouver et de reproduire ; et encore, le procédé, par lequel la théorie le remplace arbitrairement, n'est possible qu'à une condition, à la condition de supposer ce qui est en question, savoir, que vous avez déjà la connaissance particulière du moi réel, d'où l'abstraction tire et l'idée d'existence et l'idée de moi, auxquelles Locke emprunte la connaissance du moi réellement existant. Ce jugement, j'existe, échappe donc de toute manière aux conditions de la théorie de Locke.

(1) J'ai démontré ailleurs (*Fragments philosophiques*), que cette accusation de paralogisme n'atteint pas le *cogito, ergo sum*, de Descartes.

Ce jugement a deux caractères :

1° Il n'est pas abstrait : il implique l'existence ;

2° C'est un jugement primitif ; tous les autres le supposent, et il n'en suppose aucun.

Or remarquez que c'était tout à l'heure sur des jugements abstraits et des jugements ultérieurs, si vous me permettez cette expression, que la théorie de Locke s'est vérifiée. Ici, le jugement implique l'existence et il est primitif ; la théorie ne s'y vérifie plus. Il faut donc choisir entre la théorie et la certitude de l'existence personnelle : car l'une ne peut absolument donner l'autre.

Voilà, messieurs, pour l'existence personnelle. Il en est de même de tous les modes de cette existence, de nos facultés, de nos opérations, soit la sensation, soit la volonté, soit la pensée.

Prenons le phénomène qu'il vous plaira : je sens, je veux, je pense. Prenons : je pense, par exemple. C'est, comme on dit, un fait de conscience ; mais la conscience, c'est savoir encore (*conscire sibi*), c'est connaître, puisque c'est se connaître soi-même, c'est croire, c'est affirmer, c'est juger. Quand vous dites : Je pense, c'est un jugement que vous portez et exprimez ; et quand vous avez la conscience de penser sans le dire, c'est un jugement encore que vous portez sans l'exprimer. Or ce jugement, exprimé ou non, implique l'existence, il implique que vous, être réel, accomplissez actuellement l'opération réelle de la pensée. De plus, c'est un jugement primitif, au moins contemporain du jugement que vous existez.

Vérifions donc sur ce jugement la théorie de Locke, comme nous l'avons vérifiée sur cet autre jugement primitif et concret : j'existe.

Trois conditions nécessaires dans la théorie de Locke pour expliquer et légitimer ce jugement, je pense : deux idées, leur comparaison ; perception de rapport entre elles. Quelles sont ici les deux idées? Évidemment l'idée de la pensée d'un côté, et de l'autre l'idée de je ou moi. Mais si c'est l'idée de la pensée distincte du moi, si c'est une pensée considérée hors du sujet moi, de ce sujet moi qui est, ne l'oubliez pas, la base de toute existence, c'est la pensée, abstraction faite de l'existence, c'est-à-dire la pensée abstraite, c'est-à-dire la simple puissance de penser, et pas autre chose. D'un autre côté, le moi, qui est l'autre terme nécessaire de la comparaison, ne peut pas être un moi qui pense, car vous venez tout à l'heure d'en séparer la pensée ; c'est donc un moi qu'il faut que vous considériez, abstraction faite de la pensée. Et en effet, si vous le supposiez pensant, vous auriez ce que vous cherchez, et il ne serait pas besoin de vous livrer à une comparaison laborieuse ; vous pourriez vous arrêter à l'un des termes qui vous donnerait l'autre, le moi comme pensant, ou je pense ; mais

pour éviter le paralogisme, il faut le supposer non pensant ; et comme votre premier terme légitime est la pensée séparée du moi, votre second terme légitime doit être aussi un moi séparé de la pensée, un moi non pensant. Et vous voulez savoir si ce moi, pris indépendamment de la pensée, et cette pensée, prise indépendamment du moi, ont entre eux un rapport de convenance ou de disconvenance. Telle est la question. Ce sont donc, messieurs, deux abstractions que vous allez comparer ; mais, encore une fois, deux termes abstraits ne peuvent engendrer qu'un rapport abstrait, et un rapport abstrait ne peut engendrer qu'un jugement abstrait, ce jugement abstrait, savoir, que la pensée et le moi sont deux idées qui n'impliquent pas contradiction ; de sorte que le résultat de la théorie de Locke appliquée à ce jugement, je pense, comme à cet autre jugement, j'existe, n'est encore qu'un résultat abstrait, une vérité abstraite, qui ne représente en rien ce qui se passe dans votre esprit, lorsque vous jugez que vous pensez et lorsque vous dites : Je pense.

Puis, la théorie fait débuter l'esprit humain par l'abstraction ; mais ce n'est pas ainsi qu'il débute.

Enfin, elle débute par l'abstraction et cherche à en tirer le concret, tandis que vous n'auriez jamais eu l'abstrait si préalablement vous n'aviez eu le concret. Vous avez porté d'abord, naturellement, ce jugement déterminé, concret, synthétique, je pense ; et ensuite, comme vous avez la faculté d'abstraire, vous avez opéré une division dans la synthèse primitive ; vous avez considéré séparément, ici la pensée, c'est-à-dire la pensée sans sujet, sans moi, c'est-à-dire la pensée possible, et là *vous*, je, sans l'attribut réel de la pensée, sans pensée, c'est-à-dire la simple possibilité d'être ; et maintenant il vous plaît réunir artificiellement et après coup, par un prétendu rapport de convenance, deux termes qui, primitivement, ne vous avaient pas été donnés séparés et disjoints, mais unis et confondus dans la synthèse de la réalité et de la vie.

Ainsi les trois objections précédentes reviennent ici avec la même force, et la théorie de Locke ne peut vous donner légitimement ni la connaissance de votre existence, ni même la connaissance d'aucune de vos facultés, d'aucune de vos opérations ; car ce que j'ai dit de *je pense*, je pouvais le dire de *je veux*, je pouvais le dire de *je sens*, je pouvais le dire de tous les attributs et de tous les modes de l'existence personnelle.

La théorie de Locke ne peut pas davantage donner l'existence extérieure. En effet, prenez ce jugement : ce corps existe. La théorie veut que vous n'ayez cette connaissance qu'à la condition de l'avoir perçue dans un rapport de convenance entre deux idées comparées entre elles. Quelles sont ces deux idées ? Assurément ce n'est pas l'idée d'un corps réellement existant, car vous auriez ce que vous cherchez ; ce n'est pas non plus l'idée d'existence réelle ; c'est donc l'idée d'un corps possible et l'idée d'une existence possible, savoir, deux abstractions. Vous n'en tirerez donc que cette autre abstraction : il n'y a pas incompatibilité logique entre l'idée de l'existence et l'idée de corps. Puis vous débutez par l'abstraction, contre l'ordre naturel. Enfin, vous débutez par une abstraction que vous n'auriez jamais eue, si préalablement vous n'aviez obtenu la connaissance concrète, celle précisément que vous voulez tirer du rapprochement de vos abstractions.

Ce que je dis de l'existence des corps, je le dis des attributs par lesquels le corps nous est connu ; je le dis du solide, de la forme, de la couleur, etc. Prenons pour exemple la connaissance de la couleur, qualité que l'on relègue ordinairement parmi les qualités secondes, et qui est peut-être plus inhérente au corps et à la figure qu'on ne le croit. Quoi qu'il en soit, que la couleur soit une simple qualité seconde ou une qualité première des corps tout aussi bien que la figure, voyons à quelles conditions, dans la théorie de Locke, nous en acquérons la connaissance. Pour porter ce jugement : ce corps est coloré, blanc ou noir, etc., est-il vrai qu'il nous faille avoir eu deux idées, les avoir comparées, et avoir perçu leur rapport ? Les deux idées devraient être celle de corps et celle de couleur. Mais l'idée de corps ne peut être ici l'idée d'un corps coloré ; car ce seul terme impliquerait l'autre, rendrait la comparaison superflue, et supposerait ce qui est en question : il faut donc que ce soit l'idée d'un corps comme n'étant pas coloré. L'idée de couleur ne peut pas être non plus l'idée d'une couleur réellement existante ; car une couleur n'est réelle, n'existe que dans un corps, et la condition même de l'opération que nous voulons faire est la séparation de la couleur d'avec le corps : il n'est donc pas ici question d'une couleur réelle, ayant telle ou telle nuance déterminée, mais de la couleur, abstraction faite de tout ce qui la détermine, la spécialise, la réalise ; il n'est question que de l'idée abstraite et générale de couleur. D'où il résulte que les deux idées que vous avez sont deux idées générales et abstraites, et des abstractions ne peuvent donner que des abstractions. Et encore, vous débutez par l'abstraction : vous allez donc contre les voies de la nature. Enfin, et c'est là l'objection la plus accablante, il est évident que vous n'avez obtenu l'idée générale de couleur que dans l'idée de telle ou telle couleur particulière et positive, que vous n'avez obtenue qu'avec celle d'un corps figuré et coloré. Ce n'est pas à l'aide de l'idée générale de couleur, et de l'idée générale de corps, que vous avez appris que les corps sont colorés ; mais c'est, au contraire, parce que vous avez su préalablement que tel

corps était coloré, que séparant ensuite ce qui était uni dans la synthèse primitive, vous avez pu considérer, d'un côté, l'idée de corps, et de l'autre l'idée de couleur, abstraction faite l'une de l'autre; et c'est alors seulement que vous avez pu instituer une comparaison pour vous rendre compte de ce que vous saviez déjà.

En général, les jugements sont de deux sortes; ou ce sont des jugements dans lesquels nous acquérons ce que nous ignorions auparavant, ou ce sont des jugements réflexifs dans lesquels nous nous rendons compte de ce que nous savions déjà. La théorie de Locke peut expliquer les seconds jusqu'à un certain point; mais les premiers lui échappent entièrement.

Par exemple, si maintenant nous voulons nous rendre compte de l'existence de Dieu que nous connaissons déjà, nous prenons ou nous pouvons prendre, d'un côté, l'idée de Dieu, et de l'autre l'idée d'existence, et rechercher si ces deux idées conviennent ou disconviennent. Mais autre chose est se rendre compte d'une connaissance déjà acquise, autre chose est acquérir cette connaissance; or, certes, nous n'avons point d'abord acquis la connaissance de l'existence de Dieu en mettant d'un côté l'idée de Dieu et de l'autre l'idée d'existence, et en cherchant leur rapport; car, pour vous faire grâce de répétitions superflues, pour ne pas repasser par le cercle des trois objections accoutumées, et m'en tenir à la troisième, ce serait supposer ce qui est en question. Il est trop évident que lorsque nous considérons d'un côté l'idée de Dieu, et de l'autre l'idée d'existence, et que nous cherchons la connaissance de l'existence de Dieu dans le rapprochement de ces deux idées, nous ne faisons que tourmenter ce que nous avions dejà, et ce que nous n'aurions jamais eu, si nous en étions réduits à la théorie de Locke. Et il est bien entendu qu'il en est des attributs de Dieu comme de son existence: partout et toujours les mêmes objections, partout et toujours le même paralogisme.

La théorie de Locke ne peut donc donner ni Dieu, ni le corps, ni le moi, ni leurs attributs: à cela près, j'accorde, si l'on veut, qu'elle peut donner tout le reste.

Elle donne les mathématiques, direz-vous. Oui, je l'ai dit moi-même, et je le répète; elle donne les mathématiques, la géométrie et l'arithmétique en tant que sciences des rapports des grandeurs et des nombres; elle les donne, mais à une condition, c'est que vous considériez ces nombres et ces grandeurs comme des grandeurs et des nombres abstraits, n'impliquant pas l'existence. Or, sans doute, par exemple, la science géométrique est une science abstraite, mais elle a ses bases dans des idées concrètes et des existences réelles. Une de ces bases est l'idée d'espace, laquelle, vous le savez (1), nous est donnée dans ce jugement: tout corps est dans l'espace; voilà la proposition, voilà le jugement qui donne l'espace, jugement accompagné de la parfaite certitude de la réalité de son objet. Nous n'avons qu'une seule idée comme point de départ, savoir, l'idée de corps; puis l'esprit, par sa puissance, aussitôt que l'idée de corps lui est donnée, conçoit l'idée d'espace et sa connexion nécessaire avec le corps. Un corps connu, nous ne pouvons pas ne pas juger qu'il est dans un espace qui le renferme. De ce jugement, abstrayez l'idée d'espace, et vous avez l'idée abstraite et générale d'espace. Mais elle n'était pas antérieurement à la conception du rapport nécessaire de l'espace au corps, pas plus que le rapport n'était antérieurement à elle; elle n'est pas non plus postérieure au rapport, ni le rapport postérieur à elle; l'un et l'autre s'impliquent et nous sont donnés dans le même jugement aussitôt que le corps est connu. C'est bouleverser l'ordre du développement de l'esprit, que de poser d'abord l'idée d'espace et l'idée de corps, et puis de chercher à tirer de leur comparaison le rapport qui les lie, car l'idée seule de l'espace suppose déjà ce jugement total, que tout corps est nécessairement dans l'espace. Le jugement ne peut donc venir de l'idée, c'est l'idée au contraire qui vient du jugement. Il n'est pas difficile de tirer le jugement de l'idée, qui le suppose, mais reste à expliquer d'où vient l'idée, antérieurement au jugement. Il n'est pas difficile de trouver un rapport entre le corps et l'espace, quand on connaît le corps et l'espace; mais il faut demander à Locke comment il a obtenu cette idée d'espace, comme tout à l'heure nous lui avions demandé comment il avait obtenu l'idée de corps, l'idée de Dieu, l'idée de couleur, l'idée d'existence, etc. Supposer que l'idée nécessaire de l'espace nous est donnée par le rapprochement de deux idées dont l'une est déjà l'idée d'espace, c'est un cercle vicieux et un paralogisme ridicule. C'est là l'écueil perpétuel de la théorie de Locke.

L'autre idée sur laquelle repose la géométrie est l'idée de grandeur, laquelle renferme l'idée de point, l'idée de ligne, etc. La grandeur, le point, la ligne, sont des conceptions ultérieures et abstraites, qui supposent évidemment l'idée de quelque corps réel, d'un solide existant dans la nature. Or l'idée de solide nous est donnée dans un jugement comme toute idée; et il a fallu que nous jugions que tel solide existe pour concevoir à part l'idée de solide. Comment donc jugeons-nous que tel solide existe? Selon la théorie de Locke, il faudrait deux idées, une comparaison de ces deux idées, et une perception de convenance entre ces deux idées. Et quelles pourraient être les deux

(1) Voyez leçon dix-septième.

idées qui serviraient de terme à ce jugement : ce solide existe? J'avoue que je ne le vois pas trop. Forcé d'en trouver pour l'hypothèse, je n'en rencontre pas d'autres que l'idée de solide, plus celle d'existence, que l'on comparerait, pour savoir si elles conviennent ou disconviennent. La théorie veut tout cet échafaudage. Mais est-il besoin de le détruire pièce à pièce, pour le renverser? Ne suffit-il pas de rappeler que le solide en question étant dépourvu d'existence, puisqu'il est séparé de l'idée d'existence, n'est que l'abstraction du solide, et que cette abstraction, qu'il s'agit de réaliser pour en tirer l'existence du solide, n'aurait pu être sans la conception antérieure d'un solide réel, et réellement existant? L'abstraction, ligne, point, etc., suppose tel ou tel solide réel, une connaissance primitive et concrète qu'on ne peut faire venir d'abstractions ultérieures sans tomber dans un cercle vicieux, et enlever à toutes les conceptions géométriques leur base naturelle et réelle.

Voilà donc, messieurs, les deux bases, les deux idées fondamentales de la géométrie, savoir, l'idée d'espace et l'idée de solide, qui échappent à la théorie de la connaissance et du jugement de Locke.

Il en est de même de la base fondamentale de l'arithmétique. Cette base est évidemment l'unité, non pas, messieurs, une unité collective, par exemple, 4 représentant 2 et 2, 5 représentant 2 et 3, mais une unité qui se retrouve dans toutes les unités collectives, les mesure et les évalue. Cette unité, l'arithmétique la conçoit d'une manière abstraite ; mais l'abstraction n'étant pas le point de départ de l'esprit humain, l'unité abstraite a dû nous être donnée d'abord dans quelque unité concrète, réellement existante. Quelle est donc cette unité concrète, réellement existante, source de l'idée abstraite d'unité? Ce n'est pas le corps; il est divisible à l'infini ; c'est le moi, le moi identique et par conséquent un, sous la variété de ses actes, de ses pensées, de ses sensations. Et comment peut être acquise, dans la théorie de Locke, la connaissance concrète de l'unité du moi, base de l'idée abstraite d'unité, laquelle est la base de l'arithmétique? Il faudrait que nous eussions d'un côté l'idée du moi comme n'étant pas un, c'est-à-dire sans réalité, l'identité et l'unité du moi étant impliquée dans son existence dès le premier acte de mémoire, et de l'autre côté l'idée d'une unité distincte du moi, sans sujet, et par conséquent sans réalité ; et il faudrait que, rapprochant ces deux idées, nous perçussions leur rapport de convenance. Or, ici reviennent toutes mes objections, que je vous demande la permission de récapituler en terminant :

1° C'est une unité abstraite et un moi abstrait dont vous partez ; mais l'unité abstraite et le moi abstrait, comparés et rapprochés, ne vous donneront qu'un rapport abstrait et non pas un rapport réel, une unité abstraite et non pas l'unité réelle et intégrante du moi ; vous n'aurez donc pas cette idée concrète d'unité, base nécessaire de l'idée abstraite d'unité, laquelle est la base de l'arithmétique, la mesure de tous les nombres ;

2° Vous partez de l'abstraction sans avoir passé par le concret, c'est un contre-sens dans l'ordre naturel de l'entendement ;

3° Enfin, vous faites un paralogisme, puisque vous voulez obtenir l'unité intégrante du moi, par la comparaison de deux abstractions qui supposent précisément ce que vous cherchez, savoir l'unité du moi.

La théorie de Locke ne peut donc donner la base de l'arithmétique et de la géométrie, c'est-à-dire des deux sciences les plus abstraites. Elle vaut dans le champ de l'arithmétique et de la géométrie, en tant que sciences abstraites, mais ces sciences abstraites et toutes les mathématiques portent elles-mêmes en dernière analyse sur des connaissances primitives, qui impliquent l'existence ; et ces connaissances primitives et qui impliquent l'existence échappent de toutes parts à la théorie de Locke. Or nous avons vu que lui échappe également, et au même titre, la connaissance de l'existence personnelle, celle des corps, et celle de Dieu. Il suit donc qu'en général et en dernier résultat, la théorie de Locke est une théorie qui ne vaut que dans l'abstraction pure et qui s'évanouit aussitôt qu'elle est mise en présence de quelque réalité à connaître, quelle qu'elle soit. Donc cette prétention générale et illimitée de Locke, que toute connaissance, tout jugement, n'est que la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées, cette prétention est convaincue de toute manière d'erreur et même d'absurdité.

Je crains bien, messieurs, que cette discussion de la théorie de Locke sur le jugement et la connaissance ne vous ait paru un peu subtile ; mais quand on veut suivre l'erreur dans tous ses replis, et délier méthodiquement par l'analyse et la dialectique le nœud de théories sophistiques, au lieu de le trancher d'abord par le simple bon sens, on est condamné à s'engager dans d'apparentes subtilités sur les traces mêmes de ceux que l'on veut combattre ; c'est à ce prix seul qu'on peut les atteindre et les confondre. Je crains aussi que cette discussion ne vous ait paru bien longue, et pourtant elle n'est point achevée, car elle n'a pas encore pénétré jusqu'à la vraie racine de la théorie de Locke. En effet, cette théorie, que tout jugement, toute connaissance n'est que la perception d'un rapport entre deux idées, suppose et contient une autre théorie, qui est le principe de la première. L'examen de l'une est indispensable pour achever celui de l'autre, et déterminer le jugement définitif qu'on en doit porter.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Suite de la dernière leçon. Que la théorie du jugement comme perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées suppose que tout jugement est fondé sur une comparaison. Réfutation de la théorie du jugement comparatif. — Des axiomes. — Des propositions identiques. — De la raison et de la foi. — Du syllogisme. — De l'enthousiasme. — Des causes d'erreur. — Division des sciences. Fin de l'examen du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*.

MESSIEURS,

Je crois avoir suffisamment réfuté, par ses résultats, la théorie de Locke qui fait consister la connaissance et le jugement dans une perception de rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées; je crois avoir démontré que cette théorie ne peut donner la réalité, les existences; qu'elle est condamnée à partir de l'abstraction, et à aboutir à l'abstraction. Aujourd'hui, je viens examiner cette même théorie sous une autre face, non plus dans ses résultats, mais dans ses principes, dans son principe essentiel, dans sa condition même.

Il est évident que le jugement ne peut être la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées, qu'à cette condition qu'il y ait eu comparaison entre ces idées : tout jugement de rapport est nécessairement comparatif. C'est là, si l'on y fait attention, le premier et le dernier principe de la théorie de Locke ; principe que l'analyse infaillible du temps a successivement dégagé et mis à la tête de la logique sensualiste : il est au moins en germe dans le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. C'est là qu'il faut le saisir et l'examiner.

Encore une fois, la théorie du jugement comparatif, comme celle qu'elle résume et qu'elle domine, est une théorie illimitée, absolue, dont la prétention est de rendre compte de toutes nos connaissances, de tous nos jugements ; de sorte que si la théorie est exacte, c'est-à-dire si elle est complète, il ne doit pas y avoir un seul jugement qui ne soit un jugement comparatif. Ainsi je pourrais, je devrais même dans cette leçon, comme dans la précédente, aller de jugements en jugements, leur demandant s'ils sont en effet ou s'ils ne sont pas le fruit d'une comparaison. Mais ce luxe de méthode m'entraînerait trop loin, et le long espace qui me reste à parcourir m'avertit de me hâter. Je dirai donc tout d'abord que s'il y a beaucoup de jugements qui sont incontestablement des jugements comparatifs, il en est beaucoup aussi qui ne le sont point, et qu'ici encore tout jugement qui implique la réalité et l'existence exclut toute comparaison. Commençons par bien reconnaître les conditions d'un jugement comparatif, puis nous vérifierons ces conditions sur les jugements qui impliquent l'existence. Nous rentrerons sans doute un peu dans nos raisonnements antérieurs ; mais il le faut pour poursuivre et forcer dans son dernier retranchement la théorie de Locke.

Pour qu'il y ait comparaison, il faut deux termes à comparer. Que ces termes soient des abstractions ou des réalités, c'est ce qu'il ne s'agit plus d'examiner; toujours est-il qu'il en faut deux, ou la comparaison est impossible. Et il faut que ces deux termes soient connus antérieurement à la comparaison qu'on en veut faire, qu'ils soient présents à l'esprit avant que l'esprit les compare et juge. Cela est bien simple ; eh bien, cela suffit pour renverser la théorie du jugement comparatif, en matière de réalité et d'existence. Là, en effet, je maintiens que le jugement ne porte pas et ne peut pas porter sur deux termes.

Prenons, par exemple, l'existence personnelle, et voyons quels sont les deux termes qu'il s'agit de comparer pour en tirer ce jugement : j'existe. Sortons, pour cette fois, de l'abstraction du moi et de l'abstraction de l'existence qui, nous l'avons vu, ne peuvent donner qu'un jugement abstrait ; prenons une hypothèse plus favorable ; rapprochons-nous de la réalité. Il est indubitable que si nous ne pensions jamais, si nous n'agissions jamais, si nous ne sentions jamais, jamais non plus nous ne saurions que nous sommes. Sensation, action, pensée, il faut absolument qu'un phénomène quelconque paraisse sur le théâtre de la conscience pour que l'entendement puisse rapporter ce phénomène au sujet qui l'éprouve, à ce sujet qui est nous-même. Si donc la connaissance est ici le fruit d'un jugement comparatif, les deux termes de ce jugement doivent être, d'un côté, l'action, la sensation, la pensée, et en général tout phénomène de conscience; et de l'autre côté, le sujet *moi* : je ne vois pas d'autres termes possibles de comparaison.

Maintenant, quelle est la nature de ces deux termes? Et d'abord, quelle est celle du phénomène de conscience? Le phénomène de conscience est donné par une aperception immédiate qui l'atteint et le connaît directement, et c'est parce que cette connaissance est directe qu'elle est entière et adéquate à la réalité même. Voilà déjà une connaissance ; je dis une connaissance, car, ou on dispute des mots, ou une aperception de conscience est de la connaissance, ou ce n'est rien. Or, s'il y a là connaissance, il y a eu jugement ; car, apparemment, il y a eu croyance qu'il y avait connaissance, il y a eu affirmation de la vérité de cette connaissance ; et que cette affirmation ait été

tacite ou expresse, qu'elle ait eu lieu seulement dans les profondeurs de l'intelligence ou qu'elle ait été prononcée du bout des lèvres et avec des mots, elle a eu lieu, enfin; et affirmer, c'est juger. Il y a donc eu jugement; or il n'y a encore ici qu'un seul terme, savoir, ou la sensation ou l'action, ou la pensée, en un mot un phénomène de conscience : donc il n'a pu y avoir comparaison; donc encore, selon Locke, il n'a pu y avoir jugement, si tout jugement est comparatif. Toutes nos connaissances se résolvent, en dernière analyse, en affirmations du vrai ou du faux, en jugements, et il implique que le jugement qui donne la première connaissance, la connaissance de conscience, soit un jugement comparatif, puisque cette connaissance n'a qu'un seul terme, et qu'il en faut deux pour toute comparaison; et cependant ce seul terme est une connaissance, et par conséquent il suppose un jugement, mais un jugement qui échappe aux conditions que la théorie de Locke impose à tout jugement.

Ainsi des deux termes nécessaires de la comparaison de laquelle doit résulter le jugement : j'existe, le premier à lui tout seul comprend déjà une connaissance, un jugement, qui n'est pas et ne peut pas être comparatif : il en est du second terme comme du premier. Si tout phénomène de conscience, en tant que connu, implique déjà un jugement, il est évident que le moi qui doit être connu aussi pour être le second terme de la comparaison, par cela qu'il est connu implique aussi un jugement, et un jugement qui ne peut pas non plus avoir été comparatif. En effet, si c'est le rapprochement d'une sensation, d'une volition, d'une pensée et du moi qui fonde le jugement : j'existe, il suit que ni le phénomène de conscience, ni l'être moi, qui sont les termes de cette comparaison, ne doivent ni ne peuvent, chacun pris à part, venir de la comparaison qui n'a pas encore eu lieu; cependant l'un et l'autre de ces deux termes constituent des connaissances; le second surtout est une connaissance importante et fondamentale qui implique évidemment un jugement. La théorie du jugement comparatif échoue donc contre le second terme aussi bien que contre le premier; et les deux termes nécessaires, selon Locke, pour qu'un jugement puisse avoir lieu, renferment chacun un jugement, et un jugement sans comparaison.

Mais voici une seconde difficulté bien plus grave que la première. Le caractère propre de toute connaissance de conscience est d'être une connaissance immédiate et directe. Il y a aperception immédiate et directe d'une sensation, d'une volition, d'une pensée, et voilà pourquoi vous les connaissez parfaitement, vous pouvez les observer et les décrire avec certitude, dans tous leurs modes, toutes leurs nuances, tous leurs caractères relatifs ou particuliers, fugitifs ou permanents. Ici le jugement n'a pas d'autre principe que la faculté même de juger, et la conscience elle-même. Il n'y a pas de principe général ou particulier sur lequel doive s'appuyer la conscience pour apercevoir ses objets propres. Sans doute un phénomène sensitif, actif ou intellectuel a beau avoir lieu; sans un acte quelconque d'attention nous ne l'apercevons pas; un acte d'attention est la condition de toute connaissance de conscience; mais, cette condition accomplie, le phénomène de conscience est aperçu et connu directement. Mais il n'en est pas de l'être comme du phénomène; il n'en est pas du moi comme de la sensation, de la volition ou de la pensée. Un phénomène quelconque de conscience aperçu directement, supposez que l'entendement ne soit pas pourvu de ce principe, que tout phénomène suppose l'être, que toute qualité suppose un sujet, jamais l'entendement ne pourra juger que, sous la sensation, la volition ou la pensée, est l'être, le sujet moi. Et songez bien que je ne veux pas dire que l'entendement doit connaître ce principe sous sa forme générale et abstraite, j'ai montré ailleurs que telle n'était pas la forme primitive des principes (1); je dis seulement que l'entendement doit être dirigé, sciemment ou à son insu, par ce principe pour pouvoir affirmer et juger, pour pouvoir soupçonner même, ce qui est juger encore, qu'il y a un être quelconque sous les phénomènes que la conscience aperçoit. Ce principe est, à proprement parler, le principe de l'être; c'est lui qui révèle le moi : je dis révèle, car le moi ne tombe pas sous l'aperception immédiate de la conscience; l'entendement le conçoit et y croit sans que la conscience l'atteigne et le voie. La sensation, la volition, la pensée sont crues, parce qu'elles sont vues en quelque sorte dans l'intuition interne de la conscience : le sujet de la sensation, de la volition, de la pensée, est cru sans être vu ni par le sens externe très-évidemment, ni par la conscience elle-même; il est cru parce qu'il est conçu. Le phénomène seul est visible à la conscience, l'être est invisible; mais l'un est le signe de l'autre, et le phénomène visible révèle l'être invisible, sur la foi du principe en question, sans lequel l'entendement ne sortirait pas de la conscience, du visible et du phénomène, et n'atteindrait jamais l'invisible, la substance, le moi. De là la nature opposée de la connaissance du moi et de la connaissance des phénomènes de conscience : l'une, toute manifeste, parce qu'elle est directe; l'autre, tout aussi certaine, mais moins manifeste, parce qu'elle est indirecte. N'oubliez pas encore cette différence éminente dans le caractère de ces deux connaissances; l'une est un jugement de fait, qui donne une vérité sans doute, mais une vérité contingente, cette vérité qu'il y a, en tel ou tel moment, sous l'œil de la conscience, tel ou tel phénomène, tandis que

(1) Leçon 19e.



l'autre est un jugement qui est nécessaire, une fois sa condition accomplie ; car aussitôt qu'une aperception de conscience est donnée, nous ne pouvons pas ne pas juger que le moi existe. Ainsi, pour le second terme, le sujet moi, il n'y a pas seulement connaissance, et par conséquent jugement, comme pour le premier terme, mais il y a connaissance et jugement marqués de caractères tout particuliers. Il est donc tout à fait absurde de tirer le jugement de l'existence personnelle de la comparaison de deux termes, dont le second, pour être connu, suppose un jugement d'un caractère si remarquable. Et il est trop évident que ce jugement n'est point un jugement comparatif; car de quelle comparaison pourrait sortir le moi? Invisible, il ne peut être amené sous l'œil de la conscience avec le phénomène visible pour qu'ils soient comparés ensemble. Ce n'est pas non plus d'une comparaison entre les deux termes que se tire la certitude de l'existence du second; car ce second terme nous est donné tout d'abord avec une certitude qui ne croît ni ne décroît, et qui n'a pas de degrés. Loin que la connaissance du moi et de l'existence personnelle vienne d'une comparaison entre un phénomène et le moi, pris comme termes corrélatifs, il suffit d'un seul terme, savoir, un phénomène de conscience, pour qu'à l'instant, et sans que le second terme, moi, ait été connu d'ailleurs préalablement, l'entendement par sa vertu innée et celle du principe qui le dirige en cette circonstance, conçoive et en quelque sorte devine, mais devine infailliblement, ce second terme, en tant que sujet nécessaire du premier. C'est après avoir ainsi conçu le second terme que l'entendement peut, s'il lui plaît, le rapprocher du premier, et comparer le sujet moi et les phénomènes sensation, volition, pensée ; mais cette comparaison ne lui apprend que ce qu'il sait déjà, et il ne peut la faire que parce qu'il a déjà les deux termes, lesquels renferment toute la connaissance qu'on cherche dans leur comparaison, et ont été acquis antérieurement à toute comparaison par deux jugements différents, dont la seule ressemblance est de n'être pas comparatifs.

Ainsi le jugement de l'existence personnelle ne porte point sur la comparaison de deux termes, mais sur un seul terme, le phénomène de conscience ; celui-là seul est immédiatement donné, et c'est avec celui-là que l'entendement conçoit l'autre, c'est-à-dire le moi et l'existence personnelle elle-même jusque-là inconnue, et par conséquent incapable de servir de second terme à une comparaison. Or ce qui est vrai de l'existence personnelle l'est de toutes les autres existences et des jugements qui nous les révèlent : primitivement, ces jugements ne reposent que sur une seule donnée.

Comment connaissons-nous le monde extérieur, les corps et leurs qualités dans la théorie de Locke? Pour commencer par les qualités des corps, si nous les connaissons, nous ne devons les connaître que par un jugement fondé sur une comparaison, c'est-à-dire sur deux termes préalablement connus. Telle est la théorie ; mais elle est hautement démentie par les faits.

J'éprouve une sensation, pénible ou agréable, laquelle est aperçue par la conscience : voilà tout ce qui m'est donné directement, et rien de plus; car il ne faut pas supposer ce qui est en question, les qualités des corps; il s'agit d'arriver à les connaître, et non de supposer qu'elles sont déjà connues. Et vous savez comment on arrive à les connaître, comment on passe de la sensation, de l'aperception d'un phénomène de conscience, à la connaissance des qualités des objets extérieurs (1). C'est en vertu du principe de causalité, qui, aussitôt qu'un phénomène quelconque commence à paraître, nous porte irrésistiblement à en chercher la cause ; dans l'impuissance de nous rapporter à nous-mêmes la cause du phénomène involontaire de la sensation, qui est actuellement sous l'œil de la conscience, nous le rapportons à une cause autre que nous, étrangère à nous, c'est-à-dire extérieure ; nous faisons autant de causes qu'il y a de classes distinctes de sensations, et ces causes diverses sont les puissances, les propriétés, les qualités des corps. Ce n'est donc pas une comparaison qui nous fait arriver à la connaissance des qualités des corps; car la sensation involontaire nous est d'abord donnée seule, et c'est, pour ainsi dire, sur la base de cette seule sensation, que l'esprit porte ce jugement, qu'il est impossible que cette sensation se suffise à elle-même, qu'elle se rapporte donc à une cause, à une cause extérieure, laquelle est telle ou telle qualité des corps.

La théorie de la comparaison ne peut donner les qualités du corps ; elle donne bien moins encore le *substratum*, le sujet de ces qualités. Vous ne croyez pas qu'il y ait seulement devant vous de l'étendue, de la résistance, de la solidité, de la dureté, de la mollesse, de la saveur, de la couleur, etc. ; mais vous croyez qu'il y a quelque chose qui est coloré, étendu, résistant, solide, dur, mou, etc. Or il ne faut pas commencer par supposer ce quelque chose en même temps que ses qualités, de manière à avoir ces deux termes, les qualités extérieures, savoir, la solidité, la résistance, la dureté, etc. ; plus, quelque chose de réellement solide, résistant, dur, etc., deux termes que vous puissiez comparer, afin de prononcer s'ils conviennent ou disconviennent. Non, la chose ne se passe point ainsi : d'abord, vous avez seulement les qualités qui vous sont données par l'application du principe de causalité à vos sensations ; puis, sur cette seule donnée, vous jugez que ces qualités ne peuvent pas ne pas se rapporter à un sujet de la même

(1) Leçon 19ᵉ.

nature, et ce sujet est le corps (1). Donc ce n'est point à la comparaison des deux termes dont l'un, le sujet des qualités sensibles, vous était d'abord profondément inconnu, que vous devez la connaissance du corps.

Il en est de même de l'espace. Là, encore, vous n'avez qu'un seul terme, une seule donnée, savoir, les corps, et, sans avoir aucun autre terme, sur celui-là seul vous jugez et ne pouvez pas ne pas juger que les corps donnés sont dans l'espace : la connaissance de l'espace est le fruit de ce jugement qui n'a rien à voir avec aucune comparaison; car vous ne connaissez pas l'espace antérieurement à votre jugement; mais le corps vous étant donné, vous jugez que l'espace existe, et c'est alors seulement qu'arrive l'idée d'espace, c'est-à-dire le second terme (2).

Même chose pour le temps. Pour juger que la succession des événements est dans le temps, vous n'avez pas, d'un côté, l'idée de succession, de l'autre, l'idée de temps; vous n'avez qu'un seul terme, savoir, la succession des événements, soit des événements extérieurs, soit des événements intérieurs, de nos sensations, ou de nos pensées, ou de nos actes; et ce seul terme donné, sans le comparer au temps qui vous est encore profondément inconnu, vous jugez que la succession des événements est nécessairement dans un temps : de là l'idée, la connaissance du temps. Ainsi cette connaissance, loin d'être le fruit d'une comparaison, ne devient la base possible d'une comparaison ultérieure qu'à cette condition, qu'il vous aura été donné d'abord dans un jugement, lequel ne porte pas sur deux termes, mais sur un seul, savoir, la succession des événements (3).

Cela est encore plus évident pour l'infini. Si nous connaissons l'infini, nous devons le connaître, dans la théorie de Locke, par un jugement et par un jugement comparatif; or les deux termes de ce jugement ne peuvent pas être deux termes finis qui jamais ne pourraient donner l'infini; il faut que ce soit le fini et l'infini, entre lesquels l'entendement découvre un rapport de convenance ou de disconvenance. Mais je crois avoir démontré, et je n'ai besoin que de le rappeler ici, qu'il suffit que l'idée du fini nous soit donnée, pour qu'à l'instant (4) nous jugions que l'infini existe, ou, pour ne pas dépasser les limites dans lesquelles nous sommes restés (5), l'infini est un caractère du temps et de l'espace que nous concevons nécessairement à l'occasion du caractère contingent et fini des corps et de toute succession d'événements. L'entendement est ainsi fait, qu'à l'occasion de l'idée du fini, il ne peut pas ne pas concevoir l'idée de l'infini. Le fini est connu préalablement ; mais il est connu tout seul : le fini est connu directement par les sens ou la conscience ; l'infini est invisible, insaisissable ; il n'est que concevable et compréhensible ; il échappe aux sens et à la conscience et ne tombe que sous l'entendement ; il n'est ni un des termes préalables, ni le fruit d'une comparaison ; il nous est donné dans un jugement qui porte sur une seule base, savoir, l'idée du fini. Voilà pour les jugements qui regardent l'existence en général.

Il y a même beaucoup d'autres jugements qui, sans se rapporter à l'existence, présentent le même caractère. Je me bornerai à vous citer les jugements du bien et du mal, du beau et du laid. Dans l'un et l'autre cas, le jugement porte sur une seule donnée, sur un seul terme, et c'est le jugement lui-même qui fait l'autre terme, au lieu de résulter de la comparaison antérieure des deux.

Selon la théorie de Locke, pour juger si une action est juste ou injuste, bien ou mal faite, il faudrait avoir d'abord l'idée de cette action, puis l'idée du juste et de l'injuste, et comparer l'une à l'autre. Mais pour confronter un fait avec l'idée du juste et de l'injuste, il faut avoir cette idée, cette connaissance, et cette connaissance suppose un jugement ; la question est de savoir d'où vient et comment se forme ce jugement. Or nous avons vu (6) qu'en présence de tel ou tel fait, destitué aux yeux des sens de tout caractère moral, l'entendement est constitué de cette sorte, qu'il prend l'initiative, et qualifie ce fait, indifférent pour la sensibilité, de juste et d'injuste, de bon ou de mauvais. C'est de ce jugement primitif, qui sans doute a sa loi, que plus tard l'analyse tire l'idée de juste et d'injuste, laquelle sert ensuite de règle expresse à nos jugements ultérieurs.

Les formes des objets ne sont pour le sens externe ou interne ni belles ni laides. Otez l'intelligence, et il n'y a plus de beauté pour nous dans les formes extérieures et dans les choses. Qu'est-ce, en effet, que les sens vous apprennent des formes? Rien, sinon qu'elles sont rondes ou carrées, colorées, etc. Qu'est-ce que la conscience vous en apprend? Rien, sinon qu'elles vous donnent des sensations agréables ou désagréables ; mais entre l'agréable ou le désagréable, le carré ou le rond, la couleur verte ou jaune, etc., et le beau ou le laid, il y a un abîme. Tandis que les sens et la conscience perçoivent telle ou telle forme, tel ou tel sentiment plus ou moins agréable, l'entendement conçoit le beau, comme le bien, comme le vrai, par un jugement primitif et spontané dont toute la force réside dans celle de l'entendement et de ses lois, et dont l'unique donnée est une perception extérieure.

Je crois donc, messieurs, avoir démontré, et trop

(1) Leçon 18e.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) Leçon 18e.
(5) *Ibid.*
(6) Leçon 20e.

longuement peut-être, que la théorie de Locke, qui fait reposer la connaissance sur la comparaison, c'est-à-dire, sur deux termes connus préalablement, ne rend pas compte du vrai procédé de l'entendement dans l'acquisition d'une foule de connaissances; et en général, je reproduis ici la critique que j'ai faite cent fois à Locke, de confondre toujours ou les antécédents d'une connaissance avec cette connaissance elle-même, comme lorsqu'il a confondu le corps avec l'espace, la succession avec le temps, le fini avec l'infini, l'effet avec la cause, les qualités et leur collection avec la substance; ou, ce qui n'est pas moins grave, les conséquents d'une connaissance avec cette connaissance elle-même. Ici, par exemple, les jugements comparatifs en ce qui concerne l'existence, et même dans d'autres cas, sont des jugements ultérieurs qui exigent deux termes, lesquels exigent un jugement préalable fondé sur un seul terme, et par conséquent non comparatif. Locke confond ici la classe des jugements comparatifs ultérieurs avec celle des jugements primitifs non comparatifs, qu'il néglige entièrement, tandis que c'est précisément celle-là qui précède, fonde et autorise l'autre. Les jugements comparatifs supposent des jugements non comparatifs. Les jugements comparatifs sont abstraits et supposent des jugements réels; ils n'apprennent guère que ce que les premiers avaient déjà appris; ils marquent expressément ce que les autres enseignent tacitement, mais souverainement; ils sont arbitraires, au moins dans la forme; les autres sont universels et nécessaires; ils ont besoin du secours des langues; les autres, à la rigueur, se passent du langage, de tous signes conventionnels, et ne supposent que l'entendement et ses lois; ceux-ci appartiennent à la réflexion et à la logique artificielle; ceux-là constituent la logique naturelle et spontanée du genre humain : confondre ces deux classes de jugements, c'est vicier à la fois toute la psychologie et toute la logique. Cependant une semblable confusion remplit une grande partie du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*.

Je vais parcourir rapidement les différents points fondamentaux dont se compose ce quatrième livre, et vous verrez que sur la plupart nous retrouverons toujours la même erreur, les résultats des jugements confondus avec les jugements eux-mêmes : cette critique s'adresse directement au ch. VII[e] sur les *axiomes*.

Si je me suis fait bien comprendre dans ma dernière leçon, il doit vous être évident que les axiomes, les principes, les vérités générales sont des débris de propositions, qui elles-mêmes sont des débris de jugements primitifs. Il n'y a pas d'axiomes dans le premier développement de l'entendement; il y a un entendement qui, certaines conditions extérieures ou intérieures accomplies, et à l'aide de ses lois propres, porte certains jugements, quelquefois contingents et locaux, quelquefois universels et nécessaires : ces derniers jugements, quand on opère sur eux par l'analyse et le langage, se résolvent, comme les autres, en propositions; ces propositions universelles et nécessaires, comme les jugements qu'elles expriment, sont ce qu'on appelle des axiomes. Mais il est clair qu'autre chose est la forme des jugements primitifs, autre chose celle de ces mêmes jugements réduits en propositions et en axiomes. D'abord concrets, particuliers et déterminés, quelque force d'universalité et de nécessité qui soit naturellement en eux, le langage et l'analyse les élèvent à cette forme abstraite qui est la forme actuelle des axiomes. Ainsi, primitivement, tel phénomène étant sous l'œil de votre conscience, vous le rapportez instinctivement à un sujet qui est vous; au contraire, aujourd'hui, au lieu d'abandonner votre pensée à ses lois, vous les lui rappelez, vous la soumettez à l'axiome : tout phénomène suppose un sujet auquel il se rapporte; et à ceux-ci : toute succession suppose le temps, tout corps suppose l'espace, tout effet suppose une cause, tout fini suppose l'infini, etc. Remarquez bien que ces axiomes n'ont de force que celle qu'ils empruntent aux jugements primitifs d'où ils sont tirés. Ce sont les jugements primitifs qui nous donnent toutes nos connaissances réelles et fondamentales, la connaissance de nous-mêmes, la connaissance du monde, la connaissance du temps, la connaissance de l'espace, et même, je l'ai montré dans ma dernière leçon, la connaissance de la grandeur et celle de l'unité. Mais, quant aux axiomes, il n'en est pas ainsi; vous n'acquérez aucune connaissance réelle par l'application de l'axiome : tout effet suppose une cause. C'est le philosophe, ce n'est pas l'homme qui se sert de cet axiome. Le pâtre, le paysan, l'homme du peuple, ne le connaissent pas; mais tous, aussi bien que le philosophe, sont pourvus d'un entendement qui leur fait porter certains jugements, concrets, positifs et déterminés, bien que nécessaires et par conséquent généraux, dont le résultat est la connaissance de telle ou telle cause. Je le répète, ce sont les jugements et leurs lois qui produisent toutes les connaissances; les axiomes ne sont que l'expression analytique de ces jugements et de ces lois, dont ils présentent les derniers éléments sous leur forme la plus abstraite. Pour Locke, au lieu de s'arrêter dans ces limites, il prétend que les axiomes ne sont d'aucun usage (*ib.* § 2), et qu'ils ne sont pas les principes des sciences; il demande avec assez de hauteur qu'on lui montre une science fondée sur les axiomes : « Je n'ai « point eu jusqu'ici, dit-il, le bonheur de rencontrer « quelqu'une de ces sciences, moins encore d'en trouver « une qui fût fondée sur ces deux axiomes : *Ce qui est, « est;* et : *Il est impossible qu'une même chose soit et « ne soit pas en même temps*. Je serais fort aise qu'on

« me montrât quelque science fondée sur ces axiomes « généraux ou sur quelque autre semblable, et je « serais bien obligé à quiconque voudrait me faire « voir un ensemble ou un système de connaissances « ayant pour base ces mêmes axiomes ou quelque « autre de cet ordre, duquel on ne puisse faire voir « qu'il se soutient aussi bien sans le secours de ces « axiomes. » Oui, sans doute, les axiomes, sous leur forme actuelle d'axiomes, n'ont engendré aucune science; mais il n'est pas moins vrai que ce sont eux qui, à leur source et sous leur forme primitive, c'est-à-dire dans les lois des jugements naturels d'où ils sont tirés, ont servi de base à toutes les sciences. De plus, si dans leur forme actuelle ils n'ont fait et ne peuvent faire aucune science et s'ils ne donnent aucune vérité particulière, il faut reconnaître que sans eux aucune science, aucune vérité, ni générale ni particulière, ne subsiste. Essayez de nier les axiomes; supposez, par exemple, qu'il peut y avoir une qualité sans un sujet, un corps sans espace, une succession sans temps, un effet sans cause, etc.; avisez-vous de faire abstraction des axiomes dont Locke se moque de préférence, savoir, ce qui est, est, le même est le même : c'est-à-dire faites abstraction de l'idée de l'être et de l'identité, c'en est fait de toutes les sciences, elles ne peuvent plus ni avancer ni se soutenir.

Locke prétend aussi (*ibid.*, § 9) que les axiomes ne sont pas les vérités que nous connaissons les premières. Oui, sans doute, encore une fois, sous leur forme actuelle, les axiomes ne sont pas des connaissances primitives; mais, sous leur forme réelle, comme lois attachées à l'exercice de l'entendement et impliquées dans nos jugements, ils sont si bien primitifs que sans eux aucune connaissance ne peut être acquise. Ils ne sont pas primitifs en ce sens que ce soient les premières vérités que nous connaissions; mais en ce sens que sans celles-là nous n'en pouvons connaître aucune. Ici revient encore la confusion perpétuelle de l'ordre historique et de l'ordre logique des connaissances humaines. Dans l'ordre chronologique, nous ne commençons pas par connaître les axiomes, les lois de notre entendement; mais logiquement, sans les axiomes, toute vérité est inadmissible; sans l'action inaperçue mais réelle des lois de la pensée, nulle pensée, nul jugement n'est ni légitime ni possible.

Enfin Locke combat les axiomes par un argument célèbre, bien souvent renouvelé depuis, savoir que les axiomes ne sont que des propositions frivoles, parce que ce sont des propositions identiques (*ibid.*, § 2). C'est Locke qui a mis, je crois, dans la langue philosophique l'expression de proposition identique. Elle signifie un jugement, une proposition où une idée est affirmée d'elle-même, où on affirme d'une chose ce qu'on savait déjà d'elle. Ailleurs (ch. VIII, *des propositions frivoles*; § 2, *des propositions identiques*), Locke montre que les propositions identiques ne sont que des propositions purement verbales. « Qu'on répète tant qu'on voudra « que ce qui est un est un... que la volonté est la « volonté... qu'une loi est loi... que l'obligation est « l'obligation... que le droit est le droit... l'injuste « l'injuste..., qu'est-ce autre chose que se jouer des « mots? » — « C'est faire justement, dit-il, comme un « singe qui s'amuserait à jeter une huître d'une main à « l'autre, et qui, s'il avait des mots, pourrait sans doute « dire : L'huître dans la main droite est le sujet, et « l'huître dans la main gauche est l'attribut, et former « par ce moyen cette proposition évidente : L'huître « est l'huître. » De là, la condamnation de l'axiome : Ce qui est, est, etc. Mais il n'est pas exact, messieurs, il n'est pas équitable de concentrer tous les axiomes, tous les principes, toutes les vérités primitives et nécessaires à l'axiome, ce qui est, est, le même est le même; et aux exemples vains et bouffons de Locke j'oppose les exemples, les axiomes suivants que vous connaissez déjà : la qualité suppose le sujet, la succession suppose le temps, le corps suppose l'espace, le fini suppose l'infini, la variété suppose l'unité, le phénomène suppose la substance et l'être; en un mot, toutes les vérités nécessaires que plusieurs leçons ont dû laisser dans vos esprits. La question est de savoir si ce sont là des axiomes identiques. Que Locke soutienne donc que le temps est réductible à la succession, ou la succession au temps; l'espace au corps, ou le corps à l'espace; l'infini au fini, ou le fini à l'infini; la cause à l'effet, ou l'effet à la cause; la pluralité à l'unité, ou l'unité à la pluralité; le phénomène à l'être, ou l'être au phénomène, etc. Locke devrait le soutenir dans son système; mais il doit vous être assez évident maintenant que cette prétention, et le système sur lequel elle se fonde, ne souffrent pas les regards de la raison.

Cette proscription des axiomes en tant qu'identiques, Locke l'étend jusque sur des propositions qui ne sont pas des axiomes; en général, il voit beaucoup plus de propositions identiques qu'il n'y en a. Par exemple, l'or est pesant, l'or est fusible, sont pour Locke (*ibid.* §§ 5 et 13) des propositions identiques : il n'en est rien pourtant; nous n'affirmons pas ici le même du même. Une proposition est dite identique toutes les fois que l'attribut est renfermé dans le sujet, de telle sorte que le sujet ne peut être conçu comme ne renfermant pas l'attribut. Ainsi lorsque vous dites que le corps est solide, je dis que vous faites une proposition identique, parce que je vous porte le défi d'avoir l'idée de corps sans celle de solide. L'idée de corps est peut-être plus étendue que celle de solide, mais d'abord et essentiellement elle est celle-là. L'idée de solide étant donc pour vous la qualité essentielle du corps, dire que le corps est solide, ce n'est pas dire autre chose, sinon que le

corps est le corps. Mais lorsque vous dites que l'or est fusible, vous affirmez, de l'or, une qualité qui peut y être renfermée, et qui peut aussi n'y être pas renfermée. Il implique contradiction que le corps ne soit pas solide; mais il n'implique pas contradiction que l'or ne soit pas fusible. On a pu être quelque temps à connaître l'or seulement comme solide, comme dur, comme jaune, etc.; et si on n'avait pas fait telle ou telle expérience, si on ne l'avait pas approché du feu, on ne saurait pas qu'il est fusible. Quand donc vous affirmez, de l'or, qu'il est fusible, vous lui reconnaissez une qualité que vous pouviez très-bien ne lui avoir pas encore reconnue; vous n'affirmez donc pas le même du même, du moins la première fois que vous exprimez cette proposition. Sans doute, à l'heure qu'il est, dans un laboratoire de chimie moderne, quand la fusibilité est une qualité parfaitement et universellement reconnue de l'or, dire que l'or est fusible, c'est répéter ce que l'on sait déjà, c'est affirmer du mot *or* ce qui est déjà compris sous sa signification reçue; mais primitivement, messieurs, le premier qui a dit que l'or est fusible, loin d'avoir fait une tautologie, a, au contraire, exprimé le résultat d'une découverte, et d'une découverte qui n'était pas sans difficulté et sans importance. Je demande si, de son temps, Locke se serait moqué de cette proposition, l'air est pesant, comme d'une proposition identique et frivole. Non, certes; et pourquoi? C'est qu'alors la pesanteur était une qualité de l'air qui venait à peine d'être démontrée par l'expérience de Pascal, et par les expériences plus complètes de Toricelli. La seule différence est que celles qui ont prouvé la fusibilité ou la pesanteur de l'or sont plus vieilles de quelques milliers d'années, mais au fond, si l'air est pesant n'est pas une proposition identique, au même titre, l'or est pesant, l'or est fusible, ne sont pas des propositions identiques, puisqu'à leur naissance le premier qui les porta n'affirmait pas dans le second terme ce qu'il avait déjà affirmé dans le premier.

Au reste, admirez la destinée des vérités identiques : Locke en voit beaucoup plus qu'il n'y en a et se moque d'elles; l'école de Locke en voit bien plus encore; mais loin d'accuser l'identité, elle y applaudit, et elle va jusqu'à dire que toute proposition n'est vraie qu'à la condition d'être identique. Ainsi, par un étrange progrès, ce que Locke avait frappé de ridicule, comme un signe de frivolité, est devenu entre les mains de ses successeurs un titre de légitimité et de vérité. L'identité dont se moquait Locke n'était qu'une identité illusoire, et voilà maintenant cette prétendue identité, tant persiflée, et bien à tort assurément, puisqu'elle n'était pas, la voilà célébrée et vantée, avec moins de raison encore, comme le triomphe de la vérité et la dernière conquête de la science et de l'analyse. Or, si toutes les propositions vraies sont identiques, comme toute proposition identique, frivole ou non, suivant Locke ou suivant ses disciples, n'est, selon tous, qu'une proposition verbale, il suit que la connaissance de toutes les vérités possibles n'est qu'une connaissance verbale; qu'ainsi, quand nous croyons apprendre des sciences ou systèmes de vérités, nous ne faisons que traduire un mot dans un autre, nous n'apprenons que des mots, nous n'apprenons qu'une langue : de là le principe fameux que toutes les sciences ne sont que des langues, des dictionnaires plus ou moins bien faits, et la réduction de l'esprit humain à la grammaire.

Je passe aux autres théories qui me restent à examiner dans le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain.*

Chap. XVII. *De la raison.* — Je n'ai guère que des éloges à donner à ce chapitre de Locke. Locke y montre non pas le premier, mais à une époque où cette démonstration était encore et nécessaire et utile, que le syllogisme n'est pas le principal instrument de la raison (§ 4). En effet, messieurs, vous avez vu (1) que l'évidence de démonstration n'est pas la seule évidence, et qu'il y a encore et l'évidence intuitive sur laquelle Locke a reconnu lui-même qu'était fondée l'évidence de démonstration, et une troisième sorte d'évidence que Locke a méconnue, savoir, l'évidence d'induction. Or le syllogisme ne sert à rien pour l'évidence d'induction, car le syllogisme procède du général au particulier, tandis que l'induction procède du particulier au général. Le syllogisme ne sert pas davantage à l'intuition, qui est la connaissance directe, sans aucun intermédiaire. Il ne sert donc qu'à l'évidence de démonstration; il n'est donc ni l'unique ni le principal instrument de la raison. Mais Locke ne s'arrête pas là; il va jusqu'à prétendre que le syllogisme n'ajoute rien à nos connaissances, et n'est qu'un moyen de disputer à leur occasion (§ 6). Ici, je reconnais le langage d'un homme qui écrivait à la fin du XVIIe siècle, et qui était encore dans le mouvement de réaction contre la scolastique. La scolastique avait admis, comme Locke, l'évidence intuitive et l'évidence démonstrative; elle n'avait oublié en théorie que l'évidence d'induction, comme Locke encore : mais en fait, condamnée à ne pas poser elle-même et à ne pas examiner ses principes, elle n'avait guère employé que l'évidence démonstrative, et par conséquent elle avait fait du syllogisme son instrument principal ou exclusif. Il fallait donc une réaction contre la scolastique : or toute réaction va toujours trop loin; de là, la proscription du syllogisme, proscription aveugle et injuste; car les connaissances déduc-

(1) Leçon 23e.



tives sont bien des connaissances réelles. Il y a deux choses dans le syllogisme, la forme et le fond. Le fond est ce procédé réel et spécial par lequel l'esprit humain va du général au particulier, et certes c'est là un procédé dont il faut tenir compte dans une description fidèle et complète de l'esprit humain. Quant à la forme si bien décrite et si bien développée par Aristote, on en peut abuser sans doute; mais elle a son très-utile emploi. En général, tout raisonnement qui ne peut être mis sous cette forme est un raisonnement vague, sans rigueur et sans précision; tandis que toute démonstration certaine s'y prête naturellement. Le procédé syllogistique, commun à l'ignorant comme au savant, et inhérent à l'esprit humain lui-même, est un principe original et fécond de connaissances et de vérités, puisque c'est lui qui donne toutes les conséquences; la forme syllogistique, il est vrai, n'est souvent qu'une contre-épreuve par laquelle on se rend compte d'une déduction déjà obtenue, mais c'est une contre-épreuve précieuse, une sorte de garantie de rigueur et d'exactitude dont il serait peu sage de se priver. Et il n'est pas vrai de dire que le syllogisme se prête à la démonstration du faux comme à celle du vrai; car, qu'on prenne dans l'ordre de déduction une erreur quelconque, et je défie qu'on la mette dans un syllogisme régulier. La seule remarque qui subsiste, c'est que l'esprit humain n'est pas tout entier dans le syllogisme, ni dans le procédé qui le constitue, ni dans la forme qui l'exprime, attendu que la raison n'est pas tout entière dans le raisonnement, et que toute évidence n'est pas réductible à l'évidence de démonstration. Au contraire, comme l'a très-bien vu Locke, l'évidence de démonstration n'existerait pas, si préalablement n'était donnée l'évidence d'intuition : c'est dans ces limites qu'il faut resserrer la critique que Locke a faite du syllogisme.

Ce même chap. XVII contient plusieurs passages, le § 7 et les suivants, sur la nécessité de chercher d'autres secours que le syllogisme pour des découvertes. Malheureusement ces passages promettent plus qu'ils ne tiennent, et ne renferment aucune indication précise. Pour trouver ces nouveaux secours, Locke n'avait qu'à ouvrir le *Novum Organum* et le *de Augmentis*, il y aurait trouvé parfaitement décrites et l'intuition sensible et rationnelle, et l'induction. Mais on est réduit à soupçonner qu'il était assez peu familier avec Bacon, lorsqu'on le voit chercher à tâtons, sans pouvoir la trouver, la route nouvelle ouverte depuis près d'un demi-siècle et déjà éclairée de tant de lumières par son immortel compatriote.

Un des meilleurs chapitres de Locke est le XVIII[e], sur *la foi et la raison*. Vous y reconnaissez un des interprètes de la grande révolution morale et religieuse qui s'établissait alors dans le monde. Locke fait la part exacte à la raison et à la foi; il indique leur usage relatif et leurs bornes distinctes. Déjà il avait dit, à la fin du chap. XVII, § 24, que la foi en général est si peu contraire à la raison, que la foi n'est pas autre chose que l'assentiment de la raison à elle-même. « Il ne sera pas mal à propos de remarquer que, de « quelque manière qu'on oppose la foi à la raison, la « foi n'est autre chose qu'un ferme assentiment de « l'esprit, lequel assentiment, étant réglé comme il « doit être, ne peut être donné à aucune chose que « sur de bonnes raisons, et par conséquent ne saurait « être opposé à la raison. »

Et quand il arrive à la foi positive, c'est-à-dire à la révélation, malgré son respect ou plutôt à cause de son profond respect pour le christianisme, et tout en admettant la distinction célèbre, et plus spécieuse peut-être que profonde, des choses selon la raison, contre la raison, au-dessus de la raison (chap. XVIII, § 7), il déclare que nulle révélation, soit immédiate, soit traditionnelle, ne peut être admise contrairement à la raison, et que la mesure de l'admissibilité de toute révélation est dans la mesure de sa compréhensibilité, c'est-à-dire dans son rapport plus ou moins intime avec la raison. Voici les paroles mêmes de Locke :

Ibid., § 5. « Nulle proposition ne peut être reçue « pour révélation divine, ou obtenir l'assentiment « qui est dû à toute révélation émanée de Dieu, si elle « est contradictoirement opposée à notre connaissance « claire et de simple vue, parce que ce serait renverser les principes et les fondements de toute « connaissance et de tout assentiment; de sorte qu'il « ne resterait plus de différence dans le monde entre « la vérité et la fausseté, nulle mesure du croyable « et de l'incroyable, si des propositions douteuses « devaient prendre place devant des propositions « évidentes par elles-mêmes, et si ce que nous connaissons certainement devait céder le pas à ce sur « quoi nous sommes peut-être dans l'erreur. Il est « donc inutile de presser comme articles de foi des « propositions contraires à la perception claire que « nous avons de la convenance ou de la disconvenance d'aucune de nos idées. Elles ne sauraient « gagner notre assentiment sous ce titre ou sous quelque autre que ce soit, car la foi ne peut nous convaincre d'aucune chose qui soit contraire à notre « connaissance, parce que, encore que la foi soit « donnée sur le témoignage de Dieu, qui ne peut « mentir, et par qui telle ou telle proposition nous « est révélée, cependant nous ne saurions être « assurés qu'elle est véritablement une révélation « divine avec plus de certitude que nous ne le sommes « de notre propre connaissance, puisque toute la force

de la certitude dépend de la connaissance que nous avons que c'est Dieu qui a révélé cette proposition. De sorte que dans ce cas, où l'on suppose que la proposition révélée est contraire à notre connaissance ou à notre raison, elle sera toujours en butte à cette objection, que nous ne saurions dire comment il est possible de concevoir qu'une chose vienne de Dieu, ce bienfaisant auteur de notre être, laquelle étant reçue pour véritable doit renverser tous les fondements de connaissance qu'il nous a donnés, rendre toutes nos facultés inutiles, détruire absolument la plus excellente partie de son ouvrage, je veux dire notre entendement (1). »

Je voudrais être également content du chapitre XIX, *de l'Enthousiasme*. Mais il me semble que Locke n'a point assez approfondi son sujet, et qu'il a plutôt fait une satire qu'une description impartiale de l'enthousiasme.

Qu'est-ce en effet que l'enthousiasme, selon Locke? C'est : 1° la prétention d'attribuer à une révélation positive, privilégiée, personnelle, à une illumination divine faite en notre faveur, des sentiments qui nous sont particuliers, et qui souvent même ne sont que des extravagances; 2° la prétention plus absurde encore d'imposer à d'autres ces imaginations comme des ordres supérieurs revêtus d'une autorité divine (§§ 5 et 6). Ce sont là, il est vrai, les folies de l'enthousiasme; mais l'enthousiasme n'est-il que cela? Je ne le crois pas.

(1) Je ne puis m'empêcher de rapporter, sur cet important sujet, le passage des *Nouveaux Essais* correspondant à celui de Locke, passage qui s'accorde parfaitement et de tout point avec l'opinion que nous avons ailleurs plus d'une fois exprimée. Leibnitz avait même commencé à mettre en question la distinction célèbre selon la raison et au-dessus de la raison. « Je trouve quelque chose à remarquer sur votre définition de ce qui est au-dessus de la raison, au moins si vous le rapportez à l'usage reçu de cette phrase; car il me semble que, de la manière que cette définition est couchée, elle va trop loin d'un côté... » « Je vous applaudis fort lorsque vous voulez que la foi soit fondée en raison; sans cela, pourquoi préférerions-nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des bramiens? Aussi nos théologiens et autres savants hommes l'ont-ils reconnu, et c'est ce qui nous a fait avoir de si beaux ouvrages de la vérité de la religion chrétienne, et tant de belles preuves qu'on a mises en avant contre les païens et autres mécréants anciens et modernes. Aussi les personnes sages ont toujours tenu pour suspects ceux qui ont prétendu qu'il ne fallait point se mettre en peine des raisons et preuves quand il s'agit de croire; chose impossible, en effet, à moins que croire signifie réciter ou répéter et laisser passer sans s'en mettre en peine, comme font bien des gens, et comme c'est même le caractère de quelques nations plus que d'autres. C'est pourquoi quelques philosophes aristotéliciens des XVe et XVIe siècles, dont les restes ont subsisté depuis..., ayant voulu soutenir deux vérités opposées, l'une philosophique et l'autre théologique, le dernier concile de Latran, sous Léon X, eut raison de s'y opposer. Et une dispute toute semblable s'éleva à Helmstaedt autrefois entre D. Hofman, théologien, et C. Martin, philosophe; mais avec cette différence que le philosophe conciliait la philosophie avec la révélation, et que le théologien en voulait rejeter l'usage. Mais le duc Jules, fondateur de l'université, prononça pour le philosophe. Il est vrai que de notre temps une personne de la plus grande élévation disait qu'en articles de foi il fallait se crever les yeux pour voir clair; et Tertullien dit quelque part : Ceci est vrai, car il est impossible; il le faut croire, car c'est une absurdité. Mais si l'intention de ceux qui s'expliquent de cette manière est bonne, toujours les expressions sont outrées et peuvent faire tort... » « La foi est fondée sur des motifs de crédibilité et sur la grâce interne qui y détermine l'esprit immédiatement (cette distinction théologique de Leibnitz est au fond notre distinction philosophique de la raison spontanée et de la raison réfléchie). Il faut convenir qu'il y a bien des jugements plus évidents que ceux qui dépendent de ces motifs : les uns y sont plus avancés que les autres, et même il y a quantité de personnes qui ne les ont jamais connus et encore moins pesés, et qui, par conséquent, n'ont pas même ce qu'en pourrait appeler un motif de crédibilité. Mais la grâce interne du Saint-Esprit y supplée immédiatement... Il est vrai que Dieu ne la donne jamais que lorsque ce qu'il fait croire est fondé en raison, autrement il détruirait les moyens de connaître la vérité; mais il n'est point nécessaire que tous ceux qui ont cette foi divine connaissent ces raisons, et encore moins qu'ils les aient toujours devant les yeux; autrement les simples et idiots n'auraient jamais la vraie foi, et les plus éclairés ne l'auraient pas quand ils pourraient en avoir le plus besoin, car ils ne peuvent pas se souvenir toujours des raisons de croire. La question de l'usage de la raison en théologie a été des plus agitées, tant entre les sociniens et ceux qu'on peut appeler catholiques dans un sens plus général, qu'entre les réformés et les évangéliques... On peut dire généralement que les sociniens vont trop vite à rejeter tout ce qui n'est pas conforme à l'ordre de la nature, lors même qu'ils n'en pourraient prouver l'impossibilité; mais aussi leurs adversaires quelquefois vont trop loin, et poussent le mystère jusqu'aux bords de la contradiction, en quoi ils font tort à la vérité qu'ils tâchent de défendre... Comment la foi peut-elle ordonner quoi que ce soit qui renverse un principe sans lequel toute créance, affirmation ou dénégation serait vaine?... Mais il me semble qu'il reste une question que les auteurs dont je viens de parler n'ont pas assez examinée, que voici : Supposé que d'un côté se trouve le sens littéral d'un texte de la sainte Écriture, et que de l'autre se trouve une grande apparence d'une impossibilité logique, ou du moins une impossibilité physique reconnue, s'il est plus raisonnable de recourir au sens littéral ou de recourir au principe philosophique? Il est sûr qu'il y a des endroits où l'on ne fait point difficulté de quitter la lettre, comme lorsque... C'est ici que les règles d'interprétation ont lieu... Les deux auteurs que je viens de nommer (Videlius et Musæus) disputent encore sur l'entreprise de Kekerman, qui voulait démontrer la Trinité par la raison, comme Raimond Lulle avait aussi tâché de faire autrefois. Mais Musæus reconnaît avec assez d'équité que, si la démonstration de l'auteur réformé avait été bonne et juste, il n'y aurait rien eu à dire, et qu'il aurait eu raison de soutenir que la lumière du Saint-Esprit pourrait être allumée par la philosophie. » Leibnitz se prononce avec force pour l'emploi de la raison dans les questions théologiques, telles que le salut des païens et celui des enfants morts sans baptême, et il conclut ainsi : « Bien nous en apprend que Dieu est plus philanthrope que les hommes. »

Locke a parfaitement vu ailleurs que l'évidence de démonstration est fondée sur l'évidence d'intuition. Il a même dit qu'entre ces deux genres d'évidence, non-seulement l'évidence d'intuition est antérieure à l'autre, mais qu'elle lui est supérieure, qu'elle est le plus haut degré de la connaissance (ch. XVII, § 14). Il est même curieux de voir Locke s'exprimer à cet égard avec autant de force que pourrait le faire un philosophe d'une école tout opposée. « *Ibid.* La « connaissance intuitive est une connaissance cer- « taine, à l'abri de tout doute, qui n'a besoin d'au- « cune preuve et ne peut en recevoir aucune, parce « que c'est le plus haut point de la connaissance « humaine. C'est en cela que consiste l'évidence de « toutes ces maximes sur lesquelles personne n'a « aucun doute; de sorte que non-seulement chacun « leur donne son assentiment, mais les reconnaît « pour véritables dès qu'elles sont proposées à notre « entendement. Pour découvrir et embrasser ces vé- « rités, il n'est pas nécessaire de faire aucun usage « de la faculté de discourir; on n'a pas besoin de « raisonnement, car elles sont connues dans un plus « haut degré d'évidence, degré que je suis tenté de « croire, s'il est permis de hasarder des conjectures « sur des choses inconnues, égal à celui que les « anges ont présentement, et que les esprits des « hommes justes, parvenus à la perfection, auront « dans l'état à venir, sur mille choses qui à présent « échappent tout à fait à notre entendement... » J'accepte cette proposition, qu'elle s'accorde ou non, comme elle pourra, avec le système général de Locke. Je tiens, en effet, que le plus haut degré de connaissance est la connaissance d'intuition. Cette connaissance, dans beaucoup de cas, par exemple en ce qui regarde le temps, l'espace, l'identité personnelle, l'infini, toutes les existences substantielles, ainsi que le bien et le beau, a cela de propre, vous le savez, de n'être fondée ni sur les sens ni sur la conscience, mais sur la raison qui, sans l'intermédiaire du raisonnement, atteint ses objets et les conçoit avec certitude. Or c'est un attribut inhérent à la raison de croire à elle-même, et c'est de là que dérive la foi; si donc la raison intuitive est au-dessus de la raison inductive et démonstrative, la foi de la raison à elle-même dans l'intuition est plus pure, plus élevée que la foi de la raison à elle-même dans l'induction et la démonstration. Rappelez-vous encore que les vérités que la raison découvre intuitivement ne sont pas arbitraires, mais nécessaires; qu'elles ne sont pas relatives, mais absolues : l'autorité de la raison est absolue; c'est donc un caractère de la foi, attachée à la raison, d'être absolue comme elle. Voilà déjà des caractères admirables de la raison, et de la foi de la raison à elle-même.

Ce n'est pas tout; lorsque nous venons à interroger la raison sur elle-même, à lui demander son propre principe et la source de cette absolue autorité qui la caractérise, nous sommes forcés de reconnaître que cette raison n'est point nôtre, en ce sens que ce n'est pas nous qui la constituons. Il n'est pas en notre pouvoir, il n'est pas au pouvoir de notre volonté de faire que la raison nous donne telle vérité ou telle autre, ou qu'elle ne nous les donne point. Indépendamment de notre volonté, la raison intervient, et, certaines conditions accomplies, nous donne, j'allais dire, nous impose ces vérités. La raison fait son apparition en nous, quoiqu'elle ne soit point nous, et qu'à aucun titre elle ne puisse être confondue avec notre personnalité : la raison est impersonnelle (1). D'où vient donc en nous cet hôte merveilleux, et quel est le principe de cette raison qui nous éclaire sans nous appartenir? Ce principe, c'est Dieu, le premier et dernier principe de toute chose. Or, si la raison avait jusqu'alors en elle une foi immense, quand elle s'est rattachée à son principe et qu'elle sait qu'elle vient de Dieu, la foi qu'elle avait en elle s'accroît, non pas en degré, mais en nature, pour ainsi dire, de toute la supériorité de la substance éternelle sur la substance finie, dans laquelle elle fait son apparition. Alors arrive un redoublement de foi dans les vérités que nous révèle la raison suprême dans ces ombres du temps et dans la limite de notre faiblesse.

Voilà donc la raison divinisée à ses propres yeux dans son principe. Or cet état de la raison qui s'écoute et se prend elle-même comme l'écho de Dieu sur la terre, avec les caractères particuliers et extraordinaires

(1) *Fragments philosophiques*, préface, et Programme d'un *Cours sur les vérités absolues*, Ibid. Introduction à l'*Histoire de la philosophie*, leçon sixième, pag. 45. — Fénélon, *Existence de Dieu*, première partie, chap. IV, *De la raison de l'homme :* « A la vérité, ma raison est en « moi; car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour « la trouver : mais la raison supérieure qui me corrige dans « le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, elle ne fait « point partie de moi-même... Ainsi, ce qui paraît le plus à « nous et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre « raison, est ce qui nous est le moins propre et qu'on doit « croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout « moment une raison supérieure à nous, comme nous respi- « rons sans cesse l'air qui est un corps étranger, ou comme « nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la « lumière du soleil, dont les rayons sont des corps étrangers « à nos yeux... Il y a une école intérieure où l'homme reçoit « ce qu'il ne peut ni se donner ni attendre des autres hommes « qui vivent d'emprunt comme lui .. Où est-elle cette raison « parfaite qui est si près de moi et si différente de moi?... Où « est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je « cherche? » Voyez aussi Bossuet, *Introduction à la philosophie*, chapitre IV, §§ 5-9; et le système entier de Malebranche.

qui y sont attachés, c'est ce qu'on appelle l'*enthousiasme*. Le mot explique assez la chose : l'enthousiasme, c'est le souffle de Dieu en nous, c'est l'intuition immédiate opposée à l'induction et à la démonstration, c'est la spontanéité primitive opposée au développement ultérieur de la réflexion, c'est l'aperception des vérités les plus hautes par la raison dans la plus grande indépendance et des sens et de notre personnalité. L'enthousiasme à son plus haut degré, et pour ainsi dire dans sa crise, n'est propre qu'à certains individus, et encore à certains individus dans certaines circonstances; mais à son degré le plus faible, l'enthousiasme est un fait tout comme un autre, un fait assez ordinaire, qui n'appartient pas à telle ou telle théorie, à tel ou tel individu, à telle ou telle époque, mais à la nature humaine, dans tous les hommes, dans toutes les conditions, et presque à toute heure. C'est l'enthousiasme qui fait les convictions et les résolutions spontanées, en petit comme en grand, dans les héros et dans la plus faible femme. C'est l'enthousiasme qui est l'esprit poétique en toutes choses ; et l'esprit poétique, grâce à Dieu, n'est pas exclusivement propre aux poëtes ; il a été donné à tous les hommes en quelque degré, plus ou moins pur, plus ou moins élevé ; il paraît surtout dans certains hommes et dans certains moments de la vie de ces hommes qui sont les poëtes par excellence. C'est encore l'enthousiasme qui fait les religions; car toute religion suppose deux choses : 1° que les vérités qu'elle proclame sont des vérités absolues ; 2° qu'elle les proclame au nom de Dieu même qui les lui révèle.

Jusque-là tout est bien ; nous sommes encore dans les conditions de l'humanité et de la raison, car c'est la raison qui est le fond de la foi et de l'enthousiasme, de l'héroïsme, de la poésie et de la religion ; et quand le poëte, quand le prêtre répudient la raison au nom de la foi et de l'enthousiasme, ils ne font pas autre chose, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent (et ce n'est l'affaire ni du poëte ni du prêtre de savoir ce qu'ils font), ils ne font, dis-je, autre chose que mettre un mode de la raison au-dessus des autres modes de cette même raison ; car, si l'intuition immédiate est au-dessus du raisonnement, elle n'appartient pas moins à la raison : on a beau répudier la raison, on s'en sert toujours. L'enthousiasme est donc un fait rationnel qui a sa place dans l'ordre des faits naturels et dans l'histoire de l'esprit humain ; seulement ce fait est extrêmement délicat, et l'enthousiasme peut aisément tourner à la folie.

Nous sommes ici sur la borne douteuse de la raison et de l'extravagance. Voilà le principe universel, nécessaire et légitime de la philosophie religieuse, des religions et du mysticisme, principe qu'il ne faut pas confondre avec les égarements qui peuvent le corrompre. Ainsi dégagé et éclairci par l'analyse, la philosophie doit le reconnaître, si elle veut reconnaître tous les faits essentiels, tous les éléments de la raison et de l'humanité.

Voici maintenant où commence l'erreur. L'enthousiasme est, je le répète, cette intuition spontanée de la vérité, par la raison, aussi indépendante qu'elle peut l'être de la personnalité et des sens, de l'induction et de la démonstration, état qui a été trouvé véritable, légitime et fondé sur la nature de la raison humaine. Mais souvent il arrive que les sens et la personnalité, que l'inspiration doit surmonter et réduire au silence, subsistent et s'introduisent dans l'inspiration elle-même, et y mêlent des détails matériels, arbitraires, faux et ridicules. Il arrive encore que ceux qui participent en un degré supérieur à cette révélation de Dieu, faite à tous les hommes par la raison et par la vérité, s'imaginent qu'elle leur est propre, qu'elle a été refusée aux autres, non-seulement à ce même degré, mais en totalité et absolument ; ils instituent dans leur esprit, à leur avantage, une sorte de privilége d'inspiration ; et comme dans l'inspiration nous sentons le devoir de nous soumettre aux vérités que l'inspiration nous révèle, et la mission sacrée de les proclamer et de les répandre, nous allons souvent jusqu'à supposer que c'est un devoir aussi pour nous, en nous soumettant à ses vérités, d'y soumettre les autres, et de les leur imposer, non pas en vertu de notre puissance et de nos lumières personnelles, mais en vertu de la puissance supérieure de laquelle émane toute inspiration ; à genoux devant le principe de notre enthousiasme et de notre foi, nous voulons aussi faire plier les autres sous ce même principe et le faire adorer et servir au même titre que nous l'adorons et que nous le servons nous-mêmes (1). De là l'autorité religieuse ; de là bientôt la tyrannie. On commence par croire à des révélations spéciales faites en sa faveur, on finit par se regarder comme un délégué de Dieu et de la providence, chargé non-seulement d'éclairer et de sauver les âmes dociles, mais d'éclairer et de sauver, bon gré mal gré, ceux qui résisteraient à la vérité et à Dieu. La folie de l'enthousiasme conduit bien vite à la tyrannie de l'enthousiasme.

Mais, messieurs, la folie et la tyrannie qui dérivent souvent, j'en conviens, du principe de l'inspiration, parce que nous sommes faibles et par conséquent exclusifs et par conséquent intolérants, sont essentiellement distinctes de ce principe. On peut et on doit amnistier, honorer même le principe, et en même temps condamner ses égarements. Au lieu de cela, Locke confond l'abus du principe, c'est-à-dire l'enthousiasme extravagant, propre à quelques hommes, avec le principe lui-même, c'est-à-dire l'enthousiasme vrai, qui a été

(1) Introduction, leçon 6.

donné à tous les hommes à quelques degrés. Il ne voit dans tout enthousiasme qu'un mouvement déréglé de l'imagination, et partout il s'applique à y mettre des barrières hors du cercle des passages authentiques et légitimement interprétés des livres saints. J'approuve cette prudence; je l'admets en tout temps, et je la conçois bien plus encore quand je songe aux extravagances de l'enthousiasme presbytérien ou puritain dont Locke avait sous les yeux le triste spectacle ; mais il ne faut pas que la prudence dégénère en injustice. Que dirait l'école sensualiste si, par prudence aussi, l'idéalisme voulait supprimer les sens à cause des excès auxquels ils peuvent conduire et conduisent très-souvent, ou le raisonnement, pour les sophismes qu'il engendre? Il faut être sage avec mesure, *sobriè sapere;* il faut être sage dans les limites de l'humanité et de la nature, et Locke a eu tort de considérer bien moins l'enthousiasme en lui-même que ses conséquences, et ses conséquences folles et funestes.

Suit le chap. xx, *sur les causes d'erreur.* Toutes celles que signale Locke avaient été déjà à peu près reconnues avant lui ; ce sont : 1° le manque de preuves ; 2° le défaut d'habileté à les faire valoir ; 3° le manque de volonté d'en faire usage ; 4° les fausses mesures de probabilité que Locke réduit aux quatre suivantes : 1° propositions qui ne sont ni certaines ni évidentes en elles-mêmes, mais douteuses et fausses, prises pour principes; 2° hypothèses reçues ; 3° passions ou inclinations dominantes ; 4° autorité. On ne lira pas sans profit ce chapitre de Locke ; mais je ne veux insister que sur le dernier paragraphe, ainsi intitulé : « § 18 : Les hommes ne sont pas engagés dans « un si grand nombre d'erreurs qu'on s'imagine. » Je vous avoue que le titre de ce chapitre m'avait singulièrement plu dans l'optimisme que vous me connaissez. J'espérais trouver dans le bon et sage Locke ces deux propositions qui me sont si chères ; d'abord, que les hommes ne croient à aucune erreur autant qu'à la vérité, ensuite qu'il n'y a pas une erreur où il n'y ait un peu de vérité. Loin de là, je me suis aperçu que Locke faisait de l'humanité, relativement à l'erreur, une apologie bien peu favorable. Si les hommes ne sont pas si fous qu'ils le paraissent, c'est que, selon Locke, ils ne croient guère aux folles opinions dont ils ont l'air d'être pénétrés, et qu'ils les suivent uniquement par habitude ou par entêtement ou par intérêt. « Ils sont « résolus de se tenir attachés au parti dans lequel l'édu- « cation ou l'intérêt les a engagés ; et, là, comme les « simples soldats d'une armée, ils font éclater leurs « clameurs et leur courage selon qu'ils sont dirigés « par leurs capitaines, sans jamais examiner la cause « qu'ils défendent ni même en prendre aucune con- « naissance... Il suffit à un tel homme d'obéir à ses « conducteurs, d'avoir toujours la main et la langue « prêtes à soutenir la cause commune, et de se rendre « par là recommandable à ceux qui peuvent le mettre « en crédit, lui procurer des emplois ou de l'appui « dans la société. » Soit, pour quelques hommes; mais cela est-il vrai de tous? Ici encore Locke s'est laissé troubler par le spectacle de son temps, où, parmi tant de folies, il pouvait bien y en avoir quelques-unes de simulées ; mais toutes ne l'étaient pas et ne pouvaient pas l'être. Je conviens que, dans les temps de troubles et de révolutions, l'ambition prend souvent l'étendard d'extravagances qu'elle méprise pour mener la foule; mais il ne faut pas non plus calomnier l'ambition. Tout est dans tout dans l'humanité, et l'on peut être à la fois très-ambitieux et très-sincère. Cromwell, par exemple, était, selon moi, puritain sincère jusqu'au fanatisme, et avide de domination jusqu'à l'hypocrisie ; et encore l'hypocrisie est-elle en lui plus obscure et plus douteuse que le fanatisme. Il ne fit probablement qu'exagérer les opinions qui étaient dans son cœur, et caresser des passions qu'il partageait. Sa tyrannie n'est point une preuve de l'imposture de son ardeur républicaine. Il est des temps où la cause la plus populaire a besoin d'un maître qui la gouverne et la représente, et où le bon sens, qui reconnaît la nécessité, et le génie, qui sent sa force, poussent aisément une âme ardente au pouvoir arbitraire sans trop d'égoïsme. Périclès, César, Cromwell, un autre encore, pouvaient aimer très-sincèrement l'égalité au sein de la dictature. Il y a peut-être aujourd'hui dans le monde un homme dont l'ambition est la dernière espérance du pays qu'il a deux fois sauvé, et que seul il peut sauver encore en lui appliquant une main ferme. Mais laissons-là les grands hommes, souvent condamnés à n'être pas compris en expiation de leur supériorité et de leur gloire ; laissons les chefs, venons à la foule : là, l'explication de Locke tombe d'elle-même. En effet, on peut expliquer, jusqu'à un certain point, les folles opinions de quelques hommes par l'intérêt qu'ils ont de simuler celles des masses sur lesquelles ils veulent s'appuyer ; mais il implique que les masses prennent de fausses opinions par imposture; car apparemment elles ne veulent pas se tromper elles-mêmes. Non, messieurs, ce n'est pas ainsi qu'on peut justifier l'erreur et l'humanité. Leur vraie apologie est celle que j'en ai tant de fois donnée, et que je ne cesserai de répéter, qu'il n'y a point d'erreur complète dans un être intelligent et raisonnable. Les hommes, individus et peuples, hommes de génie et hommes ordinaires, donnent dans beaucoup d'erreurs sans doute, et s'y attachent, mais non par ce qui les fait erreurs, mais par la part de vérité qui est en elles. Examinez à fond toutes les erreurs célèbres, politiques, religieuses, philosophiques, il n'y en a pas une qui n'ait une portion consi-

dérable de vérité, et c'est par là qu'elle a pu trouver créance dans l'esprit des grands hommes qui l'ont introduite sur la scène du monde, et dans l'esprit de la foule qui a suivi ces grands hommes. C'est la vérité jointe à l'erreur qui fait la force de l'erreur, qui la fait naître, la soutient, la répand, l'explique et l'excuse; et les erreurs ne se succèdent dans le monde qu'en traînant avec elles et en apportant, pour leur rançon, en quelque sorte, autant de vérités, qui, perçant à travers les nuages qui les enveloppent, éclairent et conduisent le genre humain. Ainsi j'approuve complétement le titre du paragraphe de Locke, mais j'en rejette le développement (1).

Le XXI[e] et dernier chapitre contient une division des sciences en physique, pratique, et logique ou grammaire. Locke entend ici par la physique la nature des choses, non-seulement celle des corps, mais celle des esprits, Dieu et l'âme; c'est la physique antique et l'ontologie moderne. Je n'ai rien à dire de cette division, sinon qu'elle est assez vieille (2), évidemment arbitraire et superficielle, et bien inférieure à la division célèbre de Bacon, reproduite par d'Alembert. J'ai même bien de la peine à me persuader que l'auteur de ce paragraphe ait connu la division de Bacon. Je vois bien plutôt ici, comme dans le troisième livre sur les signes et les mots, le souvenir de la lecture de Hobbes.

Nous voici arrivés, messieurs, au terme de cette longue analyse du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. J'ai suivi pied à pied, chapitre par chapitre, toutes les propositions importantes renfermées dans ce quatrième livre, comme je l'avais fait pour le troisième, pour le deuxième et pour le premier. Cependant je ne vous aurais pas donné une vue complète de l'*Essai sur l'entendement humain*, si je ne vous faisais connaître encore quelques théories d'une haute importance, qui, bien que jetées épisodiquement dans l'ouvrage de Locke, tiennent intimement à l'esprit général de son système, et ont acquis dans l'école sensualiste une autorité immense. Il m'a donc paru convenable de réserver ces diverses théories pour un examen particulier : je me propose de vous les faire connaître dans ma prochaine leçon, qui sera la dernière de cette année, et renfermera mon jugement collectif et définitif sur la philosophie de Locke.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Examen de trois théories importantes qui se rencontrent dans l'*Essai sur l'entendement humain :* 1° Théorie de la liberté; qu'elle incline au fatalisme. 2° Théorie de la nature de l'âme; qu'elle incline au matérialisme. 3° Théorie de l'existence de Dieu; qu'elle s'appuie presque exclusivement sur des preuves extérieures, empruntées au monde sensible. — Récapitulation de toutes les leçons sur l'*Essai sur l'entendement humain;* des mérites et des défauts qui ont été signalés. — De l'esprit qui a présidé à cet examen de Locke. — Conclusion.

MESSIEURS,

Les théories dont je dois vous entretenir aujourd'hui sont celles de la liberté, de l'âme et de Dieu. Je vous rendrai compte de ces trois théories dans l'ordre même où elles se rencontrent dans l'*Essai sur l'entendement humain*.

Pour vous faire bien comprendre le véritable caractère de la théorie de Locke sur la liberté, quelques explications préliminaires sont indispensables.

Tous les faits qui peuvent tomber sous la conscience de l'homme, et par conséquent sous la réflexion du philosophe, se résolvent en trois faits fondamentaux qui contiennent tous les autres, trois faits qui sans doute dans la réalité ne sont jamais solitaires, séparés les uns des autres, mais qui n'en sont pas moins distincts essentiellement et qu'une analyse scrupuleuse doit discerner sans les diviser, dans le phénomène complexe de la vie intellectuelle. Ces trois faits sont : *Sentir, penser, agir*.

J'ouvre un livre, et je lis; décomposons ce fait, et nous y trouverons trois éléments.

Je suppose que je ne voie point les lettres dont se compose chaque page, la figure et l'ordre de ces lettres; il est trop évident que je ne comprendrai pas le sens que l'usage a attaché à ces lettres, et qu'ainsi je ne lirai pas. Voir est donc ici la condition de lire. D'autre part, voir n'est pas lire encore; car, les lettres vues, rien ne serait fait si l'intelligence ne s'ajoutait au sens de la vue pour comprendre la signification des lettres placées sous mes yeux.

(1) Je suis encore heureux d'appuyer une opinion qui m'est si chère de la plus grande autorité philosophique que je reconnaisse parmi les modernes, celle de Leibnitz. Voici comme il répond à Locke : « Cette justice que vous rendez au genre « humain ne tourne point à sa louange, et les hommes se« raient plus excusables de suivre sincèrement leurs opinions « que de les contrefaire par intérêt. Peut-être pourtant qu'il « y a plus de sincérité dans leur fait que vous ne semblez « donner à entendre; car, sans aucune connaissance de cause, « ils peuvent être parvenus à une foi implicite en se soumet« tant généralement et quelquefois aveuglément, mais souvent « de bonne foi, au jugement des autres, dont ils ont une fois « reconnu l'autorité. Il est vrai que l'intérêt qu'ils y trouvent « contribue à cette soumission; mais cela n'empêche point « qu'ainsi l'opinion ne se forme. »

(2) Voir plus haut, leçon 8[e].

Voilà donc deux faits que l'analyse la plus superficielle discerne immédiatement dans la lecture : reconnaissons les caractères de ces deux faits.

Suis-je la cause de la vision, et en général de la sensation ? Ai-je la conscience d'être la cause de ce phénomène! de le commencer, de le continuer, de l'interrompre, de l'augmenter, de le diminuer, de le maintenir et de l'abolir comme il me plaît ? Je prends d'autres exemples plus frappants. Je suppose que je presse un instrument tranchant ; il en résulte une sensation douloureuse. J'approche une rose de mon odorat ; il en résulte une sensation agréable. Est-ce moi qui produis ces deux phénomènes? Puis-je les faire cesser? La souffrance et la jouissance suivent-elles ou s'arrêtent-elles à mon gré? Non ; je subis le plaisir comme la douleur ; l'un et l'autre aviennent, subsistent, disparaissent sans le concours de ma volonté ; en un mot la sensation est un phénomène marqué, aux yeux de ma conscience, du caractère incontestable de la nécessité.

Examinons maintenant le caractère de l'autre fait, que la sensation précède et ne constitue pas. Quand la sensation est accomplie, l'intelligence s'applique à cette sensation, et d'abord elle prononce que cette sensation a une cause, l'instrument tranchant, la rose, et ici, pour revenir à notre exemple, les lettres placées sous les yeux : voilà le premier jugement que porte l'intelligence. De plus, aussitôt que la sensation a été rapportée par l'intelligence à une cause extérieure, savoir, les lettres et les mots qu'elles forment, cette même intelligence conçoit le sens de ces lettres et de ces mots, et juge que les propositions que forment ces mots sont vraies ou fausses. L'intelligence juge donc que la sensation éprouvée a une cause ; mais, je vous le demande, pourrait-elle juger le contraire ? Non ; l'intelligence ne peut pas plus juger que cette sensation n'a pas de cause, qu'il n'était possible à la sensation d'être ou de n'être pas, lorsque l'instrument tranchant était dans la plaie, ou la rose sous l'odorat, ou le livre sous l'œil. Et non-seulement l'intelligence juge nécessairement que la sensation se rapporte à une cause, mais elle juge tout aussi nécessairement que les propositions, renfermées dans les lignes aperçues par l'œil, sont vraies ou fausses, par exemple, que deux et deux font quatre, et non pas cinq, etc. Cela est incontestable. Je demande encore s'il est au pouvoir de l'intelligence de juger à volonté que telle action, dont ce livre parle, est bonne ou mauvaise, telle forme, qu'il décrit, belle ou laide ? Nullement. Sans doute diverses intelligences, ou l'intelligence dans divers moments de son exercice, portera souvent des jugements très-divers sur la même chose. Souvent même elle se trompera ; elle jugera que ce qui est vrai est faux, que ce qui est bien est mal, que ce qui est beau est laid, et réciproquement : mais au moment où elle juge qu'une proposition est vraie ou fausse, qu'un acte est bon ou mauvais, qu'une forme est belle ou laide, en ce moment il n'est pas au pouvoir de l'intelligence de porter un autre jugement que celui qu'elle porte ; elle obéit à ses lois qu'elle n'a point faites ; elle cède à des motifs qui la déterminent sans aucun concours de la volonté. En un mot, le phénomène de l'intelligence, comprendre, juger, connaître, penser, quelque nom qu'on lui donne, est marqué du même caractère de nécessité que le phénomène de la sensibilité. Si donc la sensibilité et l'intelligence sont sous l'empire de la nécessité, ce n'est assurément pas là qu'il faut chercher la liberté.

Où donc la chercherons-nous ? Il ne nous reste plus à la chercher que dans le troisième fait, mêlé aux deux autres, et que nous n'avons pas encore analysé. Il faut que nous la trouvions là, ou nous ne la trouverons nulle part, et la liberté n'est qu'une chimère.

Voir et sentir, juger et comprendre, n'épuisent pas le fait complexe soumis à notre analyse. Si je ne regardais pas les lettres de ce livre, les verrais-je, ou du moins les verrais-je distinctement ? Si, voyant ces lettres, je n'y donnais pas mon attention, les comprendrais-je ? Si, au lieu de tenir ce livre ouvert, je le fermais, la perception des mots et l'intelligence de leur sens auraient-elles lieu, et le fait complexe de lire s'accomplirait-il ? Non, certainement. Or, qu'est-ce qu'ouvrir ce livre, donner son attention, regarder ? Ce n'est ni sentir ni comprendre ; car regarder n'est pas apercevoir, si l'organe de la vision manque ou est infidèle ; donner son attention n'est pas comprendre encore ; c'en est bien une condition indispensable, mais non pas toujours une raison suffisante ; il ne suffit pas d'être attentif à l'exposé d'un problème pour le résoudre ; en un mot, quoi qu'en ait dit un de mes honorables collègues, que vous n'avez plus le plaisir d'entendre, mais que vous pouvez toujours avoir celui de lire, l'attention ne contient pas plus l'entendement qu'elle n'est contenue dans la sensibilité (1). Être attentif, c'est agir, c'est faire un mouvement, interne ou externe, phénomène nouveau, qu'il est impossible de confondre avec les deux premiers, quoiqu'il s'y mêle sans cesse, et qui avec eux achève le fait total et complexe dont nous voulions nous rendre compte.

Examinons le caractère de ce troisième fait, le phénomène de l'activité. Distinguons d'abord différentes sortes d'action. Il est des actions que l'homme ne se rapporte point à lui-même, quoiqu'il en soit le théâtre. Les autres nous disent que nous faisons ces actions ; nous, nous n'en savons rien : elles se font en nous ; nous ne les faisons point. Dans la léthargie, dans le

(1) *Fragments philosophiques*. Examen des leçons de M. Laromiguière.



sommeil réel ou artificiel, dans le délire, nous exécutons une foule de mouvements qui ressemblent à des actions, qui sont même des actions, si l'on veut, mais des actions qui présentent les caractères suivants :

Nous n'en avons aucune conscience au moment même où nous avons l'air de les faire;

Nous n'avons aucune mémoire de les avoir faites;

Par conséquent, nous ne nous les rapportons point à nous-mêmes, ni pendant que nous les faisons, ni après que nous les avons faites;

Par conséquent encore elles ne nous appartiennent point, et nous ne nous les imputons pas plus qu'à notre voisin ou à un habitant d'un autre monde.

Mais n'y a-t-il pas d'autres actions que celles-là? J'ouvre ce livre, j'en regarde les lettres, j'y donne mon attention; ce sont bien là des actions aussi; ressemblent-elles aux précédentes?

J'ouvre ce livre : en ai-je la conscience? Oui.

Cette action faite, en ai-je la mémoire? Oui.

Me rapporté-je cette action à moi-même comme l'ayant faite? Oui.

Suis-je convaincu qu'elle m'appartient? Pourrais-je l'imputer à tel ou tel autre aussi bien qu'à moi, ou n'en suis-je pas seul et exclusivement responsable à mes yeux? Ici encore je me réponds oui à moi-même.

Enfin au moment où je fais cette action, n'ai-je pas, avec la conscience de la faire, la conscience encore de pouvoir ne pas la faire? Quand j'ouvre ce livre, n'ai-je pas la conscience de l'ouvrir et la conscience de pouvoir ne pas l'ouvrir? Quand je regarde, ne sais-je pas à la fois que je regarde et que je puis ne pas regarder? Quand je donne mon attention, ne sais-je pas que je la donne et que je puis ne pas la donner? N'est-ce pas là un fait que chacun de nous peut répéter, autant de fois qu'il lui plaît, en lui-même et en mille occasions? N'est-ce pas une expérience incontestable? Et aussi, n'est-ce pas là une croyance universelle du genre humain? Généralisons, et disons qu'il est des mouvements et des actions que nous faisons avec la double conscience de les faire et de pouvoir ne pas les faire.

Or une action que l'on fait avec la conscience de pouvoir ne pas la faire, c'est là ce que les hommes ont appelé un acte libre ; car là n'est plus le caractère de la nécessité. Dans le phénomène de la sensation, je ne pouvais pas ne pas jouir lorsque la jouissance tombait sous ma conscience; je ne pouvais pas ne pas souffrir quand c'était la souffrance; j'avais la conscience de sentir avec la conscience de ne pouvoir pas ne pas sentir. Dans le phénomène de l'intelligence, je ne pouvais pas ne pas juger que deux et deux font quatre; j'avais la conscience de penser ceci ou cela avec la conscience de ne pouvoir pas ne pas le penser. Dans certains mouvements encore, j'avais si peu la conscience de pouvoir ne pas les faire, que je n'avais pas même la conscience de les faire au moment où je les faisais. Mais dans un très-grand nombre de cas, je fais certains actes avec la conscience de les faire et de pouvoir ne pas les faire, de pouvoir les suspendre ou les continuer, les achever ou les abolir. C'est là une classe de faits très-réels; ils sont nombreux, je le crois: mais quand il n'y en aurait qu'un seul *sui generis*, celui-là suffirait pour constater dans l'homme une puissance spéciale, la liberté. La liberté ne tombe donc ni sur la sensibilité ni sur l'intelligence; elle tombe sur l'activité, et non pas sur tous les faits qui se rapportent à cette classe, mais seulement sur un certain nombre marqués de caractères particuliers, savoir, les actes que nous faisons avec la conscience et de les faire et de pouvoir ne pas les faire.

Après avoir constaté l'acte libre, il importe de l'analyser plus attentivement.

L'acte libre est un phénomène qui contient bien des éléments différents mêlés ensemble. Agir librement, c'est faire une action avec la conscience de pouvoir ne pas la faire: or, faire une action avec la conscience de pouvoir ne pas la faire suppose que l'on a préféré la faire à ne la pas faire; commencer une action pouvant ne la pas commencer, c'est avoir préféré la commencer; la continuer pouvant la suspendre, c'est avoir préféré la continuer; la mener à fin pouvant l'abandonner, c'est avoir préféré l'accomplir. Or, préférer suppose qu'on avait des motifs de préférer, des motifs de faire cette action et des motifs de ne pas la faire, qu'on connaissait ces motifs, et qu'on a préféré ceux-ci à ceux-là; en un mot, la préférence suppose la connaissance de motifs pour et contre. Que ces motifs soient ou des passions ou des idées, des erreurs ou des vérités, ceci ou cela, peu importe; ce qui importe, c'est de savoir quelle est ici la faculté en jeu, c'est-à-dire qui connaît ces motifs, qui préfère l'un à l'autre, qui juge que l'un est préférable à l'autre; car, préférer, c'est cela. Or, qui connaît, qui juge, sinon l'intelligence? L'intelligence est donc la faculté qui préfère. Mais pour préférer des motifs les uns aux autres, pour juger que les uns sont préférables aux autres, il ne suffit pas de connaître ces divers motifs, il faut encore les avoir comparés et pesés; il faut avoir délibéré sur ces motifs afin de conclure; en effet, préférer c'est juger en définitive, c'est conclure. Qu'est-ce donc que délibérer? Ce n'est pas autre chose qu'examiner avec doute, apprécier la bonté relative des divers motifs sans l'apercevoir encore avec cette évidence qui entraîne le jugement, la conviction, la préférence. Or, qui est-ce qui examine, qui est-ce qui doute, qui est-ce qui juge qu'il ne faut pas juger encore afin de mieux juger? Évidemment l'intelligence, cette même intelligence qui, plus tard, après avoir porté

plusieurs jugements provisoires, abrogera tous ces jugements, jugera qu'ils sont moins vrais, moins raisonnables que tel autre, portera ce dernier jugement, conclura et préférera après avoir délibéré. C'est dans l'intelligence que se passent et le phénomène de la préférence, et les autres phénomènes que suppose celui-là. Jusqu'ici nous sommes donc encore dans la sphère de l'intelligence, et non dans celle de l'action. Assurément l'intelligence a ses conditions; nul n'examine qui ne veut examiner, et la volonté intervient dans la délibération; mais c'est la simple condition, ce n'est pas le fond du phénomène; car s'il est vrai que sans la faculté de vouloir, tout examen et toute délibération est impossible, il est vrai aussi que la faculté même qui examine et qui délibère, la faculté qui est le sujet propre de l'examen, de la délibération, et de tout jugement, suspensif ou décisif, c'est l'intelligence. La délibération et la conclusion, ou la préférence, sont donc des faits purement intellectuels (1). Poursuivons notre analyse.

Nous avons conçu les divers motifs d'une action à faire ou à ne pas faire; nous avons délibéré sur ces motifs, et nous avons préféré les uns aux autres; nous avons conclu qu'il fallait faire plutôt que ne pas faire; mais conclure qu'il faut faire, et faire, n'est pas la même chose. Quand l'intelligence a jugé qu'il faut faire ceci ou cela, sur tels ou tels motifs, il reste à passer à l'action, et d'abord à se résoudre, à prendre son parti, à se dire à soi-même non plus je dois faire, mais je veux faire. Or la faculté, qui dit je dois faire, n'est pas et ne peut pas être la faculté qui dit je veux faire, je prends la résolution de faire. Ici cesse complétement le rôle de l'intelligence. Je dois faire est un jugement; je veux faire n'est point un jugement, ni par conséquent un phénomène intellectuel. En effet, au moment où nous prenons la résolution de faire telle action, nous la prenons avec la conscience de pouvoir prendre la résolution contraire. Voilà donc un élément nouveau qu'il ne faut pas confondre avec le premier; cet élément, c'est la volonté: tout à l'heure nous en étions au jugement et à la connaissance; maintenant nous en sommes au vouloir. Je dis vouloir, et non pas faire; car, tout comme juger qu'il faut faire n'est pas vouloir faire, de même vouloir faire n'est pas faire encore. Vouloir est un acte, non un jugement, mais un acte tout intérieur. Il est évident que cet acte n'est pas l'action proprement dite; pour arriver jusqu'à l'action, il faut passer de la sphère interne de la volonté à la sphère du monde extérieur dans lequel s'accomplit définitivement l'action que d'abord vous avez conçue, délibérée et préférée, qu'ensuite vous avez voulue, et qu'il faut exécuter. S'il n'y avait pas de monde extérieur, il n'y aurait point d'action terminée; et non-seulement il faut qu'il y ait un monde extérieur, mais il faut que la puissance de vouloir, que nous avons reconnue après la puissance de comprendre et de juger, soit liée à une autre puissance, à une puissance physique, qui lui serve d'instrument avec lequel elle puisse atteindre le monde extérieur. Supposez que la volonté ne soit pas liée à l'organisation, il n'y a plus de pont entre la volonté et le monde extérieur; il n'y a pas d'action extérieure possible. La puissance physique, nécessaire à l'action, est l'organisation; et, dans cette organisation, il est reconnu que le système musculaire est l'instrument spécial de la volonté. Otez le système musculaire, il n'y a plus d'effort possible, par conséquent il n'y a pas de locomotion et de mouvement possible; et s'il n'y a pas de mouvement possible, il n'y a pas d'action extérieure possible. Ainsi, pour nous résumer, l'action totale que nous devions analyser se résout en trois éléments parfaitement distincts: 1° l'élément intellectuel, qui se compose de la connaissance des motifs pour ou contre, de la délibération, de la préférence, du choix; 2° l'élément volontaire, qui consiste ni plus ni moins dans un acte interne, savoir, la résolution de faire; 3° l'élément physique, ou l'action extérieure.

Si ces trois éléments épuisent l'action, c'est-à-dire le phénomène dans lequel nous avons reconnu le caractère de la liberté en opposition aux phénomènes de l'intelligence et de la sensation, il s'agit maintenant de rechercher sur lequel de ces trois éléments tombe précisément la liberté, c'est-à-dire la puissance de faire avec la conscience de pouvoir ne pas faire. Ce pouvoir de faire, avec la conscience de pouvoir ne pas faire, tombe-t-il sur le premier élément, l'élément intellectuel de l'action libre? Non, car il n'est pas au pouvoir de l'homme de juger que tel motif est préférable à tel autre: nous ne sommes pas maîtres de nos préférences; nous préférons tel motif à tel autre, le pour ou le contre, selon notre nature intellectuelle, qui a ses lois nécessaires, sans avoir la conscience de pouvoir préférer ou juger autrement, et même avec la conscience de ne pouvoir pas ne pas préférer et juger comme nous le faisons. Ce n'est donc pas dans cet élément-là qu'il faut chercher la liberté; ce n'est pas non plus dans le troisième élément, dans l'acte physique; car cet acte suppose le monde extérieur, une organisation qui y corresponde, et dans cette organisation un système musculaire, sain et convenable, sans quoi l'acte physique est impossible. Quand nous l'accomplissons, nous avons la conscience d'agir, mais à la condition d'un théâtre dont nous ne disposons pas, et à la condition d'instruments dont nous disposons mal, que nous ne pouvons ni refaire, s'ils nous échap-

(1) *Fragm. philos.* Examen des leçons de M. Laromiguière

pent, et qui peuvent nous échapper à tous moments, ni redresser s'ils se dérangent et nous trahissent, et qui nous trahissent bien souvent, et obéissent à leurs lois propres sur lesquelles nous ne pouvons rien et que nous connaissons même à peine ; d'où il suit que nous n'agissons point ici avec la conscience de pouvoir faire le contraire de ce que nous faisons. Ce n'est donc pas plus sur ce troisième élément que sur le premier que tombe la liberté ; elle ne peut être que dans le second, et elle s'y rencontre en effet.

Négligez le premier et le troisième élément, le jugement et l'acte physique, et que le second élément, le vouloir subsiste seul, l'analyse découvre dans ce seul élément deux termes encore, savoir, un acte spécial de vouloir, et la puissance de vouloir en nous à laquelle nous le rapportons. Cet acte est un effet par rapport à la puissance de vouloir qui en est la cause; et cette cause, pour produire son effet, n'a pas besoin d'autre théâtre ni d'autre instrument qu'elle-même. Elle le produit directement, sans intermédiaire et sans condition, le continue et le consomme, ou le suspend et le modifie, le crée tout entier ou le met tout entier au néant ; et au moment même où elle s'exerce par tel acte spécial, nous avons la conscience qu'elle pourrait s'exercer par un acte spécial tout contraire, sans nul obstacle, et sans que pour cela elle fût épuisée, de manière qu'après avoir changé dix fois, cent fois d'actes, la faculté restât intégralement la même, inépuisable et identique à elle-même dans la perpétuelle variété de ses applications, pouvant toujours faire ce qu'elle ne fait pas, et ne pas faire ce qu'elle fait. Là donc est dans toute sa plénitude le caractère de la liberté.

Quand le monde entier manquerait à la volonté, si l'organisation et le système musculaire subsistaient, la volonté pourrait produire encore l'effort musculaire, et par conséquent un fait sensible, alors même que ce fait ne dépasserait pas les limites de l'organisation; c'est ce qu'a parfaitement établi M. de Biran (1), qui, dans le phénomène de l'effort musculaire, a vu le type de la causalité, de la volonté et de la liberté. Mais tout en reconnaissant très-volontiers avec lui dans l'effort musculaire, dans la conscience de cet effort et de la sensation qui l'accompagne, le type le plus éminent et le plus facilement appréciable de notre puissance causatrice, volontaire et libre, je dis que ce n'en est là encore qu'un type extérieur et dérivé, et non pas le type primitif et essentiel ; ou M. de Biran aurait dû conduire sa théorie jusqu'à cette extrémité, que, là où il y aurait absence ou paralysie des muscles, il n'y aurait jamais causation, volition, phénomène actif et libre. Or je soutiens le contraire ; je soutiens que si on ôtait le monde extérieur et le système musculaire et locomoteur, et, s'il restait à l'homme, avec une organisation purement nerveuse, une intelligence capable de concevoir des motifs, de délibérer, de préférer et de choisir, il lui resterait la puissance de vouloir, qui s'exercerait encore par des actes spéciaux, par des volitions dans lesquelles éclaterait déjà la causalité propre et la liberté de la volonté, alors même que ces effets, ces volitions libres ne sortiraient pas du monde intérieur de la volonté, qu'elles n'auraient point de contre-coup dans l'organisation par le système musculaire, et ne produiraient point le phénomène de l'effort musculaire, phénomène interne sans doute par rapport au monde extérieur, mais externe lui-même par rapport à la volonté. Ainsi, je suppose que je veuille mouvoir mon bras sans le pouvoir, faute de muscles, il y aura là encore : 1° l'acte de vouloir mouvoir mon bras, une volition spéciale ; 2° la puissance générale de vouloir, qui est la cause directe de cette volition ; il y aura donc là effet et cause ; il y aura conscience de cet effet et de cette cause, d'une action causale, d'une force causatrice interne, souveraine dans son monde, dans le monde du vouloir, alors même qu'elle serait dans l'impuissance absolue de passer à l'acte extérieur, parce que le système musculaire et locomoteur lui manquerait.

La théorie de M. de Biran ne prend donc encore l'action libre que dans sa manifestation extérieure et non dans son fond, dans un fait remarquable sans doute, mais qui lui-même suppose un antécédent, le fait tout autrement profond et intime du vouloir avec son effet immédiat et propre. C'est là qu'est, selon nous, le type primitif de la liberté, et voici toute la conclusion de cette analyse trop longue pour sa place, et trop brève en elle-même pour n'être pas très-grossière encore (2). Quand on cherche la liberté dans

(1) Voyez leçon 19e.

(2) *Fragments philosophiques*, préface. « C'est un fait « qu'au milieu des mouvements que les agents extérieurs « déterminent en nous, malgré nous, nous avons le pouvoir « de prendre l'initiative d'un mouvement différent, d'abord « de le concevoir, puis de délibérer si nous l'exécuterons, « enfin de nous résoudre et de passer à l'exécution, de la « commencer, de la poursuivre ou de la suspendre, de l'accomplir ou de l'arrêter, et toujours de la maîtriser. Le « fait est certain, et, ce qui n'est pas moins certain, c'est que « le mouvement exécuté à ces conditions prend à nos yeux un « nouveau caractère : nous nous l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous qui alors nous en considérons « comme la cause. Là est pour nous l'origine de la notion de « cause, non d'une cause abstraite, mais d'une cause personnelle, de nous-même. Le caractère propre du moi est la « causalité ou la volonté, puisque nous ne nous rapportons et « ne nous imputons que ce que nous causons, et que nous ne « causons que ce que nous voulons... Il ne faut pas confondre « la volonté ou la causalité interne qui produit d'abord des « effets, internes d'abord comme leur cause, avec les instruments extérieurs et réellement passifs de cette causalité,

une action, on peut se tromper de deux manières:

Ou on la cherche dans ce que j'ai appelé l'élément intellectuel de l'action, la connaissance des motifs, la délibération, la préférence, le choix, et alors on ne l'y trouve pas; car il est évident que les différents motifs pour ou contre commandent à l'intelligence, qui n'est pas libre de juger ceci ou cela, de préférer ceci à cela; on ne trouve pas la liberté dans la partie intellectuelle de l'action, on prononce donc qu'il n'y a pas de liberté; et sans doute il n'y en a pas là, mais il peut y en avoir ailleurs: telle est la première manière de se tromper.

Ou on cherche la liberté dans l'élément physique de l'action, et on ne l'y trouve pas, au moins constamment; car toute action ne réfléchit pas une volition; et on est tenté de conclure que la liberté n'est qu'un accident, qui quelquefois a lieu, et qui les trois quarts du temps n'a pas lieu, dépendant de conditions physiques externes ou internes; on n'y voit pas le signe d'une puissance propre et fondamentale de la nature humaine.

Maintenant, si on veut rappeler à leurs causes les plus générales ces deux sortes d'erreurs, c'est-à-dire les considérer par rapport à la méthode scientifique, on peut dire qu'elles consistent, la première, à chercher le phénomène de la liberté dans l'antécédent de ce phénomène, savoir, le fait intellectuel qui précède toujours la volonté libre, mais qui ne l'engendre pas et ne la contient pas comme la cause engendre et contient l'effet; et la seconde, à chercher le phénomène de la liberté, non dans l'antécédent, mais dans le conséquent, pour ainsi dire, de ce phénomène, dans le fait sensible qui quelquefois suit et quelquefois ne suit pas le vouloir, mais qui n'en dérive pas directement et ne le contient que par emprunt. Ceci nous ramène à la cause générale de toutes les erreurs de Locke, la confusion d'une idée avec celle qui la précède ou avec celle qui la suit. Vous l'avez vu pour l'espace, pour le temps, pour l'infini, pour la substance, pour la cause, pour le bien et le mal; vous allez le voir ici dans la théorie de la liberté.

Locke commence (liv. II, ch. XXI, *de la Puissance*, § 5) par diviser tous les phénomènes de conscience, non pas en trois classes, mais en deux, l'entendement et la volonté, division radicalement fausse et contraire aux faits.

Vient ensuite la classification des actions.

« Toutes les actions dont nous avons quelque « idée se réduisent à ces deux : mouvoir et penser. » *Ibid.*, § 8.

Tantôt, dans Locke, la volonté embrasse ces deux actions, la pensée et le mouvement, tantôt elle ne s'applique qu'au mouvement.

« Cette puissance qu'a notre esprit de disposer ainsi « de la présence ou de l'absence d'une idée particu- « lière, ou de préférer le mouvement de quelque « partie du corps au repos de cette même partie, ou « de faire le contraire, c'est ce que nous appelons « *volonté;* et l'usage actuel que nous faisons de cette « puissance en produisant ou en cessant de produire « telle ou telle action, c'est ce qu'on nomme *volition.* » *Ibid.*, § 5.

Voilà bien la volonté qui s'applique aux actes de l'entendement comme aux mouvements du corps. Ici, au contraire, elle ne s'applique qu'à ces derniers :

« La volition est visiblement un acte de l'esprit « exerçant avec connaissance l'empire qu'il suppose « avoir sur quelque partie de l'homme, pour l'appli- « quer à quelque action particulière, ou pour l'en « détourner. » *Ibid.*, § 15.

On voit que la théorie de la volonté dans Locke est tout aussi mobile, tout aussi inconsistante que les autres théories dont je vous ai déjà rendu compte. Au reste, des deux côtés erreur égale. Locke cherche-t-il la volonté dans l'entendement? Il est clair que ce n'est pas là qu'il trouvera la liberté; car la liberté n'est pas et ne peut pas être dans les actes de la pensée; et

« qui, comme instruments, ont l'air de produire aussi des « effets, mais sans en être la cause première, c'est-à-dire la « vraie cause. Quand je pousse une bille sur une autre, ce « n'est pas la bille qui cause véritablement le mouvement « qu'elle imprime, car ce mouvement lui a été imprimé à « elle-même par les muscles qui, dans le mystère de notre « organisation, sont au service de la volonté. A proprement « parler, ces actions ne sont que des effets enchaînés l'un à « l'autre, simulant alternativement des causes sans en contenir une véritable, et se rapportant tous comme effets plus ou « moins éloignés à la volonté comme cause première. Cherche- « t-on la notion primitive de cause dans l'action de la bille « sur la bille, comme on le faisait avant Hume, ou de la main « sur la bille, ou des premiers muscles locomoteurs sur leurs « extrémités, ou même dans l'action de la volonté sur le muscle, « comme l'a fait M. de Biran? On ne la trouve dans aucun de « ces cas, pas même dans le dernier; car il est possible qu'il y « ait une paralysie des muscles qui rende la volonté impuis- « sante sur eux, improductive, incapable d'être cause, et par « conséquent d'en suggérer la notion. Mais ce qu'aucune pa- « ralysie ne peut empêcher, c'est l'action de la volonté sur « elle-même, la production d'une résolution, c'est-à-dire une « causation toute spirituelle, type primitif de la causalité « dont toutes les actions extérieures, à commencer par l'effet « musculaire, et à finir par le mouvement de la bille sur la « bille, ne sont que des symboles plus ou moins infidèles. « La première cause pour nous est donc la volonté dont le « premier effet est une volition. Là est la source à la fois « la plus haute et la plus pure de la notion de cause « qui s'y confond avec celle de la personnalité... Le phéno- « mène de la volonté présente les moments suivants: 1° pré- « déterminer un acte à faire; 2° délibérer; 3° se résoudre. « Si l'on y prend garde, c'est la raison qui constitue le pre- « mier tout entier et même le second, car c'est elle aussi qui « délibère; mais ce n'est pas elle qui résout et se déter- « mine. »

Locke se trompe ici en confondant un phénomène avec celui qui le précède, et ne le renferme pas. Par volonté, plaît-il à Locke d'entendre seulement la faculté de mouvoir son corps? Il est clair encore que ce n'est pas non plus dans cette faculté qu'il trouvera la liberté; car, vous le savez, notre puissance physique est une puissance limitée de toutes parts, et de laquelle nous ne disposons pas toujours avec la conscience d'en pouvoir faire le contraire de ce que nous en faisons; et Locke se trompe alors en confondant le phénomène interne du vouloir avec le phénomène externe du mouvement qui suit souvent le vouloir, mais qui n'est pas le vouloir lui-même. C'est pourtant là, au milieu de beaucoup d'inconséquences, la théorie dominante de Locke, théorie qui, comme celle de M. de Biran, mais avec moins de profondeur, concentre la volonté dans une de ses applications, dans l'action extérieure visible. Si la volonté n'est que la puissance du mouvement, la volonté n'est pas toujours et essentiellement libre; aussi Locke arrive positivement à cette conclusion:

Ibid., § 14. *La liberté n'appartient pas à la volonté.* — « Si cela est ainsi, comme je le crois, qu'on « voie si, en prenant la chose de cette manière, on « ne pourrait pas terminer la question agitée depuis « si longtemps, mais très-absurde, à mon avis, puis- « qu'elle est inintelligible, si la volonté de l'homme « est libre ou non... Cettte question est très-mal con- « çue... Demander à un homme si sa volonté est libre, « c'est tomber dans une absurdité aussi grande que « si on lui demandait si son sommeil est rapide ou sa « vertu carrée... »

§ 10. « Notre idée de la liberté s'étend aussi loin « que la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir, « mais elle ne va point au delà; car toutes les fois « que quelque obstacle arrête cette puissance d'agir « ou de ne pas agir, ou que quelque force vient à « détruire l'indifférence de cette puissance, il n'y a « plus de liberté; et la notion que nous avons dispa- « raît tout à fait. »

Or comme il est indubitable que mille obstacles s'opposent ou peuvent sans cesse s'opposer à notre puissance d'agir (évidemment ici physique), il suit que la liberté est tantôt, et tantôt n'est pas, et qu'alors même qu'elle est, elle pourrait être ou n'être pas, selon telle ou telle circonstance extérieure. Expliquer ainsi la liberté, c'est la détruire. La liberté n'est et ne peut être ni dans la puissance de penser ni dans celle d'agir, qui ont leurs lois et leurs conditions nécessaires, mais dans la puissance pure de vouloir, qui seule est toujours accompagnée de la conscience de pouvoir, je ne dis pas penser, je ne dis pas faire, mais vouloir le contraire de ce qu'elle veut. Locke a donc détruit la liberté en la refusant à la volonté, et en la cherchant ou dans la pensée ou dans la force motrice; il la détruit, et il croit avoir détruit la question même de la liberté. Mais la croyance du genre humain proteste contre l'abolition de la liberté, et l'histoire entière de la philosophie proteste contre l'abolition de la question.

Je passe maintenant à un autre point, à la théorie de la nature de l'âme.

Messieurs, vous l'avez vu (1), il est impossible de connaître quelque phénomène de conscience, les phénomènes de la sensation, ou de la volition, ou de l'intelligence, sans qu'à l'instant même nous ne rapportions ces phénomènes à un sujet un et identique qui est moi; de même, nous ne pouvons connaître les phénomènes externes de la résistance, de la solidité, de l'impénétrabilité, de la figure, de la couleur, de l'odeur, de la saveur, etc., sans juger que ce ne sont pas là des phénomènes en l'air, mais des phénomènes qui appartiennent à quelque chose de réel, qui est solide, impénétrable, figuré, coloré, odorant, sapide, etc. D'un autre côté, si vous ne connaissiez aucun des phénomènes de conscience, vous n'auriez jamais la moindre idée du sujet de ces phénomènes; si vous ne connaissiez aucun des phénomènes extérieurs de résistance, de solidité, d'impénétrabilité, de figure, de couleur, etc., vous n'auriez aucune idée du sujet de ces phénomènes; donc les caractères, soit des phénomènes de conscience, soit des phénomènes extérieurs, sont pour vous les seuls signes de la nature des sujets de ces phénomènes. En examinant les phénomènes qui tombent sous les sens, on trouve entre eux des différences graves sur lesquelles il est inutile ici d'insister, et qui établissent la distinction des qualités premières et des qualités secondes. Parmi les qualités premières, est au premier rang la solidité, laquelle vous est donnée dans la sensation de la résistance, et inévitablement accompagnée de la forme, etc. Au contraire, lorsque vous examinez les phénomènes de conscience, vous n'y trouvez pas ce caractère de résistance, de solidité, de forme, etc., vous ne trouvez pas que les phénomènes de votre conscience aient une figure, de la solidité, de l'impénétrabilité, de la résistance, sans parler des qualités secondes qui leur sont également étrangères, la couleur, la saveur, le son, l'odeur, etc. Or, comme le sujet n'est pour nous que la collection des phénomènes qui nous le révèlent, plus son existence propre, en tant que sujet d'inhérence, il suit que, sous des phénomènes marqués de caractères dissemblables et tout à fait étrangers les uns aux autres, l'esprit humain conçoit des sujets dissemblables et étrangers. Ainsi, comme la solidité et la figure n'ont rien à voir avec les phénomènes de la sensation, de la volonté et de la pensée, comme tout

(1) Leçon 18e.

solide est étendu pour nous, et que nous le plaçons nécessairement dans l'espace, tandis que nos pensées, nos volitions, nos sensations sont pour nous inétendues et que nous ne pouvons pas les concevoir et les placer dans l'espace, mais seulement dans le temps, l'esprit humain en conclut, avec une rigueur parfaite, que le sujet des phénomènes extérieurs a le caractère de ceux-ci, et que le sujet des phénomènes de la conscience a le même caractère que ceux-là, que l'un est solide et étendu, l'autre ni solide ni étendu. Enfin, comme ce qui est solide et étendu est divisible, et comme ce qui n'est ni solide ni étendu est indivisible, de là la divisibilité attribuée au sujet solide et étendu, et l'indivisibilité, c'est-à-dire la simplicité attribuée au sujet qui n'est ni étendu ni solide. Qui de nous, en effet, ne se croit pas un être indivisible et simple, un et identique, le même hier, aujourd'hui, demain? Eh bien, le mot *corps*, le mot *matière*, ne signifie pas autre chose que le sujet des phénomènes extérieurs dont les plus éminents sont la forme, l'impénétrabilité, la solidité, l'étendue, la divisibilité. Le mot *esprit*, le mot *âme* ne signifie rien autre chose que le sujet des phénomènes de conscience, la pensée, le vouloir, la sensation, phénomènes simples, inétendus, non solides, etc. Voilà toute l'idée d'esprit, et toute l'idée de matière; il n'y a rien de plus sous l'idée de matière que celle de la collection des qualités sensibles, plus l'existence du sujet d'inhérence de ces qualités; il n'y a rien de plus sous l'idée d'esprit que la collection des phénomènes de conscience, plus l'existence d'un sujet dans lequel ces phénomènes coexistent. Voyez donc tout ce qu'il faut pour identifier la matière à l'esprit, ou l'esprit à la matière; il faut prétendre que la sensation, la volition, la pensée, sont réductibles, en dernière analyse, à la solidité, à l'étendue, à la figure, à la divisibilité, etc., ou que la solidité, l'étendue, la figure, etc., sont réductibles à la pensée, à la volonté, à la sensation. Pour le spiritualisme, il n'y aura qu'une seule substance, savoir l'esprit, parce qu'il n'y a qu'un seul phénomène général, savoir la conscience. Pour le matérialisme, il n'y aura qu'une seule substance, qui est la matière, parce qu'il n'y a qu'un seul phénomène fondamental, qui est le solide ou l'étendue. Ce sont là, messieurs, deux grands systèmes qui ont tous deux leur part de vérité et d'erreur, que je ne veux pas déterminer aujourd'hui. Je ne veux que constater ce fait, que Locke incline plus à l'un qu'à l'autre, et qu'il est presque tenté de tirer la pensée de l'étendue, et, par conséquent, de faire de l'esprit une modification de la matière. Locke est loin, sans doute, de s'expliquer nettement à cet égard; mais il avance qu'il ne serait pas impossible que la matière, outre le phénomène de l'étendue, par une certaine disposition et arrangement de parties, produisît aussi le phénomène de la pensée. Il ne dit pas que l'âme est matérielle; mais il dit que cela pourrait bien être.

Voici cet important passage, livre IV, ch. III, § 6: « Nous avons ces idées de la matière et de la pensée, « mais peut-être ne serons-nous jamais capables de « connaître si un être purement matériel pense ou « non, par la raison qu'il nous est impossible de « découvrir par la contemplation de nos propres idées, « sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelques « systèmes de parties matérielles, disposées convenablement, la faculté d'apercevoir et de penser, ou « s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une « substance immatérielle qui pense... Car comment « peut-on être sûr que quelques perceptions, comme « le plaisir et la douleur, ne sauraient se rencontrer « dans certains corps modifiés et mus d'une certaine « manière, aussi bien que dans une substance immatérielle, en conséquence du mouvement des parties « du corps?... »

Locke déclare donc que, sans la révélation et dans les limites de la seule raison, il n'est pas certain que l'âme ne soit pas matérielle. Or vous concevez, messieurs, que si l'âme n'est pas immatérielle, elle court bien risque de n'être pas immortelle; car, si le phénomène de la pensée et de la conscience n'est que la résultante de la combinaison de parties matérielles, étendues et divisibles, la dissolution de ces parties peut très-bien emporter celle de la pensée et de l'âme. Mais Locke répond que cette conséquence n'est pas à craindre; car, matérielle ou non, la révélation nous garantit que l'âme est immortelle. « C'est pourquoi, « dit-il (*ibid.*), la nécessité de se déterminer pour « ou contre l'immatérialité de l'âme n'est pas si « grande. » Et lorsque ses adversaires insistent, lorsque le docteur Stillingfleet lui objecte que c'est beaucoup diminuer l'évidence de l'immortalité que de la faire dépendre entièrement de ce que Dieu lui donne et dont elle n'est pas capable de sa propre nature, Locke est tout près de crier au blasphème. « C'est-à-« dire, répond-il, que la fidélité de Dieu n'est pas un « fondement assez ferme et assez sûr pour s'y reposer « sans le concours du témoignage de la raison, ce « qui est autant que si l'on disait que Dieu ne doit « pas être cru sur parole... Encore qu'on ne puisse « pas montrer que l'âme est immatérielle, cela ne « diminue nullement l'évidence de son immortalité, « parce que la fidélité de Dieu est une démonstration « de la vérité de tout ce qu'il a révélé, et le manque « d'une autre démonstration ne rend pas douteuse « une proposition démontrée. » Et il va jusqu'à dire que ce système est le seul système chrétien. Certes, je n'en crois rien; mais sans descendre sur ce terrain qui n'est pas le nôtre, voyez quelle conséquence

entraîne un pareil système. Si l'immatérialité de l'âme est fort douteuse et indifférente, et si l'immortalité de l'âme, aussi douteuse en elle-même que son immatérialité, a pour unique fondement la promesse de Dieu qui doit être cru sur parole, la révélation chrétienne; il suit que quiconque n'aurait pas, comme Locke, le bonheur d'être éclairé par les lumières de la révélation chrétienne, et qui n'aurait d'autre ressource que celle de sa raison, celui-là ne pourrait croire légitimement ni à l'immatérialité ni à l'immortalité de l'âme, ce qui condamne au matérialisme le genre humain tout entier avant le christianisme, et depuis le christianisme, la moitié au moins de l'humanité. Mais les faits repoussent cette triste conséquence; les faits attestent que cette raison si impuissante, selon Locke, a suffi pour établir et suffit encore pour maintenir dans l'humanité la double conviction de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme. La révélation universelle et perpétuelle de la raison (*illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*), plus ou moins vive, plus ou moins pure, a partout devancé, préparé ou suppléé celle qui, dans les desseins de la Providence et le progrès de l'humanité, est venue confirmer, étendre, achever la première. Enfin, je vous prie de remarquer que c'est le père de l'école sensualiste du XVIIIe siècle qui se prononce ici contre la raison, et substitue la théologie à la philosophie, du reste, avec une parfaite loyauté, car il croit fermement à la révélation et au christianisme qui établissent et sauvent l'immatérialité ou du moins l'immortalité de notre être. Plus tard, nous verrons ce que deviendront ces deux grandes vérités entre les mains des successeurs de Locke, qui, à son exemple, déclareront sur ces deux points la raison impuissante et incompétente, et en appelleront comme lui à la foi, à la révélation, à la théologie, sauf à croire ou à ne pas croire à l'autorité qu'ils invoquent.

Je crois avoir prouvé que Locke, cherchant la liberté où elle ne peut être, dans la puissance du mouvement, ne pouvait la trouver, et que, par conséquent, à travers bien des contradictions, il a mis la philosophie sur la route du fatalisme. J'ai prouvé encore que, sans affirmer que l'âme soit matérielle et périssable, il a dit au moins que la révélation seule peut nous en donner la certitude; et qu'il a mis, par conséquent, la philosophie, proprement dite, sur la route du matérialisme. Maintenant je suis heureux de déclarer que Locke n'a pas mis le moins du monde la philosophie sur la route de l'athéisme. Locke, non pas seulement comme chrétien, mais comme philosophe, admet et proclame l'existence de Dieu, et il en donne des preuves naturelles excellentes; mais il importe de vous faire bien saisir le caractère particulier de ces preuves qui se rattachent encore à l'esprit général du système de Locke.

Messieurs, il y a différentes preuves de l'existence de Dieu. Le résultat consolant de mes études à cet égard est que ces différentes preuves sont plus ou moins rigoureuses dans la forme, mais qu'elles ont toutes un fond de vérité qu'il s'agit seulement de dégager et de mettre en lumière pour leur donner une autorité incontestable. Tout nous mène à Dieu; il n'y a pas une mauvaise manière d'y arriver; mais nous y allons diversement. En général, on a rangé sous deux grandes classes toutes les preuves de l'existence de Dieu, savoir : les preuves *à posteriori* et les preuves *à priori*. Ou je me livre, à l'aide de mes sens et de ma conscience, au spectacle et à l'étude du monde et de ma propre existence, et c'est seulement par la connaissance plus ou moins profonde, plus ou moins étendue de la nature et de moi-même, qu'après des observations suffisantes, et par des inductions fondées sur ces observations, j'arrive à la connaissance du Dieu qui a fait l'homme et la nature; et c'est là ce qu'on appelle la démonstration *à posteriori* de l'existence de Dieu; ou bien je néglige le monde extérieur et me replie sur moi-même, dans le monde tout intérieur de la conscience; et là, sans m'engager dans l'étude de ses nombreux phénomènes, j'emprunte d'abord à la raison une idée, une seule idée, qui, sans le secours de l'expérience, entre les mains de cette même raison, devient la base d'une démonstration de l'existence de Dieu; c'est cette démonstration qu'on appelle *à priori*.

Voici, par exemple, la preuve *à priori* de l'existence de Dieu la plus célèbre, et qui contient à peu près toutes les autres du même genre. Quand nous nous replions sur nous-mêmes, le premier regard que nous jetons sur les phénomènes de la conscience nous y découvre ce caractère frappant, incontestable, qu'ils commencent et qu'ils s'arrêtent, se renouvellent et défaillent, qu'ils ont leurs suspensions, leurs relâchements, leurs degrés divers d'intensité et d'énergie, qu'ils sont marqués de plus et de moins; en un mot, qu'ils sont imparfaits, limités, finis. Or ce caractère de fini ne peut pas nous être donné, nous l'avons vu (1), sans qu'à l'instant la raison, entrant en exercice, ne porte ce jugement qu'il y a quelque chose d'infini, s'il y a quelque chose de fini. Quand vous ne connaîtriez pas le monde extérieur, la conscience suffirait pour vous donner l'idée de fini, et, par conséquent, la raison aurait une base suffisante pour se développer et vous suggérer l'idée d'infini. L'idée d'infini opposée à l'idée de fini n'est pas moins que l'idée de la perfection opposée à l'idée de l'imperfection. Qu'est-ce, en effet, que la conscience pour nous, sinon le sentiment de notre imperfection et de notre fai-

(1) Leçon 18e.

blesse? Je ne dispose pas de mes sensations, elles vont et viennent à leur gré; elles paraissent et disparaissent, sans que je puisse bien souvent les retenir ou les écarter. Je ne dispose pas davantage de mes jugements, qui suivent leurs lois que je n'ai point faites. Je dispose de ma volonté, il est vrai, mais souvent elle n'aboutit qu'à des actes internes, sans pouvoir arriver jusqu'à des actes extérieurs; et le sommeil et la léthargie et le délire la suspendent. De toutes parts, le fini et l'imperfection m'apparaissent en moi. Mais je ne puis pas avoir l'idée de fini et d'imperfection sans avoir celle de perfection et d'infini. Ces deux idées sont logiquement corrélatives; et dans l'ordre de leur acquisition, celle de fini et d'imparfait précède l'autre, mais elle la précède à peine. Il n'est pas au pouvoir de la raison, aussitôt que la conscience lui a fourni l'idée de fini et d'imparfait, de ne pas concevoir l'idée d'infini et de parfait. Or l'infini et le parfait, c'est Dieu lui-même. Donc il vous suffit d'avoir l'idée d'imparfait et de fini, pour avoir l'idée d'infini et de parfait, c'est-à-dire de Dieu, que vous le nommiez ou que vous ne le nommiez pas ainsi, que vous sachiez exprimer en paroles les convictions spontanées de votre intelligence, ou que, faute de langage et d'analyse, elles restent obscures et indistinctes dans les profondeurs de votre âme. Encore une fois, n'allez pas consulter les sauvages, les enfants, les idiots, pour savoir s'ils ont l'idée de Dieu; demandez-leur, ou plutôt, sans leur rien demander, recherchez s'ils ont l'idée de l'imparfait et du fini, et s'ils l'ont, et ils ne peuvent pas ne pas l'avoir s'ils ont la moindre aperception, soyez sûrs qu'ils ont l'idée obscure et confuse de quelque chose d'infini et de parfait; soyez sûrs que ce qu'ils entrevoient d'eux-mêmes et du monde ne leur suffit pas, et qu'ils s'humilient à la fois et se relèvent dans la foi intime à l'existence de quelque chose d'infini, de parfait, c'est-à-dire de Dieu. Le mot peut leur manquer, parce que l'idée n'est pas claire et distincte encore; mais elle n'existe pas moins sous les voiles de l'intelligence naissante, et l'observateur philosophe l'y découvre aisément.

L'infini et le parfait vous sont donnés avec l'imparfait et le fini, et le fini et l'imparfait vous sont donnés immédiatement par votre conscience, aussitôt qu'il y a sous les yeux de votre conscience quelques phénomènes. Donc, l'idée de fini et d'imparfait étant primitive, l'idée corrélative d'infini et de parfait, et par conséquent de Dieu, est primitive aussi.

L'idée de Dieu est une idée primitive; mais d'où vous vient cette idée? Est-ce une création de votre imagination, une illusion, une chimère? Vous pouvez imaginer une gorgone, un centaure, et vous pouvez ne pas l'imaginer; mais est-il en votre puissance, le fini et l'imparfait étant donnés, de concevoir ou de ne pas concevoir l'infini et le parfait? Non: l'un étant donné, l'autre l'est nécessairement. Ce n'est donc pas une chimère; c'est un produit nécessaire de votre raison; donc c'en est un produit légitime. Ou reniez votre raison, et alors ne parlons plus ni de raison, ni de vérité, ni de connaissance, ni de philosophie, ou acceptez l'autorité de votre raison, et acceptez-la ici comme ailleurs.

Vous êtes un être fini, et vous avez l'idée nécessaire d'un être infini. Mais comment un être fini et imparfait pourrait-il avoir l'idée d'un être infini et parfait, et l'avoir nécessairement, si cet être n'existait pas? Otez Dieu, l'infini, le parfait, et ne laissez que l'homme, le fini et l'imparfait, et je ne tirerai jamais du fini l'idée de l'infini, de l'imparfait l'idée du parfait, de l'humanité l'idée de Dieu; mais si Dieu, si le parfait, si l'infini existe, alors ma raison pourra les concevoir. Enfin, vous voyez où j'en veux venir: le seul fait de la conception de Dieu par la raison, l'idée seule de Dieu, la seule possibilité de l'existence de Dieu implique la certitude et la nécessité de l'existence de Dieu.

Telle est à peu près la démonstration célèbre de l'existence de Dieu *à priori*, c'est-à-dire indépendamment de toute expérience; voici maintenant la preuve *à posteriori :* quelques mots suffiront pour vous la faire comprendre; elle s'explique assez d'elle-même.

Cette preuve consiste à n'arriver à Dieu que par une induction fondée sur l'expérience et sur une observation plus ou moins étendue. Au lieu de fermer vos sens et de n'ouvrir que votre conscience, vous ouvrez vos sens, et fermez plus ou moins votre conscience, pour considérer surtout la nature et ce vaste monde qui vous entoure; et par une contemplation plus ou moins profonde et des études plus ou moins savantes, vous vous pénétrez de la beauté, de l'ordre, de l'intelligence, de la sagesse, de la perfection répandue dans l'univers; et comme il doit y avoir dans la cause tout au moins ce qui est dans l'effet, vous raisonnez de la nature à son Auteur, et de l'existence et de la perfection de l'une vous concluez l'existence et la perfection de l'autre.

Ces deux preuves, messieurs, sont excellentes, je le répète, et au lieu de choisir entre elles, il faut faire comme l'esprit humain qui les porte l'une et l'autre; il faut les accepter et les employer toutes deux. En effet, elles s'excluent si peu, que chacune d'elles renferme quelque chose de l'autre. L'argument *à priori*, par exemple, suppose un élément *à posteriori*, une donnée d'observation et d'expérience; car si l'idée d'infini, de parfait, d'unité, d'absolu conduit directement à Dieu, et si cette idée est donnée par la raison et non par l'expérience, elle ne nous est pas donnée indépendamment de toute expérience, puis-

que la raison ne nous la donnerait jamais sans l'idée simultanée ou antérieure de fini, d'imparfait, de multiple, de contingent, laquelle dérive de l'expérience; seulement cette donnée expérimentale est plutôt interne qu'externe; elle est empruntée à la conscience et non aux sens; et encore est-il vrai de dire que tout phénomène de conscience suppose un phénomène sensitif, simultané ou antérieur à lui-même Un élément *à posteriori* intervient donc ici comme condition de la démonstration *à priori*. De même, si on y pense, la preuve par l'expérience ou *à posteriori* implique un élément purement rationnel ou *à priori*. En effet, à quelle condition concluez-vous de la nature à Dieu? A cette condition que vous admettiez ou que du moins vous employiez le principe de causalité; car, si vous vous êtes dépourvus de ce principe, vous contemplerez, vous étudierez éternellement le monde, vous adorerez éternellement ses perfections, l'ordre et la sagesse qui y règnent, sans vous élever jamais à cette supposition que tout cela n'est qu'un effet, que tout cela doit avoir sa cause. Otez le principe de la causalité, il n'y a plus de causes pour nous, il n'y a plus ni besoin ni possibilité d'en chercher ni d'en trouver, et l'induction ne va plus du monde et de l'ordre physique à sa cause, à Dieu. Or le principe de causalité a bien une condition expérimentale; mais lui-même n'est pas emprunté à l'expérience; il la suppose et il s'y applique, mais il la domine et la juge; il appartient en propre à la raison (1). Voilà donc à son tour un élément *à priori* dans la preuve *à posteriori*. La base de cet argument est bien expérimentale, mais son instrument est rationnel. De plus, ce monde est plein d'harmonie, je le crois; et plus on y regarde, surtout en se plaçant dans un certain point de vue que l'observation peut bien confirmer, mais qu'elle ne donne pas, plus on est frappé de l'ordre du monde; mais on peut aussi, en ne consultant que ses sens, y trouver des apparences de désharmonie et de désordre; on peut ne pas comprendre la raison des volcans qui dévorent des villes florissantes, des tremblements de terre, des tempêtes, etc.; en un mot, l'observation, dans sa faiblesse et ses limites, peut très-bien, employée seule et non dirigée par un principe supérieur, trouver du désordre, du mal en ce monde. Or, si à cette expérience trompeuse vous ajoutez le principe rationnel, que tout ce qui est vrai de l'effet est vrai de la cause, il vous faudra donc admettre dans la cause ce qui est dans l'effet, c'est-à-dire non-seulement de l'intelligence, de la sagesse et de la puissance, mais des imperfections dégradantes, comme ont fait plus d'un esprit distingué, sous la direction exclusive de l'expérience, et plus d'un peuple dans l'enfance de l'humanité. Enfin tant d'effets si divers, dont l'expérience ne montre pas toujours l'enchaînement, pourraient bien conduire non à une cause unique et à Dieu, mais à des causes diverses et à la pluralité des dieux; et l'histoire est là pour justifier cette crainte. Vous voyez donc bien que la preuve *à posteriori*, qui d'abord a besoin essentiellement du principe rationnel de causalité, a besoin d'autres principes encore qui dirigent l'application de la causalité à l'expérience, principes qui, pour gouverner l'expérience, n'en doivent pas venir et doivent venir de la raison. L'argument *à posteriori* suppose donc plus d'un élément *à priori*. Ainsi complété, il a son usage et son excellence comme l'argument *à priori*, bien réglé lui-même et rappelé à ses vrais principes.

Ces deux arguments ne s'excluent pas en eux mêmes; mais l'un ou l'autre frappe plus ou moins, selon le tour d'esprit et la situation morale et religieuse des peuples et des individus. La religion chrétienne, religion rationnelle et idéaliste, qui repose sur l'esprit et non sur les sens, emploie surtout les preuves *à priori*. Négligeant la nature ou l'envisageant sous un point de vue idéaliste, c'est des profondeurs de l'âme, par la raison et le verbe, qu'elle s'élève à Dieu. La preuve *à priori* est la preuve chrétienne par excellence; elle appartient particulièrement au règne du christianisme, au moyen âge et à la philosophie qui le représente, la scolastique; et c'est de là que, développée, éclaircie, répandue et presque popularisée en Europe par les grands docteurs de l'Église, elle a passé de la théologie chrétienne dans l'école idéaliste de la philosophie moderne, par Descartes (2), Malebranche, Spinosa, Leibnitz, Wolf et leurs successeurs les plus récents. Au contraire, les religions naïves du premier âge de l'humanité, qui ne sont point encore des religions en esprit et en vérité, et qui sont presque uniquement fondées sur les sens et l'apparence, emploient plus particulièrement la preuve *à posteriori*; et tandis que les religions de l'esprit tendent un peu trop à séparer Dieu de la nature, parce que la preuve sur laquelle elles reposent sépare trop la raison et la conscience des sens et de l'expérience, de leur côté, les religions de la nature font Dieu à l'image de la nature, et réfléchissent toutes les imperfections de la preuve *à posteriori*. Elles sont tentées de mettre dans la cause tout ce qui est dans l'effet, et la nature étant un ensemble de phénomènes très-divers, et dont l'harmonie est souvent peu visible, les religions de la nature sont polythéistes, physiques, astronomiques, anthropomorphiques. Comme la religion chrétienne produit surtout une philosophie idéaliste, de même la philo-

(1) Leçon 19e.

(2) Descartes qui la présenta au XVIIe siècle, sous sa forme à la fois la plus sévère et la plus paradoxale, croyait l'avoir créée; mais il la devait, sans s'en douter, à ses premières études, à la tradition scolastique et à saint Anselme. Voyez les leçons 9 et 11.

sophie qui sort des religions de la nature est une philosophie sensualiste, dont la théodicée aime particulièrement les preuves *à posteriori;* et il arrive alors de deux choses l'une, ou la théodicée sensualiste accepte le principe rationnel *à priori* de la causalité, contre l'esprit de l'école à laquelle elle appartient, et alors elle arrive à Dieu par une inconséquence; ou elle rejette le principe de causalité, et alors elle n'arrive point et ne peut arriver à Dieu; et comme le sensualisme confond ailleurs la substance avec la collection des qualités (1), ici il ne reconnaît pas d'autre Dieu que la collection des phénomènes de la nature et l'assemblage des choses de ce monde. De là le panthéisme, théodicée nécessaire du paganisme et de la philosophie sensualiste (2). Appliquons tout ceci à Locke.

Locke croit à l'existence de Dieu, et il la démontre à merveille; mais il sort d'une école sensualiste; il repousse donc les arguments *à priori* et n'admet guère que les arguments *à posteriori*. Il ne veut pas employer l'argument de Descartes, qui prouve l'existence de Dieu, par son idée, par l'idée de l'infini et de la perfection. Liv. IV, chap. x, § 7. « Je crois être en « droit de dire que ce n'est pas un fort bon moyen « d'établir l'existence de Dieu, et de fermer la bouche « aux athées que de faire porter tout le fort d'un « article aussi important que celui-là sur ce seul « fondement, et de prendre pour unique preuve de « l'existence de Dieu l'idée que quelques personnes « ont de ce souverain Être. Je dis quelques personnes; « car il est évident qu'il y a des gens qui n'ont aucune « idée de Dieu; il y en a d'autres qui en ont une « telle idée qu'il vaudrait mieux qu'ils n'en eussent pas « du tout, et la grande partie en ont une idée telle « quelle, si j'ose me servir de cette expression; c'est, « dis-je, une méchante méthode que de s'attacher « trop fortement à cette découverte favorite, jusqu'à « rejeter toutes les autres démonstrations de l'existence de Dieu, ou du moins de tâcher de les affai- « blir, et d'empêcher qu'on ne les emploie comme si « elles étaient faibles ou fausses, quoique dans le « fond ce sont des preuves qui nous font voir si claire- « ment et d'une manière si convaincante l'existence « de ce souverain Être par la considération de notre « propre existence et des parties sensibles de l'univers, « que je ne pense pas qu'un homme sage puisse y ré- « sister; car il n'y a point, à ce que je crois, de « vérité plus certaine et plus évidente que celle-ci, « que les perfections invisibles de Dieu, sa puissance « éternelle et sa divinité sont devenues visibles depuis « la création du monde par la connaissance que nous « en donnent ses ouvrages... » Et il part de là pour développer particulièrement ce genre de preuves. Si Locke avait voulu établir seulement que l'argument *à priori* n'est pas le seul valable, et qu'il ne faut pas dédaigner la preuve *à posteriori*, je me joindrais à lui bien volontiers; mais il va plus loin, et s'égare en assertions que je ne puis repousser avec trop de force. Je nie qu'il y ait des gens qui n'ont aucune idée de Dieu; et ici se place très-bien la philosophie cartésienne et toute philosophie idéaliste qui prouve sans réplique que l'idée de Dieu, étant au fond celle de l'infini, de la perfection, de l'unité, de l'existence absolue, ne peut pas ne pas se trouver dans tout homme dont la raison est un peu développée. Je nie aussi cette sentence que Locke a malheureusement prêtée à Bayle, c'est-à-dire le sensualisme au scepticisme, savoir, que quelques hommes ont de Dieu une telle idée qu'il vaudrait mieux qu'ils n'en eussent pas du tout. Je nie qu'il vaille mieux n'avoir aucune idée de Dieu que d'en avoir une idée imparfaite, comme si nous n'étions pas des êtres imparfaits, condamnés à mêler le faux au vrai; si on ne voulait que des vérités sans mélange, on laisserait à l'humanité bien peu de croyances, et à la science bien peu de théories. Il n'y a qu'un homme peu familier avec l'histoire de la philosophie qui voulût rejeter la vérité, parce qu'elle serait mêlée de quelques erreurs, et même de beaucoup d'erreurs. Enfin, Locke avoue que la plus grande partie des hommes ont de Dieu une idée telle quelle; or cela suffit à Descartes, qui, cette seule idée telle quelle étant donnée, y fonderait sa preuve de l'existence de Dieu par l'idée de Dieu. Enfin je remarque que tout en développant de préférence la preuve *à posteriori*, Locke emploie souvent, sans s'en douter, des arguments *à priori*, idéalistes, même un peu scolastiques : § 8. « Quelque chose existe de toute éternité. » § 3. « Le néant ne saurait produire un être. » Quoiqu'il cherche surtout Dieu dans le monde extérieur, il va aussi, comme Descartes, de l'homme à Dieu, § 2 et 3. Nulle part il n'accepte et ne dégage, mais partout il emploie le principe de causalité sans lequel il ne pourrait faire un seul pas hors de la nature et de l'homme. La seule conséquence au reste que je veux tirer de toutes ces observations est que la théodicée de Locke, en repoussant l'argument *à priori* et en employant de préférence l'argument *à posteriori*, retient encore et développe le caractère fondamental de la philosophie de Locke, qui s'appuie particulièrement, et souvent même exclusivement, sur l'expérience, et sur l'expérience sensible et extérieure.

Ici, finit, messieurs, la longue analyse que je vous devais de l'*Essai sur l'entendement humain;* il ne

(1) Leçon 18ᵉ.

(2) Voyez *Nouveaux fragm. philosoph.*, Xénophane.

ne reste plus qu'à généraliser et résumer les résultats partiels que nous avons obtenus.

1° Considéré sous le point de vue le plus important, celui de la méthode, l'*Essai sur l'entendement humain* a cela d'excellent, que la psychologie y est donnée comme la base de toute saine philosophie. Locke commence par l'étude de l'homme, de ses facultés, et des phénomènes observables de la conscience; et par là il se rattache au grand mouvement cartésien et au génie de la philosophie moderne : voilà le bon côté de la méthode de Locke. Le mal est qu'au lieu d'observer l'homme, ses facultés et les phénomènes qui résultent du développement de ces facultés, dans l'état et avec les caractères que ces phénomènes présentent aujourd'hui, Locke s'enfonce d'abord dans la question obscure et pleine de périls de l'état primitif de ces phénomènes, des premiers développements de nos facultés, de l'origine de nos idées.

2° Ce vice de méthode, la question de l'origine de nos idées, qui devrait venir après celle de leurs caractères actuels, prématurément abordée sans la connaissance suffisante des faits qu'il s'agit d'expliquer, jette Locke dans un système qui ne voit d'autre origine à toutes les connaissances et à toutes les idées que la sensation et la réflexion.

3° Et encore, vous devez vous rappeler que Locke ne tient pas la balance égale entre ces deux origines, et qu'il la laisse pencher en faveur de la sensation.

4° Ce parti pris de dériver toutes les idées de la sensation et de la réflexion, et particulièrement de la sensation, impose à Locke la nécessité de confondre certaines idées avec certaines autres; car il est des idées, par exemple, les sept idées suivantes : l'idée de l'espace, l'idée du temps, l'idée de l'infini, l'idée de l'identité personnelle, l'idée de la substance, l'idée de la cause, l'idée du bien et du mal, que nous avons démontré ne pouvoir arriver dans l'entendement humain par la porte de la sensation ni de la réflexion même. Locke est donc forcé, pour les faire entrer dans l'entendement humain, de les confondre avec les idées de corps, de succession, de fini ou de nombre, de la conscience, de la collection des qualités, de la succession des phénomènes, des peines et des récompenses, de plaisir et de douleur, lesquelles sont en effet explicables par la sensation ou la réflexion, c'est-à-dire qu'il est forcé de confondre ou les antécédents ou les conséquents de l'idée d'espace, de temps, d'infini, de substance, de cause, de bien et de mal avec ces idées elles-mêmes.

5° C'est là le vice le plus général qui domine la philosophie de Locke ; et ce vice se découvre à plein dans la théorie de la connaissance et du jugement. Locke fonde la connaissance et le jugement sur la perception d'un rapport entre deux idées, c'est-à-dire sur la comparaison, tandis qu'en beaucoup de cas les rapports et les idées de rapport, loin de fonder nos jugements et nos connaissances, sont au contraire des débris de connaissances et de jugements primitifs, dus à la puissance naturelle de l'entendement, qui juge et connaît par sa vertu propre, en s'appuyant souvent sur un seul terme, et par conséquent sans en comparer deux pour en tirer des idées de rapport.

6° Il en est de même de la théorie du langage. Locke attribue beaucoup au langage, et avec raison; mais il ne faut pas croire que toute dispute est une dispute de mots, toute erreur une erreur purement verbale, toute idée générale le seul ouvrage du langage, et qu'une science n'est qu'une langue bien faite, parce qu'en effet les mots jouent un grand rôle dans nos disputes et nos erreurs, qu'il n'y a pas d'idées générales sans langage, et qu'une langue bien faite est ou la condition ou plutôt la conséquence d'une science vraie.

7° Enfin dans les grandes théories par lesquelles se jugent, en dernier résultat, toutes les philosophies, savoir les théories de Dieu, de l'âme et de la liberté, vous voyez Locke confondant la volonté avec la faculté de mouvoir, comme il s'exprime, avec le pouvoir d'agir, de faire telle ou telle action extérieure, et cherchant la liberté dans la volonté ainsi entendue, par conséquent la cherchant où elle n'est pas, la nier et la donner comme un simple accident, tandis que c'est un caractère propre et essentiel. Vous le voyez entraîné par l'habitude de chercher en toutes choses le point de vue le plus externe, le plus visible, le plus saisissable, avancer le soupçon que la substance spirituelle, impénétrable dans sa nature, pourrait bien se réduire à la substance matérielle, et que la pensée pourrait bien n'être qu'un mode de la matière, tout comme l'étendue. Vous le voyez enfin dans la théodicée, toujours fidèle à l'esprit de son système, s'appuyer sur les sens plus que sur la conscience, interroger la nature plutôt que la raison, repousser la preuve *à priori* de Descartes, et n'adopter guère que la preuve *à posteriori*.

Tel est, messieurs, mon jugement définitif sur l'ouvrage de Locke. Si j'ai consacré la plus grande partie des leçons de cet été à l'examen de ce seul ouvrage, vous m'approuverez, j'espère, en considérant de quelle importance il est, et tout ce qu'il résume et tout ce qu'il prépare. L'*Essai sur l'entendement humain* résume pour le XVIIIe siècle toute la tradition sensualiste qui l'intéresse, c'est-à-dire celle du XVIIe siècle. En général, la philosophie moderne, et je n'entends excepter aucune école, est ignorante et insouciante du passé, pour ne pas dire plus; elle ne songe qu'à l'avenir; elle ne connaît que sa propre histoire. Comme l'école idéaliste du XVIIIe siècle ne remonte point au delà de Descartes, de même l'école

sensualiste ne remonte guère au delà de Locke; elle a beaucoup vanté Bacon; elle s'est un peu occupée de Hobbes et de Gassendi; mais son point de départ officiel est Locke; c'est Locke et toujours Locke qu'elle cite, qu'elle imite, qu'elle développe. Et en effet maintenant que vous connaissez à fond, dans son ensemble et dans ses détails, l'*Essai sur l'entendement humain*, vous devez voir qu'il renferme réellement les traits les plus marqués de toutes les grandes théories sensualistes antérieures, soit de la philosophie moderne, soit du moyen âge, soit de la Grèce, soit de l'Orient.

Le caractère essentiel du sensualisme est, nous l'avons vu, la négation de toutes les grandes vérités qui échappent aux sens et que la raison seule découvre, la négation du temps et de l'espace infini, du bien et du mal, de la liberté humaine, de l'immatérialité de l'âme et de la divine Providence; et, selon les temps et le plus ou moins d'énergie de ses partisans, il affiche ouvertement ces résultats, ou il les voile par la distinction souvent sincère, souvent fictive de la philosophie et de la théologie. C'est la seule différence qui sépare, au XVII[e] siècle, Gassendi, prêtre catholique, de Hobbes, ennemi de l'Église. Au fond, leur système philosophique est le même; tous deux ils renouvellent l'un Épicure et l'autre Démocrite; ils font une part presque exclusive à la sensation dans la connaissance; ils soutiennent à peu près que tout être est matériel (*substantia nobis datur sub ratione materiæ*); dans les croyances spirituelles, ils ne voient que des métaphores, et, après les sens, ils attribuent tout aux signes et au langage; mais par-dessus tout cela, Gassendi invoque la révélation, et Hobbes ne l'invoque point (1). Au XVI[e] siècle, l'appel à la révélation était indispensable; il caractérise et il sauve à peine le péripatétisme sensualiste de Pomponat et de son école (2). Auparavant, sous le règne absolu du christianisme, cette précaution était plus nécessaire encore; elle protége mal le matérialisme naissant et le nominalisme avoué d'Occam (3); et le sensualisme n'ose guère paraître dans Scott que par la négation de toute vérité absolue en elle-même, par la négation du bien et du mal, du beau et du laid, du vrai et du faux, en tant que fondés sur la nature des choses, et par leur explication par la seule volonté et le pouvoir arbitraire de Dieu (4). Or, tous ces traits du sensualisme, manifeste ou caché, du moyen âge, du XVI[e] et du XVII[e] siècle, se reproduisent dans Locke. Qui peut ne pas voir encore, au sein du paganisme, des précurseurs de Gassendi et de Hobbes, et par conséquent de Locke, dans Épicure (5), dans Straton le physicien (6) dans Démocrite (7), et dans l'école d'Ionie (8)? Qui peut enfin ne pas reconnaître dans certains systèmes orientaux, et particulièrement dans le *Sankhya* de Capila (9), au milieu d'inconséquences apparentes ou réelles, et d'un mysticisme faux ou vrai, semblable peut-être à l'invocation à la révélation de tant de modernes, les premiers linéaments de cette théorie qui, s'accroissant et s'éclaircissant d'époque en époque et participant à tous les progrès de l'humanité, est arrivée, au début du XVIII[e] siècle, à son expression, incertaine encore, mais déjà élevée et vraiment scientifique dans l'*Essai sur l'entendement humain?*

Et non-seulement l'*Essai sur l'entendement humain* résumait alors le passé, mais il contenait l'avenir. Toutes ces théories sur lesquelles je vous ai si longtemps arrêtés, et qui souvent vous ont fatigués de leur caractère équivoque, vont, avec le temps, en moins d'un demi-siècle, grandir, s'étendre, se régulariser, et devenir entre les mains hardies des successeurs de Locke des théories fermes et précises, qui obtiendront, dans plus d'un grand pays de l'Europe, une autorité presque absolue, et y sembleront le dernier mot de la pensée humaine. Ainsi la théorie de Locke sur la liberté tendait au fatalisme; cette théorie développée y arrivera. Locke ne semblait pas trop redouter le matérialisme; ses élèves l'accepteront et le proclameront. Bientôt le principe de causalité n'étant plus seulement négligé, mais repoussé et détruit, la preuve *à posteriori* de l'existence de Dieu manquera de base, et le théisme naturaliste du sensualisme indécis de Locke finira par un panthéisme avoué, c'est-à-dire par l'athéisme. Les deux sources de la connaissance humaine, la sensation et la réflexion se résoudront en une seule; la réflexion s'abîmera dans la sensation; il ne restera que la sensation pour expliquer l'esprit humain tout entier. Les signes, dont Locke avait déjà exagéré l'influence, deviendront, après la sensation, la source même de toutes les idées. En un mot, attendez l'année prochaine, et vous verrez de quelle importance il était pour vous et pour moi de jeter d'abord une lumière abondante et forte sur des questions et des théories qui, s'élevant peu à peu, doivent devenir le champ de bataille de toutes nos discussions ultérieures. Il fallait bien le reconnaître d'avance, et vous familiariser avec le terrain sur lequel nous devons si souvent combattre.

Permettez-moi, en terminant, de vous rappeler les engagements que j'ai pris au commencement de ce cours et avec vous et avec moi-même; j'ai trop à

(1) Leçon 11[e].
(2) Leçon 10[e].
(3) Leçon 9[e].
(4) *Ibid.*
(5) Leçon 8[e].
(6) Leçon 8[e].
(7) Leçon 7[e].
(8) *Ibid.*
(9) Leçon 5[e].

cœur de les tenir pour ne pas me les remettre souvent sous les yeux.

J'ai divisé toutes les écoles du XVIIIe siècle en quatre écoles fondamentales qui m'ont paru renfermer toutes les autres. J'avais aimé à vous dire (1) : Chacune de ces écoles a été; donc elle pouvait être, donc elle avait quelque raison pour être. Si ces écoles avaient été purement absurdes et extravagantes, elles n'auraient pu être ; car l'absurde tout seul n'aurait pu trouver ni place ni crédit dans l'esprit humain, jeter tant d'éclat, obtenir tant d'autorité dans aucun siècle, encore moins dans un siècle aussi éclairé que le XVIIIe. Ainsi par cela seul que l'école sensualiste a existé, il suit qu'elle a eu raison d'être, et qu'elle possède quelque élément de vérité. Mais il y a quatre écoles et non pas une. Or la vérité absolue est une; si une de ces quatre écoles contenait la vérité absolue, il n'y aurait qu'une seule école, et non pas quatre. Elles sont; donc elles ont leur raison d'être, et elles contiennent de la vérité ; et en même temps, elles sont quatre; donc ni l'une ni l'autre ne contient la vérité tout entière, et chacune d'elles, avec l'élément de vérité qui la fait être, contient quelque élément d'erreur qui la réduit à n'être, après tout, qu'une école particulière ; et, songez-y, l'erreur entre les mains du génie systématique, devient aisément extravagance. Je devais donc, et je vous l'avais promis, je devais absoudre à la fois et combattre toutes les écoles, et, par conséquent, cette grande école qu'on appelle l'école de la sensation, du titre même du principe unique sur lequel elle s'appuie. Je devais absoudre l'école de la sensation comme ayant eu sa part de vérité; et je devais la combattre comme ayant mêlé à la part de vérité qui la recommande beaucoup d'erreurs et d'extravagances. Et avec quoi devais-je combattre l'école de la sensation? Je vous avais promis de combattre les erreurs d'une école avec tout ce qu'il y a de vérité dans l'école opposée ; je devais donc combattre les exagérations du sensualisme avec ce qu'il y a de sensé et de raisonnable dans l'idéalisme. C'est, messieurs, ce que j'ai fait : j'ai combattu l'*Essai sur l'entendement humain* avec des arguments que je n'ai pas voulu rapporter toujours en détail à leurs vrais auteurs par un luxe intempestif d'érudition, mais qui, je le déclare, ne m'appartiennent point. Peut-être y a-t-il un peu du mien, s'il m'est permis de le dire, dans le développement de ces arguments, et dans la conduite de la discussion, surtout dans son caractère général et moral, en quelque sorte; mais les arguments en eux-mêmes appartiennent la plupart à l'école spiritualiste dans ce qu'elle a de plus raisonnable, c'est-à-dire dans sa partie négative, qui est toujours la partie la plus raisonnable de toute école. Un jour je retrouverai l'école spiritualiste ; je l'examinerai dans ses éléments positifs, et là je retournerai contre elle, contre ses erreurs sublimes et ses tendances mystiques, les armes solides que me fournira souvent le bon sens de l'empirisme et du scepticisme. En attendant, c'est avec la dialectique spiritualiste que j'ai combattu les extravagances de l'école empirique dans son premier représentant au XVIIIe siècle. Et ce n'est pas, messieurs, l'idéalisme antique que j'ai invoqué contre l'empirisme moderne ; car l'un ne répond pas à l'autre ; la philosophie ancienne et la philosophie moderne ne se servent et ne s'éclairent que sur les hauteurs de la science et pour un très-petit nombre de penseurs d'élite ; c'est donc le spiritualisme moderne qui m'a servi contre le moderne sensualisme, et je n'ai combattu le XVIIIe siècle qu'avec les armes qu'il m'a fournies lui-même. Ainsi j'ai opposé à Locke les grands hommes qui l'ont suivi, et qui, l'ayant suivi, devaient le modifier et le combattre pour le surpasser, et faire marcher la science. Ce n'est pas même à Leibnitz, déjà trop loin de nous, c'est à Reid et à Kant que j'ai emprunté leurs arguments; mais j'ai dû presque toujours en changer la forme : car cette forme se sent un peu du pays et de la langue de ces deux grands hommes. Tous deux s'exprimaient comme on s'exprime à Édimbourg et à Kœnigsberg, ce qui ne veut pas dire comme on doit s'exprimer en France. J'ai donc négligé la phraséologie de Reid et surtout celle de Kant, mais j'ai gardé le fond de leurs arguments. Vous ne connaissez pas Kant; un jour je tâcherai de vous faire faire connaissance avec cet esprit si ferme, si rigoureux, si élevé, le Descartes de notre âge. Mais vous pouvez lire, dans la traduction d'un des meilleurs élèves de l'école normale, aujourd'hui mon collègue à cette faculté, le judicieux Reid, l'ingénieux D. Stewart, avec le commentaire vraiment supérieur des belles leçons de M. Royer-Collard (2). La philosophie écossaise vous préparera à la philosophie allemande. C'est à Reid et Kant que je rapporte en grande partie la polémique que j'ai instituée contre l'empirisme, dans la personne de Locke.

Je devais être juste aussi envers l'école empirique ;

(1) Leçons 4e et 13e.

(1) *OEuvres complètes de Reid*, avec les leçons de M. Royer-Collard, par M. Jouffroy; 6 volumes. — *Esquisses de philosophie morale*, de D. Stewart, traduit par M. Jouffroy ; 1 volume — *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, de D. Stewart, traduit par M. Prevost, de Genève, et par M. Farcy, élève de l'école normale ; 3 volumes. — *Essais philosophiques* de D. Stewart, traduit par Huret; 1 volme. — *Histoire abrégée de la philosophie moderne*, de D. Stewart, traduit par M. Buchon ; 3 volumes. — *Leçons de philosophie morale*, de D. Stewart (développement des *Esquisses*), traduit par M. Simon; 2 volumes. — *Mélanges philosophiques* de Mackintosh, par le même; 1 volume.



tout en la combattant, je devais y faire la part du bien comme celle du mal, car l'un y devait être avec l'autre. Messieurs, je vous le demande, n'est-ce pas aussi ce que j'ai fait? N'ai-je pas reconnu et signalé tout ce qu'il y a de bon dans les différentes parties de l'*Essai sur l'entendement humain?* N'ai-je pas soigneusement relevé les heureux commencements de la méthode et des théories de Locke avant d'attaquer les erreurs dans lesquelles l'a jeté l'esprit de système? Enfin n'ai-je pas rendu hommage à son caractère, à ses vertus, à ses intentions, et comme homme et comme philosophe? Je l'ai fait, et de grand cœur; et sur ce point du moins je suis sûr d'être exempt de reproche et envers Locke et envers moi-même et envers la philosophie..En effet, la philosophie n'est pas telle ou telle école, mais le fond commun, et pour ainsi dire l'âme de toutes les écoles. Elle est distincte de tous les systèmes, mais elle est mêlée à chacun d'eux, car elle ne se manifeste, elle ne se développe, elle n'avance que par eux; son unité est leur variété même, si discordante en apparence, et en réalité si profondément harmonique; son progrès et sa gloire est leur perfectionnement réciproque par leur lutte pacifique. Quand on attaque sans réserve quelque système particulier un peu considérable, on proscrit sans s'en douter quelque élément réel de l'esprit humain et des choses, on blesse la philosophie elle-même dans quelqu'une de ses parties; quand on outrage un philosophe célèbre, à quelque école qu'il appartienne, on outrage la philosophie, la raison humaine, l'humanité dans un de ses représentants d'élite. Messieurs, j'espère que rien de pareil ne sortira jamais de ces leçons; car ce que je professe avant tout, ce que j'enseigne, ce n'est pas telle ou telle philosophie, mais la philosophie elle-même; ce n'est pas l'attachement à tel ou tel système, si grand qu'il puisse être, l'admiration de tel ou tel homme, quel qu'ait été son génie, mais l'esprit philosophique, supérieur à tous les systèmes et à tous les philosophes, c'est-à-dire l'amour sans bornes de la vérité, où qu'elle se rencontre, l'intelligence de tous les systèmes qui prétendent la posséder tout entière, et qui en possèdent au moins quelque chose, et le respect de tous les hommes qui l'ont cherchée et qui la cherchent encore avec talent et loyauté. La vraie muse de l'historien de la philosophie n'est pas la haine, mais l'amour; et la mission de la critique n'est pas seulement de signaler les extravagances trop réelles et trop nombreuses des systèmes philosophiques, mais de démêler et de dégager du milieu de ces erreurs les vérités qui peuvent et qui doivent y être mêlées, et par là de relever la raison humaine à ses propres yeux, d'absoudre la philosophie dans le passé, de l'enhardir et de l'éclairer dans l'avenir.

Je ne veux pas me séparer de vous, messieurs, sans vous remercier du zèle remarquable, honorable pour vous, encourageant pour moi, que vous avez apporté à ces leçons. Aux prises avec des discussions dont je n'aurais pu vous épargner la longueur et la sécheresse qu'aux dépens de la rigueur scientifique, votre attention et votre bienveillance ne se sont pas un moment démenties; je vous prie de me conserver l'une et l'autre : j'en aurai besoin encore l'année prochaine dans l'exposition et la discussion approfondies des conséquences de la philosophie de Locke, c'est-à-dire de tous les systèmes qu'a produits au XVIIIe siècle cette riche et féconde école sensualiste dont vous connaissez aujourd'hui le père et le premier monument.

FIN DU COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

COURS

DE PHILOSOPHIE

SUR

LE FONDEMENT DES IDÉES ABSOLUES

DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN.

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR.

En 1826, M. Cousin, forcé au silence par un pouvoir soupçonneux, publia pour la première fois des fragments de son enseignement de 1815 à 1818, et principalement de cette dernière année. Le public accueillit avec empressement ces restes d'une parole qui avait retenti avec tant d'éclat. Les hautes intelligences philosophiques comprirent bien le sens de ces pages si remplies et si concentrées; elles saisirent le lien qui les rattachait les unes aux autres, comme les feuillets d'un même livre. Mais il n'en fut pas ainsi de tous les lecteurs, et principalement des jeunes adeptes de la philosophie. La présente publication est destinée à leur fournir le guide qui leur manquait, et à leur donner cette prodigalité d'explications et cette surabondance de lumière, dont la jeunesse a tant besoin.

Le cours professé à la faculté des lettres en 1818, par M. Cousin, résumait son enseignement antérieur, et posait de la manière la plus large et la plus nette la théorie dogmatique du professeur. M. Cousin en donna le programme dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES; mais ce programme ne pouvait être parfaitement intelligible que pour ceux qui en avaient entendu le développement de la bouche même du maître. Le cours de 1818 avait été rédigé par les élèves de l'école normale qui faisaient partie de l'auditoire de la faculté. Ces rédactions avaient été remises au professeur, et elles dormaient dans ses cartons. Ce sont ces rédactions que j'ai demandées à M. Cousin : quelque défiance qu'il eût de ces papiers délaissés et condamnés par lui à l'oubli, il a bien voulu me les remettre et abandonner à ma discrétion le soin de les revoir et de les publier.

Appuyé sur les travaux d'élèves intelligents, et sur mes propres souvenirs, j'espère n'avoir pas dénaturé le fond de la pensée du professeur de 1818; mais il n'en est pas de même de la forme, et le public s'attend bien à ne pas la retrouver ici. Parmi les rédactions qui m'ont été remises, il n'en est qu'un petit nombre qui aient été prises à l'aide d'un procédé sténographique, et encore le sténographe laisse-t-il beaucoup de lacunes, et nous prévient-il qu'entraîné comme l'auditoire par le charme de l'improvisation du professeur, il a quelquefois négligé d'écrire pour écouter. Quant aux autres rédactions, faites sur des notes prises avec rapidité, mais avec trop de lenteur encore pour suivre la parole, elles n'ont pu reproduire la justesse de l'expression, la pureté et la grandeur des images, l'harmonie de la période, et, ce qui manque à toute rédaction, l'accent de la voix, le feu du regard, la majesté

du geste, en un mot, l'action oratoire, ce véhicule de la pensée, si puissant surtout chez un orateur comme M. Cousin, cet accompagnement indispensable de la parole qui saisit l'auditeur par tous les sens, et lui fait pour ainsi dire entrer par tous les pores l'intelligence de l'enseignement. Mais si mutilées que soient ces esquisses, elles sont pourtant ce qu'il nous reste de plus complet sur l'enseignement dogmatique de M. Cousin, et c'est pourquoi nous les donnons au public.

Le cours de 1818 a essayé de résoudre la question la plus importante et en même temps la plus difficile de toute la philosophie, celle qui, même pour quelques-uns, est la seule question philosophique, ou la philosophie tout entière : *Y a-t-il des idées qui ne soient ni la connaissance des corps, ni la connaissance de nous-mêmes ; et quel est le fondement de ces idées?*

L'homme ne peut douter de sa pensée, il se contredirait par son doute même; puisqu'il ne peut poser un doute sans poser par cela même une pensée. Au delà de cette pensée, existe-t-il quelque chose, et les choses sont-elles en elles-mêmes ce qu'elles nous paraissent? J'ai la pensée des corps; mais elle me vient dans le rêve comme dans l'état de veille : les corps sont-ils plus réels dans ce second état que dans le premier? S'il y a des corps, sont-ils comme ils m'apparaissent? Je touche une étendue continue : y a-t-il dans la nature une véritable continuité? Toutes ces questions sont épineuses et peut-être insolubles; mais par bonheur il arrive que l'esprit humain se satisfait assez facilement sur l'existence de la nature physique, et tranche la question ou ne songe pas à la poser. J'ai aussi l'idée de moi-même, c'est-à-dire de quelque chose d'invisible et d'intangible qui est toujours le même, et qui me suggère dans le langage le mot JE. Je m'apparais tantôt comme une intelligence, tantôt comme une sensibilité, surtout comme une volonté; mais qu'y a-t-il au fond de tout cela? Comment ces trois facultés ne détruisent-elles pas l'unité du MOI ; quel est le lien de cette trinité non moins mystérieuse qu'une trinité plus haute et plus sainte? Ces problèmes ne sont pas moins redoutables que les premiers, et pourtant l'esprit humain se contente encore assez facilement sur ce sujet. *Aussi vrai que j'existe*, dit le peuple ; *aussi vrai que le soleil m'éclaire*, ajoute-t-il. Il a donc la certitude de son existence et celle de l'existence des corps, et ce qu'il demande, c'est qu'on lui ramène toute chose à une évidence aussi immédiate, et aussi pleinement satisfaisante pour lui que celle de l'existence des corps et de l'existence du MOI. Et cependant, après l'idée des corps, après l'idée de moi-même, tout n'est pas fini dans l'intelligence humaine. Nous avons la pensée de choses qui ne se touchent ni ne se voient, et que nous ne pouvons confondre avec nous-mêmes. J'ai l'idée d'un espace sans limite, d'un temps éternel, d'une justice et d'un devoir universels, d'un type de beauté que les arts eux-mêmes ne réalisent jamais, d'une cause qui n'a ni commencement ni fin : qu'est-ce en dehors de ma pensée que l'espace, le temps, la justice, l'idéal et Dieu? Le public nous demande que nous lui rendions tout cela aussi clair que les corps et que son existence, car, à tort ou à raison, il ne conteste pas sur ces deux points. Beaucoup de philosophes ont voulu satisfaire le public et aussi se satisfaire eux-mêmes. Il se sont dit : Puisque chacun reconnaît l'existence de soi-même et l'existence des corps, et qu'on n'élève sur ces deux points aucune difficulté, il n'y a qu'un moyen de donner une explication satisfaisante de tout le reste : c'est de le ramener soit à la matière, soit à nous-mêmes. Les uns ont donc fait ce discours au public : « Vous trouvez claire l'existence des corps, et je suis de votre avis. Eh bien, il n'existe rien que des corps; toute idée a un objet sensible, toute pensée vient de la matière; le temps, l'espace, la justice, l'idéal, Dieu, tout cela c'est de la matière plus ou moins généralisée »; et, entraînés par leur système, ils ont ajouté : « L'esprit lui-même n'est que matière; le MOI c'est l'expression de l'unité du corps. » Les autres ont pris la parole à leur tour et ont dit : « Vous êtes sûrs de votre existence, et nous sommes sûrs aussi de la nôtre, il ne s'agit donc, pour nous contenter suffisamment, que de tout ramener à nous-mêmes, de tout considérer comme des faces du MOI humain. Ainsi vous parlez d'espace et de temps; mais ce n'est là qu'une pensée, vous les créez en y pensant. Les idées de justice, de beauté et de cause sont claires comme pures idées, et deviennent obscures dès qu'on en veut faire des existences extérieures; » puis, cédant comme les premiers à l'entraînement de leur doctrine, ils ont ajouté : « L'idée des corps n'est aussi qu'une idée, car, à vrai dire, qu'est-ce que peut être un corps en lui-même? Il n'existe donc rien au monde que la pensée. »

C'est ainsi que la philosophie, séduite par l'évidence de l'existence du MOI et de celle de la nature, n'a voulu rien reconnaître en dehors de ces deux sphères, et même, suivant son goût du moment, a brisé le MOI contre la nature ou la nature contre le MOI. Il faut en convenir, nous

nous reposons avec une sécurité profonde sur l'existence des corps et sur celle de notre pensée, et quand nous venons à nous interroger sur la réalité extérieure du temps, de l'espace, de l'idéal, de la justice, de la substance, de la cause, il semble qu'un point d'appui nous manque; nous nous sentons comme suspendus dans le vide ou sur l'abîme. Notre imagination s'évertue pour se représenter ces choses, et nous savons pourtant bien que nous ne devons pas chercher à nous les représenter, qu'elles ne sont pas susceptibles de représentation, qu'enfin les représenter c'est les détruire. Mais engagés que nous sommes dans les voies sensibles, nous arrivons en présence de ces objets, comme Bacon reprochait aux alchimistes d'aborder les recherches métaphysiques, les yeux obscurcis par la fumée et les mains noircies par la suie des fourneaux. Ou bien, si nous nous sommes faits métaphysiciens, si nous avons dressé notre pensée à se replier sur elle-même, elle se prend pour la seule réalité possible : elle nie orgueilleusement tout ce qui n'est pas elle-même; éblouie de sa propre clarté, elle tient en vain ses yeux ouverts sur le reste du monde.

Dans le cours que nous publions, M. Cousin s'occupe d'abord de reconstituer le MOI devant la nature, et la nature devant le MOI, et de réédifier ainsi deux éléments que les écoles du XVIIIe siècle avaient absorbés l'un dans l'autre. Mais de courts préliminaires lui suffisent pour achever cette tâche, et il se consacre ensuite tout entier à la construction de ce monde distinct du MOI et de la nature plus difficile à élever que les deux autres, qui a été nié à la fois et par ceux qui épargnaient la nature et par ceux qui respectaient le MOI. Le professeur commence par constater les idées qui ne tirent point leur origine du monde physique ni du MOI humain, ou, en d'autres termes, qui ne sont produites ni par la sensation ni par la réflexion; il les distingue par les deux caractères d'universalité et d'immuabilité qui leur sont propres; il oppose le premier à l'individualité du MOI, et le second à la perpétuelle variation de la nature; il donne à ces idées le nom d'idées *absolues*, parce qu'elles sont indépendantes de la nature et du MOI; il prend la liste qui en a été dressée par l'illustre Kant, et il la réduit à deux idées fondamentales : 1° celle de cause, qui embrasse les idées de phénomène, accident, qualité, multiple, particulier, individuel, relatif, possible, probable, contingent, divers et fini; 2° celle de substance, qui comprend l'être, l'unité, l'absolu, l'éternel, l'universel, le semblable et l'infini. Et, en effet, qu'y a-t-il dans la nature au delà du phénomène qui change, qui passe, qui agit sur un autre phénomène, et qui constitue ainsi l'action et la réaction des causes; et au delà de la substance, de l'être immuable, inaltérable, qui est le soutien du phénomène, et qui n'en partage pas les fluctuations? L'univers peut se définir : *quelque chose qui change et quelque chose qui ne change pas;* mais ce quelque chose qui ne change pas échappe à nos moyens d'observation; notre raison elle-même nous en fait bien concevoir l'existence, mais non pas la nature. L'être infini, dit M. Cousin, ne se manifeste à notre esprit que par les idées du vrai, du beau et du bien, qui sont immuables comme lui, mais plus facilement abordables à notre humaine raison. Cette théorie pouvant être soupçonnée de mysticisme, le professeur confronte sa doctrine avec les diverses théories mystiques qui apparaissent dans l'histoire de la philosophie; il montre que le mysticisme consiste, soit à diviniser le phénomène ou la cause matérielle, soit à vouloir contempler la substance ou l'être infini face à face, et il lui est facile de prouver que sa philosophie, qui dépouille les causes extérieures de toute personnalité, et qui ne prétend pas faire sortir l'Éternel des formes qui l'enveloppent, ne peut être accusée de mysticisme.

Voilà donc les idées absolues réduites à l'idée de cause ou de phénomène d'une part, et de l'autre à l'idée de substance sous la triple forme du vrai, du beau et du bien. L'auteur distingue le vrai absolu d'avec l'être absolu : la vérité absolue se compose des axiomes qui président à toutes les sciences, axiomes accessibles à notre raison, mais auxquels nous avons besoin de concevoir une base ou un point d'appui, et l'auteur place ce point d'appui en Dieu lui-même, que la religion nous représente d'ailleurs comme source de toute vérité. Il s'attache à constater et à démontrer l'existence de la vérité absolue. La nécessité où nous sommes d'admettre cette vérité est ce qui l'a perdue aux yeux de certains philosophes, lorsque c'est plutôt ce qui devait la sauver. Ils ont cru que cette nécessité marquait la vérité d'un caractère subjectif et la métamorphosait en une sorte de production du MOI humain. M. Cousin leur fait cette concession, qui est immense; mais il remarque que la croyance nécessaire est une croyance réfléchie : en effet, l'esprit ne s'aperçoit de la contrainte que lui impose la vérité que quand il réfléchit sur lui-même, et fait en quelque sorte effort pour s'affranchir des liens de cette vérité. Or tout état

réfléchi suppose un état antérieur irréfléchi, où le MOI n'est pas revenu sur lui-même, ne s'est pas aperçu lui-même en apercevant la vérité, et a obtenu ainsi ce que M. Cousin appelle une *aperception pure,* libre de toute empreinte de subjectivité. La vérité s'impose à la raison, et ce n'est pas la raison qui fait la vérité. Les principes absolus ont été attaqués encore par une autre voie: on les a décomposés en plusieurs idées simples, dont on a prétendu ramener l'origine à la sensation ou à la réflexion. Le professeur suit ces nouveaux adversaires sur le terrain où ils se placent, et s'enfonce avec eux et plus loin qu'eux dans l'analyse des principes attaqués; il veut bien accorder que le principe de causalité est précédé, dans l'esprit humain, de l'idée de cause; mais il soutient qu'il y a une grande différence entre la notion de cause individuelle, volontaire, libre, mais contingente et finie, telle que par la conscience nous saisissons la cause en nous, et le principe de causalité qui nous met en possession de la cause extérieure, nécessaire et infinie. Quant au principe de substance, il nie qu'aucune des idées qui entrent dans ce principe lui soit d'un seul moment antérieure : l'idée de substance et l'idée de phénomène sont corrélatives : l'une ne germe pas sans l'autre, car, séparées, elles seraient incompréhensibles. Ce principe se présente donc à l'esprit tout formé, armé de toutes pièces, comme la Minerve sortie du front de Jupiter; et, en conséquence, il est impossible de le résoudre en aucune idée préalable de réflexion ou de sensation. La fausse doctrine sur l'origine des principes est ramenée par M. Cousin à la théorie inexacte qui regarde le jugement comme le résultat postérieur du concours de deux idées acquises d'abord une à une. Le professeur montre que les idées nous viennent simultanément et en corrélation les unes avec les autres, et qu'ainsi le jugement se trouve au début des opérations intellectuelles.

Après avoir considéré la vérité absolue en elle-même, M. Cousin la considère dans les ouvrages de la nature et de l'homme, c'est-à-dire sous la forme du beau. Il s'applique à prouver que l'idée du beau est une idée absolue, originale, spéciale, et non pas une idée collective, générale, comparative. Il est conduit ainsi à distinguer le beau idéal du beau naturel, et à indiquer comment l'esprit dégage le premier des enveloppes du second; il démontre que le jugement relatif à la beauté se place entre la sensation qui le précède et le sentiment qui le suit. Quand il a rattaché le sentiment du beau au jugement de la beauté, il oppose ce sentiment à tous les autres phénomènes sensibles avec lesquels on a voulu le confondre, il le suit et le fait reconnaître dans le phénomène complexe de l'imagination, qui se compose aussi de l'intuition des sens et de la raison. Il remarque que l'objet qui laisse en harmonie l'intuition sensible et la raison garde le nom de *beau* proprement dit, et que celui qui trouble l'accord de ces deux facultés en se laissant embrasser par l'une et en échappant à l'autre, prend le nom de *sublime*. Il trace les limites entre le goût et le génie, ces deux faces diverses de l'imagination; il s'attache enfin à faire reconnaître que les différents genres de beauté manifestés, soit dans les objets physiques, soit dans les sentiments et les actions, soit dans les idées, doivent s'identifier en un seul et même type de beauté morale ou intellectuelle; que l'expression plus ou moins fidèle de cette beauté extérieure décide de la classification des arts, et assure le premier rang à la poésie, et que ce type idéal, indépendant de la nature et de l'esprit, s'appuie comme la vérité absolue sur l'Être infini caché au fond de toute chose.

Le professeur arrive alors à la vérité absolue considérée dans les actions, ou à l'idée du bien moral; il enseigne que s'il n'y a aucune science sans principes absolus, il n'y a pas de science morale sans vérité absolue en morale La discussion de l'idée du bien n'est pas, dit-il, une spéculation sans résultat, une méditation purement contemplative. La solution qu'on lui donne influe sur la conduite de la vie privée et sur le gouvernement des États. Si l'on conteste l'existence d'une vérité morale absolue, le principe de nos actions ne peut être fourni que par la sensibilité. L'égoïsme conduit le monde, et il le fait arriver à l'état de guerre ou à la tyrannie. Le seul contre-poids contre l'arbitraire et le despotisme, c'est la justice immuable et éternelle, c'est-à-dire l'idée absolue du bien. La vérité absolue, considérée en elle-même, oblige notre raison; considérée dans les actions, elle oblige notre liberté, c'est-à-dire qu'elle demande à être réalisée pratiquement; c'est là ce qu'on appelle l'obligation morale. Ainsi l'idée du devoir dérive de l'idée du bien, et non l'idée du bien de l'idée du devoir. La vérité morale s'imposant à la liberté, il en résulte pour celle-ci deux obligations : 1° n'obéir qu'à la vérité absolue ou à la raison qui la révèle; 2° obéir à toutes les prescriptions de la raison. De là toute la série des devoirs de l'homme et tous les genres de droits, depuis le droit privé jusqu'au droit politique. La vérité

morale demandant à être réalisée par l'action, la société humaine est donc prédestinée, nécessaire, inévitable; elle est donnée *à priori*. La société n'est pas faite pour le gouvernement, c'est le gouvernement qui est fait pour la société. La mission de celui-ci est de maintenir l'accomplissement de la vérité morale. Une des faces de cette vérité nous présente le principe de mérite et de démérite, c'est-à-dire une liaison nécessaire entre la vertu et le bonheur, entre le crime et le malheur : le rôle du gouvernement est encore de réaliser ce principe dans la mesure des forces et des lumières humaines. La vérité morale absolue ne peut être attribuée à notre éducation, car la question serait reculée et non résolue; elle n'est pas non plus la volonté divine, à moins qu'on ne fasse équation ici entre volonté et justice, et alors l'idée de justice redevient primordiale et n'est plus dérivée; elle n'est pas davantage l'idée des peines et des récompenses à venir, car ce n'est pas le châtiment et la rémunération qui décident du bien et du mal, c'est le bien et le mal qui font récompenser ou punir. Enfin la loi morale absolue se distingue, non-seulement de la sensibilité physique, mais encore des jouissances les plus intimes et les plus délicieuses de la sensibilité morale. Dans la plupart des cas, d'ailleurs, cette dernière présuppose l'idée du bien et du mal. Si la loi ne vient pas de la sensibilité, elle ne vient pas davantage de la liberté : le MOI ne peut se faire la loi à lui-même. Il faut donc joindre à la sensibilité et à la liberté une troisième faculté, la raison, qui met l'homme en communication avec la vérité absolue, et qui, comme nous l'avons déjà dit, ne *subjective* pas la vérité, parce qu'elle se divise en deux points de vue : l'aperception pure et la conception nécessaire. L'obligation morale étant le caractère absolu de la vérité morale présuppose la liberté, qui est donnée ainsi *à priori*, comme la société, mais qui ne nous est pas moins attestée *à posteriori* par la conscience. La vérité morale absolue est trouvée : elle a le même fondement que la vérité en général, et que l'idéal; elle est une manifestation de l'être parfait et infini : la science morale est donc possible.

Tels sont les développements auxquels M. Cousin s'est livré dans le *Cours* dont nous offrons aujourd'hui une esquisse. Cette théorie est curieuse à étudier, même pour ceux qui ne seraient pas disposés à la recevoir; les uns en admireront la profondeur, les autres au moins la hardiesse. Dans ce vaste édifice tout se tient et se lie avec harmonie : la connaissance du MOI humain est sauvée des attaques de l'école sensualiste; la connaissance des corps est délivrée des entraves que lui opposent les écoles idéalistes. Au-dessus de ces deux mondes contingents et variables du MOI et de la nature physique, est replacé le monde des idées absolues. L'esprit humain retrouve dans cette doctrine ces axiomes immuables qui forment les principes de toutes les sciences, sans lesquels rien ne vaudrait la peine d'être étudié; il reconnaît cet idéal qui est en même temps la vie et l'explication des beaux-arts; enfin, il ressaisit ce bien moral absolu qui est la seule digue contre le règne de la violence, et qui place la paix sur cette terre et l'espérance dans le ciel. Puis, si sa curiosité l'entraîne, s'il se demande qu'est-ce que la vérité en elle-même, qu'est-ce que l'idéal en dehors de notre esprit et de la nature, que serait-ce que le bien moral si les hommes et le monde étaient détruits, cette doctrine lui fait entrevoir un être substantiel, éternel et infini, qui est le fond mystérieux du vrai, du beau et du bien, et qui ne se manifeste à l'homme et dans la nature que sous ces trois formes. Les idées absolues nous viennent donc de l'être absolu. Soit qu'on descende de Dieu à l'homme, soit qu'on remonte de l'homme à Dieu, on les retrouve sur son chemin; elles sont le messager, le médiateur céleste; elles sont la plus haute et la plus claire manifestation de Dieu; elles sont aussi le plus saint des hymnes que l'homme puisse adresser à la Divinité.

COURS DE PHILOSOPHIE

SUR

LE FONDEMENT DES IDÉES ABSOLUES

DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN.

PREMIÈRE LEÇON.

SOMMAIRE.

Deux époques dans l'histoire de la philosophie : l'époque antique ou grecque, l'époque moderne ou cartésienne. — L'esprit du cartésianisme se développe surtout dans le XVIII[e] siècle. — Caractère de ce siècle : analyse de la pensée. — École anglaise, école écossaise et école allemande. — En conciliant ces diverses écoles, on peut arriver à une analyse plus complète de la pensée. — Éclectisme (1).

Il n'y a que deux époques vraiment distinctes dans l'histoire de la philosophie comme dans celle du monde : l'époque antique et l'époque moderne.

La philosophie grecque, avec ses développements et ses révolutions, remplit toute la première époque ; car nous ne pouvons remonter à une philosophie antérieure qu'à l'aide de renseignements incomplets, et qu'à force d'hypothèses. C'est dans la Grèce, au génie d'un peuple libre, ami du vrai, du beau et du bien, que s'allume le flambeau qui, après avoir brillé plusieurs siècles, produit de son seul reflet la lumière de l'école d'Alexandrie, et les premières lueurs du christianisme, et s'éteint peu à peu dans la nuit du moyen âge. La seconde époque commence à Descartes. Les deux siècles qui précèdent l'avénement de ce libre penseur, ne sont que les premiers efforts, et pour ainsi dire les tâtonnements d'un homme qui, au sortir d'un long sommeil, cherche à se ressaisir, à se reconnaître, à renouer son existence présente à son existence passée. Le XV[e] et le XVI[e] siècle ne sont autre chose que l'enfantement du XVII[e]. C'est là que commence l'époque moderne : l'esprit qui la caractérise est celui même qui distingue Descartes de tous ses devanciers, c'est-à-dire, l'esprit de méthode.

Il ne s'agit plus de poser des axiomes, des formules logiques dont on n'a pas vérifié la légitimité, et de produire par leur combinaison une philosophie nominale, une sorte d'algèbre qui ne s'applique à aucune réalité. Il faut partir des réalités elles-mêmes. La première qui s'offre à nous, c'est notre pensée. « On « ne peut rien tirer, dit Descartes, de l'axiome célè- « bre dans l'école : *Impossibile est idem esse et non esse,* « si l'on n'est pas d'abord en possession d'une exis- « tence quelconque ; la proposition : Je pense, donc « je suis, n'est pas le résultat de l'axiome général : « Tout ce qui pense existe ; elle en est au contraire le « fondement. » L'analyse de la pensée, telle est donc la méthode cartésienne. Mais l'esprit humain est si faible, qu'il appartient rarement au même homme, d'ouvrir et de parcourir la carrière, et que d'ordinaire l'inventeur succombe sous le poids de sa propre inven-

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *préface*, et le morceau intitulé : *Du fait de conscience.*

tion. Ainsi Descartes, après avoir si bien posé le point de départ de toute recherche philosophique, s'égara sur la route, et laissa dégénérer trop tôt sa psychologie en une logique non appuyée sur l'observation. Sa méthode s'effaça peu à peu sous les habitudes des âges antérieurs, et finit par s'évanouir entièrement dans les spéculations de ses premiers successeurs. On peut distinguer deux époques dans l'ère cartésienne : l'une où la méthode du maître, malgré sa nouveauté, est cependant méconnue ; l'autre où l'on s'efforce de rentrer dans cette voie salutaire. A la première appartiennent Malebranche, Spinosa, Leibnitz; à la seconde les philosophes du xviiie siècle. Malebranche, qui sur quelques points, est descendu très-profondément dans l'observation intérieure, s'est le plus souvent contenté de principes puisés dans son imagination. Spinosa affecte les formes géométriques. Il est possible sans doute de ramener la philosophie à la rigueur d'une déduction mathématique, mais il faut que l'expérience en ait fourni les éléments comme dans les sciences physiques. Leibnitz enfin n'a guère présenté qu'une vaste logique; sans doute, nous ne devons pas oublier de rendre hommage au *Nouvel Essai sur l'entendement humain*, où l'auteur tente d'opposer observation à observation, analyse à analyse, et où il est enchaîné par la méthode de l'adversaire; mais le génie de Leibnitz plane ordinairement sur la science, au lieu d'y avancer pas à pas, et les résultats qu'il obtient se ressentent quelquefois de l'irrégularité de sa marche. Le xviie siècle s'est plus occupé du dogme que de la méthode : sans le vouloir, il a imité l'antiquité. Le temps qui avance sans cesse les sciences, qui féconde, qui étend, qui agrandit les moindres germes de vérité, qui fait surnager les découvertes véritables, engloutit les hypothèses et les erreurs, même celles du génie ; il fait un pas, et tous les systèmes sont renversés ; les statues des auteurs restent seules debout sur les ruines. L'ami de la vérité doit travailler longtemps en silence, pour ramasser les débris utiles qui doivent entrer dans les nouvelles constructions. Malebranche, Spinosa, Leibnitz, ont semé des vérités éternelles que leur défaut de méthode ne doit pas nous empêcher de recueillir avec respect.

La seconde époque de l'ère cartésienne ou le xviiie siècle négligea les dogmes posés par le xviie, et se ressaisit de la méthode de Descartes. Il s'attacha à l'analyse de la pensée. Le xviiie siècle posa la philosophie comme une science qui ne pouvait atteindre à une perfection soudaine par l'effort d'un seul homme, mais qui devait recevoir ses perfectionnements des progrès du temps et du concours de plusieurs générations de penseurs. Désabusé des tentatives ambitieuses et stériles, sceptique à l'égard du passé comme Descartes, ce siècle se renferma dans l'étude de l'homme. Au lieu de construire d'abord un système hasardé sur l'universalité des choses, il essaya d'examiner ce que l'homme sait, ce qu'il peut savoir ; il fonda l'étude des facultés intellectuelles, de leurs limites, et de leurs lois.

Trois grandes écoles partagent le xviiie siècle l'école anglaise, l'école écossaise et l'école allemande ; celle de Locke, celle de Reid et celle de Kant. Or il est impossible de méconnaître le principe commun qui les anime, ou l'unité de leur point de départ. Quand on examine avec impartialité la méthode de Locke, on voit qu'elle se renferme dans l'analyse de la pensée. L'entendement étant donné avec toutes les idées dont il se compose, trouver l'origine de ces idées, et le fondement de leur certitude : tel est le problème que le philosophe anglais essaye de résoudre, nous n'examinons pas avec quel succès. Si nous passons à Condillac, le disciple français de Locke, nous le voyons se faire l'apôtre de l'analyse, et l'analyse ici c'est encore la décomposition de la pensée par la conscience. L'école écossaise combat Locke et Condillac ; mais elle les combat avec leurs propres armes, avec la même méthode, avec la conscience. Elle signale dans la pensée des éléments, méconnus suivant elle par ces deux philosophes : ce qu'elle attaque c'est donc le mauvais emploi de l'instrument, ce n'est pas l'instrument lui-même. Venons en Allemagne : l'illustre Kant regarde comme incomplètes toutes les décompositions de la pensée qui ont été faites avant lui; il signale un élément caché sous tous les autres, qui, dans son opinion, a été méconnu. Mais ce qu'il fait lui-même, c'est encore une décomposition de la pensée. Son ouvrage est si bien une analyse de la conscience, qu'il l'intitule : *Critique de la raison pure*. Sa méthode n'est donc pas autre que celle de Locke et de Reid. Poursuivez-la jusque dans les mains de Fichte, le successeur de Kant ; vous trouverez encore l'analyse de la pensée posée comme principe de la philosophie. Kant s'était si bien établi dans la conscience, qu'il avait eu de la peine à en sortir, et qu'il n'en sortit même jamais légitimement. Fichte s'y enfonça si profondément, qu'il s'y ensevelit, et absorba dans le moi humain toutes les existences et toutes les sciences. Pour le premier, le monde externe est un reflet de la pensée; pour le second, c'est une production de l'intelligence, une création libre du moi. Il est donc impossible de méconnaître l'esprit unique qui anime tout le xviiie siècle ; cet âge se sépare des formules générales et vaines de l'ancienne école, et s'attache à l'observation des faits, à une réalité vivante, et cette réalité c'est la pensée, c'est le moi humain.

L'historien de la philosophie du xviiie siècle a deux devoirs à remplir : le premier, de venger ce siècle des attaques intéressées dont il a été l'objet, en

montrant que sa méthode était une, et qu'elle était en même temps légitime ou scientifique; le second, de concilier les résultats divers auxquels sont arrivées les différentes écoles de cette époque, en maniant le même instrument. Le dernier siècle a cité devant son tribunal toutes les opinions, toutes les doctrines, toutes les sciences; il n'a rien respecté de ce qu'il a pu atteindre : ni les sciences physiques, avec leurs brillantes hypothèses; ni la métaphysique, avec ses systèmes imposants; ni les arts, avec leur magie; ni la politique, avec ses mystères; ni les religions, avec leur majesté, rien n'a trouvé grâce devant lui. Quoiqu'il entrevît des abîmes au fond de ce qu'il appelait la philosophie, ce siècle s'y est jeté avec courage. Ce qui fait la grandeur de l'homme, c'est qu'il préfère la vérité à lui-même. Le monde était enseveli dans de paisibles préjugés : le XVIII[e] siècle l'en a fait sortir. Depuis, l'humanité n'a marché que sur des débris, mais elle a marché enfin ; et désormais, aucun pouvoir humain ne peut la faire retourner en arrière. Née d'hier, la philosophie moderne est déjà grande, et en possession d'un long avenir. Mais quel est cet avenir? Le monde a brisé ses anciennes formes ; mais il n'en a pas revêtu de nouvelles; il s'agite encore dans cet état de désordre, où il a été précipité déjà une fois, à la chute des croyances antiques, et avant la naissance du christianisme, alors qu'on le voyait livré à toutes les inquiétudes de l'esprit et à toutes les misères du cœur, fanatique et athée, mystique et incrédule, voluptueux et sanguinaire. Nos temps sont cependant moins malheureux : le passé est sans force, et ne combat plus contre un avenir désormais inévitable. La philosophie du XVIII[e] siècle, en se repliant sur la pensée, n'y a point trouvé les opinions qui gouvernaient le monde, et elle les a rejetées; elle nous a donc laissé le vide pour héritage, mais elle nous a laissé aussi un amour énergique et fécond de la vérité, qui doit combler l'abîme, et remplacer ce qui a été détruit. Il faut que le XIX[e] siècle, fidèle au XVIII[e], mais différent de lui pour en être digne, trouve dans une analyse plus profonde de la pensée les principes de l'avenir, et dresse enfin un édifice que puisse avouer la raison.

Ouvrier faible, mais zélé, je viens apporter ma pierre ; je viens faire ma journée, je viens retirer du milieu des ruines ce qui n'a pas péri, ce qui ne peut pas périr. Ce cours, destiné à présenter dans sa naissance et dans ses progrès la philosophie nouvelle, qui, sortie du sein de la France, parcourut toutes les parties de l'Europe, remua tous les principes établis, et revint aux lieux de son berceau soulever d'orageuses révolutions, ce cours a aussi pour but de présenter des principes nouveaux. C'est à la fois un retour sur le passé, et une tentative vers l'avenir. Je ne viens ni attaquer ni défendre aucune des trois grandes écoles du XVIII[e] siècle; je ne viens pas perpétuer et envenimer la guerre qui les divise, en signalant les différences qui les séparent, sans tenir compte de la communauté de méthode qui les unit. Je viens, au contraire, ami commun de toutes les écoles modernes, offrir à toutes des paroles de paix. L'unité de la philosophie moderne réside, comme nous l'avons dit, dans la méthode, c'est-à-dire dans la décomposition de la pensée, méthode pour ainsi dire supérieure à ses propres résultats, car elle se fournit à elle-même le moyen de rectifier les erreurs qui lui échappent, et d'ajouter indéfiniment de nouvelles richesses aux richesses acquises. Les sciences physiques elles-mêmes n'ont pas eu d'autre unité depuis Bacon : les grands physiciens qui ont paru depuis cette époque, unis entre eux par le point de départ et le but, n'en ont pas moins marché avec indépendance, chacun dans leur voie. Le temps a choisi entre les théories particulières la part de vérité, laissant la part d'erreur, et a rattaché les unes aux autres toutes les découvertes partielles, pour en former peu à peu un ensemble vaste et harmonique. La science intellectuelle, fille de Descartes, s'est aussi enrichie peu à peu d'une multitude d'observations exactes, de théories solides et profondes, dont elle est redevable à l'esprit général de la méthode. Que lui a-t-il donc manqué pour marcher d'un pas égal avec les sciences physiques dont elle est la sœur? Il lui a manqué d'entendre ses propres intérêts, de se rester fidèle à elle-même, de tolérer toutes les diversités apparentes, pour en tirer les vérités communes qui s'y cachaient, et pour en former une théorie, qui se serait successivement épurée et enrichie. Si depuis Descartes, depuis que la philosophie a un but commun et une méthode commune, on eût suivi la loi de cet esprit impartial et vraiment scientifique, la philosophie présenterait aujourd'hui un ensemble imposant, et digne d'être mis en regard avec les découvertes des sciences physiques. Sans doute le sujet sur lequel s'exerce la philosophie est plus difficile à saisir dans ses détails et à embrasser dans son ensemble que celui des sciences physiques, et il est inévitable que celles-ci marchent en avant des sciences morales. Mais la philosophie, pour être plus lente, n'est pas condamnée à ne faire aucun progrès : pourquoi la même méthode ne la conduirait-elle pas, dans un espace de temps plus étendu, aux mêmes résultats? Non que je conseille ce syncrétisme aveugle qui a perdu l'école d'Alexandrie, et qui veut rapprocher forcément des systèmes contraires : ce que je recommande, c'est cet éclectisme éclairé qui, jugeant toutes les doctrines, leur emprunte ce qu'elles ont de commun et de vrai, néglige ce qu'elles ont d'opposé et de faux ; cet éclectisme, qui est le véritable esprit des sciences, qui a créé et agrandi les sciences physiques, et qui seul peut arracher les sciences morales à leur immobilité. Il s'agit de commencer en France avec la méthode du

XVIIIe siècle, mais dans un esprit éclectique, la régénération de la science intellectuelle. Puisque l'esprit exclusif nous a mal réussi jusqu'à présent, essayons de l'esprit de conciliation : c'est justement cet esprit qui a manqué à la philosophie moderne, et qui l'a empêchée de cueillir le fruit de ses travaux. En effet, quand on examine attentivement chacune des écoles du XVIIIe siècle, ce qui frappe d'abord, c'est qu'elle est exclusive, c'est-à-dire qu'elle s'attache à un côté de la vérité, et rejette tous les autres. Le XVIIIe siècle, qui le premier a pratiqué la vraie méthode, ne l'a jamais appliquée que d'une manière incomplète : il a toujours analysé la pensée, mais seulement sous un de ses côtés. Notre tâche est donc de saisir le flambeau que nous a légué le dernier siècle, mais de le porter dans toutes les parties de l'édifice que nous voulons étudier.

DEUXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

La conscience n'est que le retour de l'intelligence sur elle-même, ce n'est pas une faculté spéciale; analyser la conscience, c'est donc analyser l'intelligence (1). — Le MOI humain ne puise pas toutes ses connaissances dans le monde matériel; il ne les tire pas non plus toutes de son propre fonds (2). — Le MOI, dans la théorie de Locke, est incapable, 1° d'arriver à toutes les connaissances qui sont dans l'entendement; 2° de former une seule pensée; 3° d'arriver même à l'idée de sensation (3).

Quand on rentre dans la conscience, quand on laisse la pensée se replier paisiblement sur elle-même, on découvre en elle un certain nombre d'éléments qui n'ont pas tous été aperçus par les écoles du XVIIIe siècle. L'analyse des caractères actuels de la connaissance étant incomplète, la solution de l'origine de la connaissance a été fausse; de là les doctrines ont été non-seulement différentes, mais encore contradictoires. Chaque école, en effet, ne s'est pas contentée de s'attacher à un élément divers, elle est allée jusqu'à nier l'existence des autres éléments, de sorte que chaque système contient une part d'erreur et une part de vérité : l'erreur est dans son intolérance, il ne s'agit donc que de négliger, dans chaque doctrine, ce qu'elle nie, de recueillir soigneusement ce qu'elle affirme, et de composer, à l'aide de toutes les vérités partielles, une vaste et complète vérité qui embrasse et mette en harmonie toutes les autres.

Lorsqu'on est appelé à faire la critique des systèmes philosophiques d'une époque, on peut prendre deux chemins différents, c'est-à-dire, commencer par l'examen de ces systèmes, et terminer par le résumé des principes qui auront servi de base aux jugements qu'on aura portés, ou bien débuter par exposer sa propre doctrine et l'appliquer à l'examen des théories qui nous sont soumises. Cette dernière méthode est plus claire, plus courte et plus complète : c'est celle que nous choisirons.

La philosophie du XVIIIe siècle aspirant à se renfermer dans l'étude de la pensée, dans le développement de la conscience, la première question qui se présente est celle-ci : Qu'est-ce que la conscience ?

On a quelquefois envisagé la conscience comme une faculté spéciale de l'esprit humain; c'est une grave erreur. La conscience n'est que le résultat, le produit de l'activité intellectuelle elle-même. Cette activité s'applique à une multitude d'objets différents, mais elle ne peut pas ne pas être en spectacle à elle-même. Toute intelligence, par cela seul qu'elle est intelligence, doit nécessairement se comprendre elle-même au nombre de ses connaissances, et cette vue inévitable d'elle-même est ce qu'on appelle *conscience*. Aussi la conscience n'est-elle jamais que ce que l'intelligence est elle-même. Si l'activité intellectuelle est vague et indéterminée, la conscience sera indéterminée et vague; si l'action de l'intelligence a été claire et précise, on retrouvera dans la conscience la précision et la clarté. Non-seulement la vie intellectuelle est tantôt molle et tantôt vive, et elle marque ainsi la conscience de langueur ou d'énergie, mais encore sa marche est quelquefois involontaire et quelquefois librement déterminée : d'où il suit que la conscience est tantôt fatale, et tantôt libre et réfléchie; dans le premier cas, elle est la conscience du vulgaire; dans le second, la conscience du philosophe. Ainsi, analyser la conscience, c'est analyser la pensée, et c'est cette analyse que nous allons entreprendre.

Le dernier siècle se partage en deux grandes écoles, toutes deux exclusives, et toutes deux incomplètes : d'une part, celle de Locke, de Condillac et de leurs disciples; de l'autre, celle de Reid, de Kant et de leurs partisans. La première ne considère la pensée ou le MOI humain que comme une sorte de reflet du monde matériel, incapable de rien créer par lui-même; la seconde considère le MOI comme tirant toutes les idées de son propre fonds, et constituant le monde extérieur par son activité intellectuelle. Nous pensons

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, le morceau intitulé : *Du fait de conscience.*

(2) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *préface.*

(3) Voyez ibid., *programme* de 1818.

qu'une analyse plus approfondie de l'intelligence eût fait découvrir que le MOI n'est ni le simple esclave du monde matériel, ni le créateur de ce monde. Indépendamment de la sensation qui assujettit le MOI au monde physique, indépendamment de la volonté qui le rend maître de lui-même, il existe un troisième élément qui n'a pas été suffisamment analysé et décrit, et que nous pouvons appeler le monde de la raison, ou, si l'on veut, la *raison*, prise non comme faculté, mais comme règle de nos jugements, raison qui n'est ni vous, ni moi, ni tout autre; mais qui nous commande à tous, vérité souveraine et absolue, qui se communique à tous les hommes, mais qui n'appartient à aucun d'eux; en un mot, raison impersonnelle, qui n'est ni l'image du monde sensible, ni l'œuvre de ma volonté.

Locke, l'illustre chef de l'école de la sensation, ne fait pas entrer dans l'analyse détaillée qu'il entreprend de tous les faits intellectuels, les vérités nécessaires, qui ne sont pas senties. Il se distingue cependant de ses successeurs, en ce qu'il reconnaît non-seulement des idées de sensation, idées venues du dehors, *adventices*, comme disait Descartes, qui ne sont qu'un effet du monde matériel, mais aussi un MOI qui aperçoit ces idées, qui les apprécie, qui les juge; il appartient donc en quelque sorte aux deux écoles. Cependant, comme à ses yeux le MOI ne produit aucune idée, qu'il est simple spectateur des impressions produites par le monde matériel, une classification rigoureuse doit le laisser à la tête de l'école de la sensation. Si le MOI de Locke est tout à fait improductif, et comme une sorte d'écho du monde sensible, il est comme s'il n'était pas. En effet, je nie 1° que ce MOI puisse arriver à toutes les connaissances qui sont dans l'entendement; 2° qu'il puisse former même une seule pensée; 3° qu'il soit capable d'obtenir seulement l'idée de sensation.

1° Le MOI de Locke ne peut arriver à toutes les connaissances, car il ne travaille que sur des objets sensibles, multiples, variables et relatifs. Or il est incontestable que notre entendement renferme des idées d'infini, d'espace, de temps, etc., objets immatériels, simples, immuables, absolus; comment faire sortir du matériel l'immatériel, de la multiplicité l'unité, du variable l'invariable, du relatif l'absolu?

2° Le MOI de Locke est incapable de penser. En effet, la pensée est indivisible : que chacun descende en sa conscience, il se convaincra que, malgré la diversité des objets auxquels il pense, l'être pensant est toujours unique, indécomposable; que c'est au même MOI qu'appartiennent le commencement, le milieu et la fin de la pensée; qu'il est le centre auquel viennent aboutir tous les rayons. Si vous voulez mettre la pensée sous sa forme matérielle, qui est la proposition, vous verrez que les éléments de la proposition sont inséparables; qu'on ne peut en détacher le sujet ou l'attribut sans en détruire le sens. Or, si le MOI n'est que le contre-coup du monde sensible, comment donnera-t-il à ce monde l'unité qui lui manque, et qui se trouve dans la pensée? J'ai l'idée d'une étendue : qu'y a-t-il dans ce phénomène? D'abord le JE simple, sans partie; plus, l'étendue qui est composée d'une multitude de points. Or, comment cette multitude de points sera-t-elle embrassée dans son ensemble et dans sa totalité, par un MOI qui n'est pas simple?

3° Le MOI de Locke ne peut même pas arriver à l'idée de la sensation : en effet, s'il n'est qu'une sorte de redoublement de l'impression sensible sur elle-même, jamais cette impression, qui est étendue, multiple, ne pourra s'élever à l'unité pure et indécomposable de toute idée.

Ainsi, le MOI n'est pas uniquement un redoublement de sensation qui reçoive la loi du dehors sans l'imposer à son tour; il est actif, il produit, il impose l'unité à la matière, ou plutôt à l'impression matérielle; il pense, ce qui est autre chose que d'être ébranlé ou ému; il s'élève à des connaissances qui dépassent de toute part les limites des objets sensibles.

Condillac, qui introduisit Locke en France, alla plus loin encore que son maître : Locke avait essayé de poser un MOI en face de la matière, quoiqu'il l'eût relégué dans un coin de l'édifice comme un hôte inutile; Condillac, pressé par la rigueur de la déduction, le bannit tout à fait. Pour le philosophe français, le MOI n'est pas même contemporain de la sensation; il est postérieur, c'est-à-dire qu'il existe encore moins que dans le système précédent.

Selon Condillac, les hommes sont dupes d'une illusion lorsqu'ils parlent d'un MOI distinct des sensations; ce qu'ils appellent l'unité du MOI, c'est l'ensemble de plusieurs sensations; ce qu'ils nomment son identité, c'est la suite de deux sensations; l'attention n'est qu'une sensation qui se prolonge; avant la première sensation, le MOI n'existe pas; il n'existe même pas encore à la première; il ne commence qu'avec la seconde ou qu'avec le concours simultané de plusieurs sensations; c'est un élément inerte et mort qui ne prend jamais l'initiative, ou plutôt ce n'est pas un élément, mais une somme, un total, une collection, qui n'existerait pas sans les unités qui la composent. Que deviennent toutes les connaissances qui dépassent la portée de la sensation? Condillac en fait de purs mots : sans le langage, l'homme n'acquerrait jamais, dit-il, d'idées générales, ni d'idées abstraites, ni enfin d'idées distinctes et claires; ce n'est pas l'esprit qui généralise, qui distingue, qui abstrait; c'est la langue qui se charge de ce travail, de sorte que le mécanisme le plus élevé de l'intelligence n'est qu'une grammaire sans grammairien.

Les successeurs de Condillac se sont divisés en deux écoles : les uns, admirant l'élégance et l'unité du monument élevé par leur maître, ne se sont occupés qu'à le polir et à le décorer du prestige d'un beau langage. Les autres ont tenté de rendre au MOI l'initiative que Condillac lui avait enlevée ; c'eût été lui rendre l'existence, car le MOI ne consiste que dans la liberté. Mais en séparant l'attention d'avec la sensation, ils n'ont pas suffisamment marqué le caractère de liberté qui constitue la première ; ils ont, de plus, confondu le désir avec la volonté : or le désir est fatal ; je ne suis pas libre de désirer ou de ne pas désirer. Ils n'ont donc pas reconstitué le MOI, ils ne l'ont pas marqué du signe qui le distingue par excellence d'avec la nature extérieure, c'est-à-dire de la liberté.

L'école de la sensation a donc méconnu deux éléments importants qui se découvrent à nos yeux dans l'analyse de la pensée : 1° le MOI lui-même, sans lequel il n'y a pas de pensée possible ; 2° la vérité nécessaire qui, pas plus que le MOI, ne peut être une transformation de la sensation. Nous verrons dans la leçon prochaine si l'autre école du XVIIIe siècle est arrivée dans ses travaux à des résultats plus complets.

TROISIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Retour sur la philosophie de Locke. — Examen de la théorie de l'école allemande. — Le MOI ne peut tirer de lui-même les vérités absolues. — Kant et Fichte (1).

Nous avons présenté dans la dernière leçon l'histoire d'une école à qui l'analyse de la pensée ne fait découvrir qu'un seul élément : la sensation ; et qui s'impose l'obligation d'appuyer sur cette base étroite tout l'ensemble des connaissances humaines. Nous avons cherché à démontrer que l'analyse de cette école est incomplète : la sensation n'étant que le reflet du monde extérieur, et ce monde étant multiple, la sensation sera multiple à son tour, et l'on ne pourra en faire sortir la pensée tout entière. En effet, premièrement, parmi les pensées, quelques-unes sont marquées d'un caractère autre que la multiplicité : par exemple, les idées de temps, d'espace, etc., ne sont pas formées de la collection des lieux et des moments que nous avons sentis : le temps et l'espace sont des unités, ou si l'on veut des totalités simples qui ne laissent démembrer de leur ensemble aucune partie, et qui sont en réalité indivisées et indivisibles. Nous pouvons appeler ces idées du nom d'*idées absolues*, parce qu'elles ne se rapportent pas à tel temps et à tel lieu particulier, mais à un espace et à un temps absolu, c'est-à-dire indépendant, immuable, n'ayant rien de relatif, ni de passager. La sensation, au contraire, est relative, variable et multiple ; on ne peut donc en faire sortir l'absolu, l'immuable, l'unité. Secondement, la plus humble de toutes les pensées, la pensée prise à son niveau le plus bas recèle encore l'unité. Si nous rentrons en nous-mêmes, nous reconnaissons que tout fait de conscience est *un*, que toute pensée est indivisible. Si de la psychologie nous passons à la grammaire, si nous contemplons la pensée dans la proposition qui la représente, nous sommes frappés encore par l'unité et l'indivisibilité de la proposition. Or, comment la sensation, qui est multiple, engendrera-t-elle cette unité indécomposable qui est le fond de toute pensée ? D'après cette école, le monde intérieur est absorbé tout entier dans le monde extérieur ; le MOI n'est que la sensation rendue plus vive, ou que les sensations réunies par un lien abstrait et non réel ; plus de centre, plus de siége pour la sensation elle-même ; toute pensée est désormais impossible.

Nous passons maintenant à l'école opposée, qui essaye de rétablir le MOI dans toute sa réalité, mais qui, poussant la réaction jusqu'à l'excès, absorbe à son tour le NON-MOI dans le MOI. Cette école constate l'existence du MOI, non-seulement dans la faculté de connaître, mais encore dans celle de se déterminer, c'est-à-dire dans l'entendement et dans la liberté. L'intelligence n'est plus un lien purement verbal entre les faits intellectuels ; la volonté n'est plus une pure collection de désirs ; l'une et l'autre sont des éléments intégrants et constitutifs du MOI humain, ou plutôt c'est le MOI humain lui-même envisagé dans deux applications différentes. On ne démontre ni l'existence de la force intellectuelle, ni celle de la liberté : elles nous sont révélées par une aperception immédiate de la conscience. La réalité de la liberté a été plus souvent attaquée que celle de l'intelligence, et cependant la première est l'objet d'une vue de l'âme tout aussi immédiate que la seconde. Voici le fait de la liberté, tel qu'il nous est naïvement offert par la conscience : je produis un mouvement, et je sais que c'est MOI qui le produis ; je me donne une sensation, et je sais que c'est MOI qui me la donne ; j'ai la double perception de l'effet et de la force productrice ; je sais que je produis cet effet, parce que je le veux, et que je pourrais ne pas vouloir le produire. En vain vous demanderiez la preuve de la liberté à l'argumentation : celle-ci vous donnerait une croyance, et non pas une science de votre liberté. Quand nous disons que la liberté est la puissance de produire un effet, nous n'entendons pas qu'il soit néces-

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1818.

saire que cet effet se matérialise. Si le monde extérieur résiste à l'homme, celui-ci est encore libre ; seulement l'effet est purement spirituel ; c'est une volition ; et l'homme est réduit alors à la liberté interne (1).

Le MOI ainsi reconstitué par l'unité de la force intellectuelle et par la liberté, la nouvelle école pourra-t-elle en faire sortir tout ce que la première n'a pu tirer de la sensation ? Pourra-t-elle lui faire produire *l'absolu*, c'est-à-dire ces principes ou axiomes qui président à la métaphysique, aux mathématiques, à la morale, etc., comme ces axiomes : Tout phénomène qui commence d'exister suppose une cause ; le tout est égal à la somme des parties ; la raison doit commander aux passions, etc. ; principes que nous regardons, non comme de pures opinions, mais comme les expressions de la raison éternelle, de l'immuable vérité. Montesquieu a écrit que les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Cet illustre philosophe n'a pas dit que les lois dérivassent du MOI humain : c'est qu'en effet l'homme ne constitue pas les lois nécessaires : il les aperçoit, il les reconnaît, mais il ne les crée pas ; elles ont donc une existence réelle et indépendante de lui, en un mot, elles sont absolues.

Examinons donc si le MOI pourra engendrer l'absolu. Il ne le peut que de deux manières : ou bien il posera l'absolu en vertu de sa liberté, et comme pouvoir créateur ; ou bien il le posera malgré lui, et par la nécessité des formes dans lesquelles il sera lui-même emprisonné. Dans cette dernière supposition, le MOI se divisera, par exemple, en sensibilité et entendement ; il éprouvera la sensation, et, en vertu de certaines *lois du* MOI ou *formes de la sensibilité*, il placera cette sensation dans le temps et dans l'espace. Il en sera de même pour la raison : elle ne pourra se mouvoir, pour ainsi dire, que sous certaines conditions ou certaines lois, qu'on appellera, si l'on veut, catégories, et qui la forceront d'envisager toutes choses sous le point de vue de la cause et de l'effet, de la substance et du mode, de l'unité et de la multiplicité, etc. C'est par ces formes de la raison que nous poserons les existences ; c'est par la catégorie de substance que nous concevrons l'âme et la matière ; c'est par la catégorie de cause que nous nous élèverons jusqu'à Dieu. Mais ces formes étant des lois constitutives de la nature humaine, de pures formes du MOI, elles sont *miennes*, personnelles, subjectives. On ne peut donc, à l'aide de ces lois, rien conclure d'absolu ; la vérité devient relative : je suis sous le joug d'une fatalité intime et personnelle ; je deviens l'esclave de moi-même, je ne relève plus de la raison. Vous entrevoyez déjà qu'on ne peut pas plus légitimement tirer l'absolu du MOI que du monde physique ou de la sensation. Mais, après avoir essayé de fonder l'absolu sur les formes imposées à l'entendement humain, on est allé plus loin encore : on a dégagé le MOI des liens dans lesquels on l'avait d'abord engagé, et on l'a laissé poser librement, et comme à son gré, l'existence du monde extérieur. Ainsi le MOI a été soustrait à la fatalité qui l'enchaînait : on n'a plus dit qu'il était forcé de reconnaître les existences, on a osé même prétendre qu'il tirait toutes les vérités de son propre fonds, et on lui a reconnu la puissance de créer le monde ; le MOI enfante les principes absolus, et les principes absolus enfantent le monde extérieur. Ainsi, par exemple, le MOI pose le principe de causalité, et le principe de causalité pose Dieu ; donc c'est le MOI qui pose Dieu. Poursuivons, et ne reculons devant aucune conséquence : si le MOI, en posant les principes absolus, pose les existences extérieures, les existences extérieures ne sont que le MOI lui-même, et toutes les existences ne sont autre chose que les différentes positions du MOI ; en sorte qu'on arrive à cette formule : MOI égale TOUT, TOUT égale MOI. Il ne nous reste plus maintenant qu'à donner les noms auxquels se rattachent les deux systèmes que nous venons d'exposer : le premier appartient à Reid et à Kant. Reid, embarrassé des raisonnements de Berkeley et de David Hume contre l'existence du monde extérieur, établit un certain nombre de lois de l'entendement, qu'il donna pour escorte au MOI humain, et qu'il appela croyance, ou principes du sens commun. L'illustre Kant entreprit une œuvre du même genre, mais avec plus de rigueur et de méthode que le penseur écossais : il essaya de faire le compte exact de ce qu'il appela les formes subjectives de l'intelligence.

Le second système est celui de Fichte, disciple de Kant ; plus rigoureux encore que son maître, il en simplifia le système, comme Condillac avait simplifié la doctrine de Locke. Il retrancha les formes imposées par le philosophe de Kœnigsberg au MOI humain, déclara celui-ci libre de toute entrave et créateur bénévole du NON-MOI ; et de même qu'il n'était resté dans le système de Condillac que la sensation sans conscience, il ne demeura dans la doctrine de Fichte que la conscience dépourvue de sensation ; et d'une part comme de l'autre, la vérité absolue et indépendante fut entièrement méconnue. C'est à la restitution de cet élément précieux de la pensée humaine que doit travailler la philosophie de nos jours.

---

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *avertissement*, pag. 8.

QUATRIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

L'absolu est distinct de la nature physique et du MOI humain. A la sensibilité et à l'activité il faut ajouter la raison. — Catégories de Kant. Réduction de ces catégories à deux idées fondamentales : l'idée de cause et l'idée de substance (1).

Les deux écoles qui partagent le XVIIIe siècle ne reconnaissent dans la pensée qu'un seul élément : l'une la sensation, l'autre le MOI humain. Elles s'imposent donc l'obligation de dériver toutes les connaissances humaines de cette unique origine, et de faire reposer la certitude sur cet unique fondement. Une analyse incomplète a conduit ces deux écoles à un système erroné. Construire la pensée avec la sensation ou avec la liberté, c'est détruire la vie intellectuelle, qui n'est que l'opposition de l'activité et de la sensation. On peut appliquer à la vie intellectuelle la définition qu'on a donnée de la vie organique : une lutte plus ou moins longue de la force interne contre les forces externes. Pour que cette lutte cessât, il faudrait, ou que le MOI triomphât de la nature, ce qui serait détruire le monde physique, ou que le MOI renonçât à lutter, ce qui serait détruire l'activité. L'homme n'est d'abord qu'un être physiologique : il vit longtemps de la vie du monde; ses mouvements sont ceux de la nature matérielle, mais un jour l'homme réagit : c'est alors qu'il a connaissance de la nature extérieure. Il s'est agité longtemps au sein de l'univers sans le connaître ; le monde n'était pas plus pour lui que pour la plante : mais quand il s'est mis à se mouvoir de son propre mouvement, il s'est posé lui-même, et il s'est opposé la nature. Ainsi le MOI n'existe que par le combat, c'est l'opposition du MOI et de la nature qui forme le début de la vie intellectuelle.

Mais ces deux éléments ne suffisent pas encore. Outre le MOI et la nature physique, il y a un troisième monde que nous avons appelé *l'absolu :* c'est la vérité immatérielle et nécessaire, qui contient les principes généraux de toutes les sciences. On a vu que ce monde avait péri dans l'une et l'autre école du XVIIIe siècle; pour en constater l'existence, il suffit de mettre en lumière une seule vérité absolue. Soit, par exemple, l'axiome suivant : Toute qualité suppose un sujet : nous demandons si quelqu'un doute de cette vérité, et ce que deviendraient les sciences humaines dans le cas où on la mettrait en question. En morale peut-on contester ce principe : La raison doit commander aux passions? Nous ne pouvons énumérer ici les principes de toutes les sciences; ce serait vouloir faire en une leçon ce qui sera l'œuvre du cours tout entier; contentons-nous pour le moment de constater l'existence d'un troisième élément, qui a été méconnu par les deux écoles du XVIIIe siècle. Je pose cet axiome : La raison doit commander aux passions; si nul ne le conteste, je dis que voilà un élément nouveau, qui ne peut être engendré ni par le MOI ni par la sensation : à quelle origine faut-il donc le rapporter?

Le MOI est actif : il ne se manifeste, ou plutôt il n'existe que par l'activité; mais ce MOI, libre et créateur, ne crée pas l'absolu, il se l'oppose. C'est un fait : je n'explique point, je ne fais que décrire. Croit-on que les axiomes soutiennent avec le MOI le même rapport que les mouvements dont il est cause? Si c'est moi qui fais ces axiomes, ils sont donc miens : je puis les défaire, les suspendre, les changer, les anéantir. Cependant il est manifeste que je n'y puis porter atteinte. En même temps, je reconnais que l'absolu n'est pas une dérivation de la nature physique, ni un produit de la sensation. Il n'y a là ni plaisir, ni peine : ce n'est pas une impression que je subisse, comme je subis la joie ou la douleur. J'arrive donc à ce résultat : ce qu'on appelle la vérité est en moi et n'est pas MOI; l'erreur de Kant est d'avoir fait équation entre la souveraine raison et la raison humaine. La vérité est indépendante de l'homme : de même que la sensibilité met l'homme en rapport avec le monde physique, de même une autre faculté le met en communication avec des vérités qui ne dépendent ni de la nature, ni du MOI, et cette faculté, nous pouvons l'appeler *la raison*.

Il y a donc dans l'homme trois facultés générales : la première est l'activité, c'est le fondement de la pensée, le point d'arrêt sans lequel l'homme défaille à ses propres yeux et rentre dans la nature matérielle et fatale. Mais en même temps que le MOI est actif, il subit les lois du monde extérieur ; il souffre et jouit sans provoquer lui-même ses joies et ses souffrances; c'est une nécessité qui blesse son orgueil, mais à laquelle il ne peut se soustraire. La sensibilité est donc aussi une des facultés du MOI. Enfin, outre l'activité et la sensibilité, il possède encore la raison par laquelle il atteint un monde qu'il ne confond pas plus avec lui-même qu'avec le monde sensible, et qui fait son apparition dans l'homme, mais qui n'est pas l'homme. Ce qui constitue le MOI humain, c'est l'activité : qu'on s'examine au moment où une vive sensation se produit en nous : on reconnaîtra qu'il n'y a perception qu'autant qu'il y a réaction du MOI, et que la perception finit au moment où finit l'activité. C'est alors que, pour me servir d'une expression juste, quoique commune, on ne sait plus

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *préface*.

ce que l'on fait. L'activité est le fond du MOI; et sur ce fond se dessinent la sensation et la raison, l'une qui le conduit à la nature physique, l'autre qui lui révèle l'immatérielle vérité.

Tels sont les trois éléments de la connaissance humaine, les trois facultés principales du MOI humain. Nous avons constaté *l'absolu*, nous avons vu qu'il est indépendant de l'homme; nous avons reconnu la faculté qui le conçoit, et le rapport de cette faculté avec les deux autres. Il nous reste maintenant à chercher l'ordre dans lequel se développent toutes les connaissances absolues et le fondement de leur certitude.

Mais auparavant nous éprouvons le besoin d'en faire une énumération complète, et de les réduire au plus petit nombre possible, afin de faciliter la découverte de leur ordre de succession. Il faut arriver, s'il se peut, à une telle simplification, que nous n'ayons plus qu'à presser un peu l'état actuel pour en faire sortir l'état primitif.

Aristote est le premier qui osa tenter de décomposer la pensée; mais il négligea de dégager les vérités absolues du sein des vérités relatives. Kant se chargea de ce soin, et il donna une liste complète de tous les éléments absolus de la connaissance humaine. Il reconnaît trois facultés : la sensibilité, le jugement et la raison. Chacune de ces facultés a ses formes ou catégories; la sensibilité en a deux : le temps et l'espace; le jugement se sous-divise en quatre genres : jugement de quantité, de qualité, de relation et de modalité; à chacun de ces genres appartiennent trois catégories : au premier, l'individualité, la pluralité, la totalité; au second, l'affirmation, la négation, la détermination; au troisième, la substance, la causalité, la réciprocité; au quatrième, la possibilité, la réalité et la nécessité. Ainsi nous avons deux catégories pour la sensibilité, douze pour le jugement; quant à la raison, sa forme est l'unité absolue; le philosophe allemand reconnaît donc en tout quinze catégories. Il n'y a point de pensée dans l'esprit humain qui ne rentre dans l'une ou dans l'autre de ces formes, mais si tous ces éléments sont réels, sont-ils irréductibles les uns aux autres? N'est-il pas possible d'en diminuer la liste? Nous pensons que tous les éléments de l'esprit humain peuvent se ramener à deux idées fondamentales, à deux principes généraux : la causalité et la substance. Autour de ces deux principes absolus peuvent se grouper tous les autres. L'idée de cause, soumise à l'examen, fournit l'idée de cause libre et l'idée de cause fatale, c'est-à-dire de force volontaire, intentionnelle, et de force involontaire et aveugle. L'homme est d'abord porté à mettre le MOI dans le NON-MOI, c'est-à-dire à supposer qu'au dehors de lui tout mouvement est produit avec intention, parce qu'il est lui-même une cause intentionnelle; mais à cette induction se substitue plus tard le principe de causalité, qui révèle à l'homme des causes fatales et aveugles, telles qu'on les admet aujourd'hui en physique (1). Ainsi les causes sont ou libres ou fatales, elles sont aussi réciproques : en même temps qu'une cause agit sur un objet, elle en éprouve une réaction, de sorte que l'effet devient cause à son tour. La catégorie de réciprocité rentre donc dans celle de cause.

La cause se distingue de l'être : l'être n'est pas l'action, mais il réside au fond de toutes les actions, L'action, c'est le phénomène, la qualité, l'accident, le multiple, le particulier, l'individuel, le relatif, le possible, le probable, le contingent, le divers, le fini; tout cela se range donc sous la catégorie de cause. L'être, c'est le *noumène*, comme dit Kant, le sujet, l'unité, l'absolu, le nécessaire, l'universel, l'éternel, le semblable, l'infini; tout cela appartient à la catégorie de substance. Nous pouvons donc faire rentrer toutes les sous-divisions de Kant dans les deux idées fondamentales de substance et de cause. Si l'on nous disait que sous la catégorie de cause il y a deux idées : la cause et l'effet, et deux idées sous celle de substance : l'être et l'accident, nous répondrions que l'effet réagit toujours sur la cause, et en conséquence devient cause à son tour, et que la causalité se déployant sur le théâtre des phénomènes, l'accident est absorbé dans la cause. Il ne reste donc plus en dehors de la causalité, c'est-à-dire du multiple, du variable, du fini, que l'être, la substance, c'est-à-dire *l'un*, l'immuable, l'infini.

Maintenant que nous avons reconnu deux idées absolues, ou si l'on veut, deux catégories, il nous reste à en indiquer l'origine, c'est-à-dire à montrer l'ordre dans lequel ils font leur apparition au sein de l'intelligence humaine. Nous avons vu que la cause suppose la substance, et que la substance ne nous est manifestée que par l'accident : leur apparition dans la conscience est donc simultanée, et leur simultanéité dans la conscience n'est que le reflet de leur coexistence réelle au dehors de nous : en effet, si la causalité suppose l'être, l'être à son tour n'existe qu'à la condition d'agir, c'est-à-dire d'être cause. Ainsi, en ontologie comme en psychologie, l'être et la cause sont inséparables, car l'accident ou le mode implique l'intervention de la cause, et il est impossible de concevoir ou l'accident sans l'être, ou l'être sans l'accident. Les vérités absolues étant ainsi réduites au nombre de deux, ce qu'il nous reste à faire c'est d'en développer les différentes formes et d'en rechercher le fondement.

(1) Voyez COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, *Histoire de la philosophie du* XVIII*e siècle*, leçon dix-neuvième, page 273.

CINQUIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Origine de l'idée de cause. — Cette idée ne peut dériver du monde extérieur. Elle est empruntée à la notion de l'activité du MOI. — L'activité du MOI est spontanée avant d'être réfléchie (1).

Dans la leçon précédente, nous avons rétabli les vérités absolues détruites par les deux écoles du XVIIIe siècle ; nous en avons réduit la liste au plus petit nombre possible, et nous avons essayé d'assigner l'ordre de leur développement dans l'esprit humain. Nous sentons le besoin d'insister sur cette dernière partie de notre étude.

Tout jugement dans l'état actuel de l'intelligence se divise en deux idées : idée de cause et idée de substance. Nous avons donc à rechercher : 1° quelle est l'origine et quelle est la certitude de l'idée de cause ; 2° quelle est l'origine et quelle est la certitude de l'idée de substance.

Abordons la première de ces deux questions. Longtemps on a cherché l'origine de l'idée de cause dans la nature extérieure, et l'on a cru pouvoir l'y trouver, jusqu'au jour où David Hume a démontré que le monde physique n'offrait à nos yeux que des rapports de succession. Depuis ce philosophe, on a reconnu, en Allemagne et en France, que la notion de cause était puisée dans la notion même du MOI. Fichte, l'un des métaphysiciens qui ont décrit les faits internes avec le plus de précision et de profondeur, pense que la notion de cause n'est pas autre que celle de force libre ou de volonté, et que la notion de volonté libre est la notion du MOI. Tout en partageant cette opinion, je la modifie : je crois qu'il faut distinguer dans le développement du MOI, deux moments qu'elle a confondus : le moment spontané et le moment réfléchi. Expliquons-nous : je veux mouvoir mon bras : dans l'état actuel de mon intelligence, je sais qu'un espace extérieur est ouvert au mouvement que je vais produire ; je sais que je puis vouloir, et que ma volition sera exécutée par une puissance musculaire au service de ma liberté. Tel est le moment réfléchi ; il suppose connaissance, prévision, comparaison et choix, en d'autres termes, 1° prédétermination de l'acte à faire, 2° délibération, 3° résolution. Mais ce moment n'est pas primitif ; il est précédé d'un autre qui est le moment spontané. Dans celui-ci, l'homme est une activité sans prévoyance, une énergie vivante qui ne se regarde pas agir, une force qui se déploie, pour ainsi dire, en ligne droite, sans se replier sur elle-même. Ainsi, je produis d'abord un mouvement, sans savoir que je vais le produire, sans connaître l'espace extérieur ; car il n'y a pas d'idée d'espace sans idée de corps, pas d'idée de corps sans idée de mouvement, pas d'idée de mouvement sans idée d'effort, et le premier effort à nous connu est celui du MOI sur ses organes. Il est donc impossible que, produisant un mouvement pour la première fois, j'aie prévu son développement dans l'espace, puisque l'idée d'espace n'est que le résultat de l'idée de mouvement. Sans doute le MOI se dessine bien plus nettement sur la nature extérieure, dans le moment réfléchi ; mais la notion du MOI n'a-t-elle pas précédé ce moment ? Ainsi quand Fichte dit que le MOI se pose lui-même, dans une détermination libre, il a raison en un certain sens : en effet, quand je veux produire un mouvement et que je le produis, j'ai une aperception claire et vive de moi-même : mais parce que ce phénomène donne la notion du MOI, en faut-il conclure que cette notion ne peut sortir aussi d'aucune autre source ? La réflexion est le plus haut degré de la vie ; mais cette vie existe déjà dans le développement de l'activité spontanée. Le MOI se pose dans la vie réfléchie, mais il se trouve dans la vie spontanée. La racine de la notion de cause et d'effet est donc cachée dans l'activité spontanée et primitive du MOI.

Le développement primitif est obscur, par cela même qu'il est spontané, et il passe comme un éclair. Primitivement le MOI développe une force spontanée, dont le résultat n'est pas prévu d'avance ; et à peine a-t-il aperçu ce résultat, qu'il en recueille la notion de cause et d'effet ; mais cette notion est confuse : on peut faire équation entre les mots : primitif, spontané, obscur, indistinct. Tous les éléments de la vie intellectuelle existent dans l'état primitif, mais ils y sont enveloppés ; l'état réfléchi n'y ajoute aucun fait nouveau, mais il y porte la clarté ; alors la cause, le MOI, le NON-MOI, tout se prononce, tout se dégage. L'état spontané ne pouvait être saisi qu'en passant et comme de profil ; l'état réfléchi se montre de face et se laisse contempler à loisir. Ce qui est clair à présent, c'est ce qui était obscur tout à l'heure, et par conséquent ce qui existait. Fichte, en disant que le MOI se pose dans une détermination libre, s'est attaché à un fait ultérieur, et a laissé passer sans l'apercevoir le fait originaire et primitif. Pour con-

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, 1° *préface ;* 2° le morceau intitulé : *Du fait de conscience ;* 3° le fragment ayant pour titre : *Du premier et du dernier fait de conscience.*



clure, avant de vouloir agir, il faut avoir agi sans le vouloir.

La vie intellectuelle, se redoublant sur elle-même, constitue ce qu'on appelle la conscience : comme cette vie est double, on peut dire qu'il y a aussi deux consciences : la conscience spontanée et la conscience volontaire ou réfléchie (1). Aujourd'hui, à l'âge où nous sommes, la conscience spontanée est épuisée depuis longtemps pour nous ; nous sommes arrivés à la réflexion ou à la conscience réfléchie : nous contemplons le MOI dans toute sa force et dans toute sa liberté, et c'est là le MOI auquel Fichte s'est laissé prendre. La réflexion donne le MOI en tant que cause libre ; mais il est déjà libre dans la spontanéité, car un être est libre lorsqu'il porte en lui-même le principe de ses actes, lorsque dans le déploiement de sa force il n'obéit qu'à ses propres lois. Il ne faut pas croire que la spontanéité soit la passivité : le MOI est une force essentiellement active ; la sensation elle-même est un fait actif (2) ; je m'explique : si le MOI n'était mis en mouvement (qu'on me passe cette expression métaphorique dont le sens propre est facile à saisir) par quelque impression organique, il resterait dans une éternelle inactivité. Mais la sensation est-elle l'impression organique ? Ne contient-elle pas un élément intellectuel ? Sans doute, s'il n'y avait pas eu de mouvement organique, il n'y aurait pas plaisir ou peine ; mais si le MOI ne prenait pas connaissance de ce mouvement, le plaisir ou la peine n'existerait pas. C'est ce qui arrive dans l'évanouissement. Il faut donc que le phénomène passif de l'irritation organique mette en jeu l'activité du MOI, en d'autres termes, éveille la conscience pour que la sensation se produise. Connaître, c'est juger, et comme sentir c'est connaître qu'on sent, on peut dire que sentir c'est juger ; le jugement est l'élément intellectuel de la sensation ; et ce n'est pas un seul jugement, mais plusieurs qui figurent dans le phénomène sensible ; je pourrais montrer qu'il n'y a pas de sensation sans un jugement de temps, de substance, d'espace, de cause, etc. Ainsi le MOI existe clairement dans le fait de la réflexion, mais il existe déjà, quoique obscurément, au sein de la spontanéité ; l'état spontané n'est pas un état passif : le MOI y développe des forces qui lui sont propres, seulement il ne les développe pas aussi librement que dans l'état réfléchi.

Après avoir distingué deux points de vue sous lesquels le MOI se découvre à lui-même, nous ferons une distinction du même genre dans l'aperception du NON-MOI. Fichte avait dit : Le MOI se pose lui-même dans une détermination libre ; il ajouta : Le MOI pose le NON-MOI dans la même détermination. Nous venons de voir que tantôt le MOI se trouve sans se chercher, au sein de l'action spontanée, et que tantôt il se pose pour ainsi dire à son gré toutes les fois qu'il lui plaît de manifester sa liberté. On en peut dire autant du NON-MOI : tantôt il est aperçu, tantot il est posé. Dans le point de vue spontané, le NON-MOI est simplement aperçu par le MOI, comme le MOI est aperçu par lui-même, et c'est ce point de vue que Fichte a laissé échapper. Dans le point de vue réfléchi, le NON-MOI est pour ainsi dire posé librement par le MOI ; car je puis provoquer volontairement la sensation, en augmenter à mon gré l'intensité, et m'opposer le NON-MOI aussi souvent qu'il me plaît. C'est ce phénomène qui a été saisi par le philosophe allemand ; mais ce phénomène est ultérieur : il en présuppose un autre avant lui.

Ainsi le MOI a deux manifestations : l'une spontanée, l'autre volontaire ; l'une où il se trouve, l'autre où il se pose ; de même le NON-MOI a deux modes d'apparition : tantôt il est aperçu par le MOI, tantôt il est pour ainsi dire posé par lui ; telle est la distinction qui ruine le système de Fichte. Dans sa doctrine, le NON-MOI est toujours un des cas de la liberté du MOI ; la nature devient la créature de l'âme ; c'est ainsi que, pour n'être parti que du point de vue réfléchi, Fichte a élevé un système complet d'idéalisme.

On doit donc chercher l'origine de la notion de cause dans le MOI et non dans la nature, car la nature n'est rien si elle n'est aperçue par le MOI ; et la première activité que celui-ci saisisse, c'est la sienne.

Nous avons dit que la notion de cause est identique à la notion de phénomène ; car la notion de phénomène a pour éléments le MOI cause libre, le NON-MOI cause fatale, qui limite le MOI, et le rapport de ces deux causes, qui constitue dans la philosophie de Kant la catégorie de réciprocité. S'il n'y avait dans l'intelligence humaine que l'idée de phénomène, il n'y aurait que l'idée de cause, que l'idée de fini ; mais la vie intellectuelle contient un autre élément, c'est l'idée de l'être, de la substance, de l'infini. Et c'est à la recherche de l'origine et de la certitude de cette idée, que nous nous appliquerons dans nos leçons prochaines.

---

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, le morceau intitulé : *Du fait de conscience*.

(2) *Ibid.*

SIXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

La catégorie de causalité contient trois points de vue différents : celui de la cause intentionnelle, celui de la cause fatale, et celui de la réciprocité, c'est-à-dire de l'action et de la réaction des causes les unes sur les autres. — Ordre de succession de ces trois points de vue dans l'intelligence humaine. — Idée du paganisme. — Idée de la tragédie antique. — Nécessité de reconnaître la catégorie de substance. — L'idée de substance ou d'infini est aperçue, d'abord obscurément sous l'idée de cause ou de fini. — La catégorie de substance est nécessaire pour rendre compte de toutes nos reconnaissances contingentes et absolues, et pour constituer l'unité du fait de conscience. — Sous-division de la catégorie de substance ou d'être : idée du vrai, idée du beau, idée du bien.

Après avoir réduit à deux idées fondamentales, celle de cause et celle de substance, la liste de catégories fournie par le philosophe Kant, nous avons recherché l'origine de la catégorie de causalité. Il nous reste à faire la même recherche sur la catégorie de substance ; mais auparavant, comme la catégorie de causalité a trois points de vue différents, c'est-à-dire l'idée de cause intentionnelle, l'idée de cause fatale et l'idée d'action et de réaction, il est bon de savoir dans quel ordre ces trois idées arrivent à notre esprit. Nous pensons que cet ordre est justement celui que nous venons de suivre en les énumérant. Le MOI est conçu, non-seulement comme cause efficace, mais comme force libre, qui peut et veut agir dans un but qu'elle a déterminé. L'idée de la cause MOI précède l'idée de la cause NON-MOI ; car rien ne précède l'idée du MOI : elle est le centre dont toutes les autres sont les rayons. C'est à la condition de l'idée du MOI que celle du NON-MOI se manifeste ; et l'homme qui s'est d'abord trouvé lui-même, ne renonce pas sur-le-champ à cette découverte : il la transporte et l'applique même au dehors de lui ; quand il aperçoit le NON-MOI, il le conçoit d'abord à l'image du MOI ; il lui impose le caractère de cause intentionnelle. Le MOI et le NON-MOI étant ainsi tous deux animés d'intelligence et de volonté, le rapport de réciprocité n'est pas d'abord ce qu'il devient par la suite : il comprend l'action et la réaction de deux forces semblables. Dans ce point de vue, la vie, qui est toujours l'action et la réaction du MOI et du NON-MOI, apparaît comme un combat entre deux intelligences, entre deux forces volontaires et libres. Voyez l'enfant accuser l'intention des objets extérieurs qui s'opposent à son action, et se retourner contre eux avec colère.

Si de la conscience individuelle nous passons à la conscience de l'humanité entière, c'est-à-dire de la psychologie à l'histoire, nous retrouvons les mêmes conceptions primitives. Quelle idée les Grecs se faisaient-ils de la nature extérieure, et comment concevaient-ils la vie? A leurs yeux, la nature extérieure était libre, intentionnelle ; la vie était la lutte entre deux forces animées. La puissance extérieure se réalisait pour eux en dieux, en génies, en démons, etc. Si l'action de la nature était funeste, ils suppliaient cette divinité malfaisante ; si elle était salutaire, ils rendaient des actions de grâces à cette divinité propice. C'est ainsi que l'Olympe se peupla de divinités supérieures ; c'est ainsi que la terre, l'air, l'eau et le feu reçurent des dieux d'un ordre moins élevé, qui communiquaient directement avec les hommes ; c'est ainsi qu'au-dessus des dieux inférieurs et des dieux de l'Olympe, régnait le destin, non pas le destin aveugle comme le hasard, mais un destin intentionnel, marchant à un but précis, inévitable, parce qu'aucune puissance ne pouvait se soustraire à son pouvoir, fatal pour les dieux et pour l'humanité, mais libre en lui-même ; n'étant aveugle et sourd que pour les larmes et les sanglots des victimes, mais voyant et comprenant la fin qu'il s'était posée. Le combat contre le destin était donc une lutte d'une intelligence contre une autre intelligence. C'était une guerre facile à comprendre, et qui ne manquait pas de noblesse, même de la part de l'intelligence qui succombait. Chez nous, au contraire, au point de vue réfléchi de l'humanité, la nature extérieure est un ensemble de forces aveugles. Plus de dieux sous l'écorce des arbres, dans le mouvement des flots, dans la course des vents, mais des forces purement physiques, qui n'ont point conscience de leur action, et contre lesquelles la lutte serait sans dignité et la colère absurde.

Cherchez dans le drame ancien l'idée que l'antiquité se faisait de la vie ; vous verrez que cette vie était elle-même un drame entre deux acteurs qui pouvaient se comprendre, entre deux libertés. Nos critiques modernes, et Schlegel à leur tête, ont défini le drame antique : une lutte de la nature aveugle et fatale contre la liberté. C'est une erreur ; il ne peut y avoir d'action entre deux éléments dont l'un est sans vie : ce qui est fatal ne lutte pas, et on ne combat pas contre ce qui est fatal. Telle n'est pas l'idée qu'il faut se former de la tragédie antique : elle était pour les Grecs l'école de la vie. Ils avaient prêté à la nature l'intelligence et la liberté, et ils en avaient fait ainsi un personnage dramatique. Mais lorsque la raison est venue arracher la liberté à la nature, détruire cette analogie primitive qui nous fait transporter le MOI dans le NON-MOI, la nature est devenue fatale, le destin s'est appelé hasard. Or le *hasard* n'a pas d'intention, il accable sans vouloir accabler : c'est une

puissance aveugle, contre laquelle l'homme ne peut lutter avec dignité : le hasard ne peut donc pas être un élément de la tragédie ; c'est ce que n'a pas compris Schlegel, non plus que Werner, dans son œuvre intitulée : *Le Vingt-Quatre février*. Cet auteur met en scène une famille qui, à certain jour marqué, doit commettre un crime ; mais il ne suppose pas de destin qui veuille ce crime comme chez les Grecs, et contre lequel on puisse s'indigner, lancer l'imprécation, lutter enfin ; un hasard incompréhensible plane sur cette destinée ; comme il n'a rien voulu, on ne peut rien lui reprocher, pas plus qu'aux forces inertes de la nature : à l'attraction et à la répulsion. C'est pourquoi la pièce de Werner, qui prétendait donner une idée du système antique, est éminemment moderne. Dans OEdipe, un homme lutte contre le destin, mais ce destin est une force active et volontaire : on peut le maudire comme tout ce qui est intentionnel, on peut faire effort, quoiqu'avec peu d'espérance, pour changer ses résolutions. Les anciens luttaient donc jusqu'à la mort, et ils le pouvaient avec gloire ; nous, au contraire, d'après l'idée que nous nous formons de la nature extérieure, nous ne pouvons que nous résigner, et la résignation n'est pas dramatique.

Tel est donc l'ordre de développement entre tous les éléments de la catégorie de cause : 1° la cause intentionnelle, qui est d'abord transportée du MOI au NON-MOI ; 2° la cause purement efficace, mais aveugle, à laquelle la nature extérieure se trouve définitivement ramenée par le principe de causalité (1) ; 3° le rapport entre le MOI et le NON-MOI, qui est d'abord un combat entre deux forces libres, et ensuite un rapport entre la liberté et la fatalité.

Mais la catégorie de causalité n'épuise pas toutes les notions de l'intelligence humaine. Comment de l'idée de cause faire sortir celle du beau, du bien, du saint, etc.? Quelle morale, quelle religion peut-on faire éclore du rapport entre le MOI et le NON-MOI tel qu'il apparaît, soit chez les anciens, soit chez les modernes? Je combats le NON-MOI : pour quel motif? Parce que je crains qu'il ne m'écrase. Je me résigne à son action : pourquoi? Parce que je ne puis la changer, car autrement je la modifierais pour mon utilité personnelle. Voilà donc toute la morale réduite à l'intérêt particulier. Cet objet me paraît empreint d'un caractère de beauté : pour quelle raison? Si je suis réduit à la catégorie de causalité, je devrai rechercher l'impression qu'il produit en moi : j'y trouve une sensation agréable ; voilà donc la beauté réduite à l'agrément, et l'esthétique ramenée aussi à l'intérêt. Passons à la religion : comme il n'y a dans l'intelligence que deux éléments : 1° la cause intentionnelle finie, que je suis moi-même ; 2° la cause aveugle, mais également finie, que j'appelle le NON-MOI, il faut que Dieu soit l'une ou l'autre de ces deux causes, ou le rapport entre l'une et l'autre, et voilà Dieu ramené à la mesure du relatif et du fini. La catégorie de causalité, si elle était seule, rétrécirait donc le champ de l'intelligence humaine ; il nous faut en conséquence, pour retrouver tout ce qu'elle nous ravirait, nous réfugier au sein d'une idée plus vaste et plus complète.

Nous avons démontré qu'il n'y avait point de catégorie de cause sans catégorie de substance ou d'être. Ces deux catégories se supposent, se pénètrent : point de phénomène sans substance, de cause sans être, de multiple sans unité, d'événements sans temps, d'objets sans espace, de relatif sans absolu, de limité sans illimité, en un mot de fini sans infini.

Nous avons distingué deux points de vue, ou plutôt deux moments dans la conception de cause ; le moment spontané et le moment réfléchi. Nous aurons la même distinction à faire dans la conception de substance. Le point de vue réfléchi est celui du philosophe ; on peut dire que les sciences sont filles de la liberté, puisque l'attention n'est qu'une application de la liberté elle-même ; mais avant l'attention ou la réflexion, se développe la vue spontanée. Primitivement, sous le MOI, cause intentionnelle et finie, et sous la nature, cause aveugle, mais également finie, nous concevons un être, non pas positivement infini, mais dont nous ne pouvons assigner les limites, et qui est à nos yeux plutôt indéfini qu'infini. Mais, à l'aide de la réflexion, tout s'éclaircit et se prononce. Cet être, d'abord si vaguement posé, se distingue nettement des causes finies, et apparaît comme ne pouvant pas avoir de limites, en un mot comme absolu. La réflexion ne crée rien, elle ne fait qu'éclaircir : l'idée de l'absolu était déjà dans le point de vue spontané ou primitif, mais elle y était enveloppée. C'est parce que l'humanité s'est endormie d'abord dans le point de vue spontané, qu'elle n'a pas dégagé sur-le-champ l'être absolu et infini des formes du MOI et de la nature, et que, s'arrêtant à l'idée de cause, elle s'est fait des religions incomplètes. Quand la réflexion se développe, sous le MOI humain et sous la nature apparaît un être qui les contient tous les deux, et qui n'est lui-même contenu par aucun autre, et ainsi se pose le fondement de la vérité complète et aussi de la véritable religion (2).

Revenons un instant sur nos pas, jetons un coup d'œil sur la route que nous avons déjà parcourue. Nous sommes partis des données actuelles de la conscience

(1) Voyez HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE, dix-neuvième leçon, page 275.

(2) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES : *Du premier et du dernier fait de conscience.*

humaine, et sur les indications qu'elles nous ont fournies, nous avons essayé de ressaisir l'origine de ces données, c'est-à-dire l'état primitif de l'intelligence. Nous avons constaté que le premier fait de conscience se composait de deux éléments variables, et d'un troisième aussi réel que les deux autres, mais immuable : c'est-à-dire du MOI, de la nature extérieure, et de l'être universel et absolu. Nous avons dit que la philosophie se plaçait au point de vue réfléchi, et en conséquence débutait par la réflexion ; mais que la vie intellectuelle de l'humanité entrait en jeu par la spontanéité, et que la spontanéité et la réflexion ne contenaient ni plus ni moins d'éléments l'une que l'autre. Donnons quelques développements à cette proposition, et achevons de la démontrer.

Le fait le plus clair et le plus approfondi auquel puisse parvenir la philosophie, c'est-à-dire la réflexion, c'est la conscience immédiate, 1° de deux termes finis : le MOI et la nature extérieure, phénomènes variables, se limitant l'un l'autre ; 2° d'un être infini. L'aperception de ce dernier terme rend seule possible l'aperception du fini, comme à son tour la vue du fini est la condition indispensable de la vue de l'infini. Le premier comme le dernier fait de la vie philosophique se partagera toujours pour nous en deux parties : l'une renfermant le MOI et la nature, en un mot le fini ; l'autre comprenant un troisième élément : l'infini ou l'absolu, qui est le fondement et la raison ontologique des deux autres, et qui trouve en eux l'occasion de son apparition dans l'intelligence humaine, ou si l'on veut sa base psychologique. Tout fait intellectuel réfléchi peut donc s'exposer sous cette formule : Pas de fini sans infini, et réciproquement ; et dans le sein du fini, pas de MOI sans NON-MOI, pas de NON-MOI sans MOI. Tel est le commencement et la fin de la vie philosophique. Mais avant celle-là est la vie humaine, la vie non distincte, obscure, spontanée. La réflexion présuppose l'existence d'un objet sur lequel tombe la réflexion, et qui par conséquent lui est antérieur (1). Il semble contradictoire qu'un philosophe parle de l'état spontané : car il ne peut le saisir qu'avec l'instrument philosophique, c'est-à-dire avec la réflexion, et la réflexion est destructive de la spontanéité. Mais cette difficulté n'est pas insurmontable : nous pouvons ressaisir le fait spontané par les inductions logiques les plus légitimes ; et de plus, nous le retrouvons dans notre mémoire au moment où il expire. Primitivement le MOI, par sa force naturelle, accomplit un acte qu'il n'a ni prévu ni voulu ; dans cet acte le MOI ne peut pas ne pas s'apercevoir lui-même, mais il se trouve sans se chercher. Dans l'acte réfléchi, non-seulement le MOI agit, mais il veut agir ; il se cherche, il veut s'opposer au NON-MOI ; en un mot, il ne se trouve plus seulement, il se pose. Le fait réfléchi contient aperception et liberté, le fait spontané ne comprend que l'aperception seulement. Le MOI, en se trouvant lui-même, trouve aussi la sensation qu'il n'a pas faite, et, par conséquent, la nature extérieure, qu'il répute NON-MOI ; et il aperçoit le MOI et le NON-MOI comme se limitant l'un par l'autre ; enfin il entrevoit un être dans lequel sa pensée se plonge sans y trouver de limite. Remarquons toutefois qu'il n'obtient pas sur-le-champ l'idée précise d'infini ou d'absolu, et que l'être est pour lui d'abord plutôt indéfini qu'infini. Ainsi l'état primitif de l'intelligence ne contient rien de plus que l'état actuel, mais aussi il ne contient rien de moins.

C'est de l'état actuel que je suis parti d'abord : après avoir constaté les éléments qu'il renfermait, j'en ai demandé compte aux écoles du XVIIIe siècle. J'ai dit à l'école de la sensation, qui veut tout faire éclore de l'idée du NON-MOI fini : Il faut d'abord que vous trouviez un MOI qui aperçoive cette sensation ; de plus il faut que vous fassiez sortir de cette source étroite toutes les connaissances humaines, soit contingentes, soit absolues ; il faut enfin qu'à l'aide de votre élément unique vous puissiez former au moins la moindre des pensées, et pour cela constituer l'unité qui est le fond de la proposition la plus vulgaire. Nous avons fait voir que le système de Locke et de Condillac succombait sous le poids de ces trois objections. Me tournant alors vers l'école de Fichte ou l'école du MOI, je lui ai demandé de faire sortir du sein de l'idée du MOI, 1° le NON-MOI fini ; 2° l'unité de tout fait de conscience ; 3° toutes les connaissances contingentes et absolues ; ces trois difficultés ont aussi entravé dans sa marche la seconde école exclusive du XVIIIe siècle. Aucune des deux écoles ne répondant aux trois questions que nous leur posons, nous devons nous-mêmes y satisfaire. Or nous résolvons d'abord la première, en admettant le MOI et le NON-MOI fini comme termes corrélatifs. Quant à l'unité de la pensée qui lie entre eux les trois termes de toute proposition, elle devient possible ou plutôt nécessaire par l'existence de ce troisième élément que nous avons constaté, c'est-à-dire de l'être absolu qui, renfermant dans son sein le MOI et le NON-MOI fini, et formant pour ainsi dire le fond identique de toute chose, un et plusieurs tout à la fois, un par la substance, plusieurs par les phénomènes, s'apparaît à lui-même dans la conscience humaine. L'unité du fait de conscience est donc le reflet de l'unité de l'être absolu (2). Par la conscience et la sen-

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES : *Du premier et du dernier fait de conscience.*

(2) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES : *Du premier et du dernier fait de conscience.*

sation nous apercevons les phénomènes, par la raison nous saisissons l'être. Qu'on n'aille pas croire toutefois que nous faisons de la raison une faculté susceptible d'action et de repos : la raison est pour nous une simple aperception de l'être ; ce n'est pas une faculté comme la liberté. La liberté est une force individuelle ; la raison est pour ainsi dire le reflet de la vérité ou de l'être dans l'individu. Quand nous disons que la raison révèle l'être, nous ne voulons pas dire que l'être n'existe que par la révélation de la raison : nous parlerions plus philosophiquement en disant que l'être se révèle à la raison, ce qui impliquerait que l'être est antérieur à la raison.

Nous remplissons aussi la troisième condition, c'est-à-dire que nous rendons compte de toutes les connaissances contingentes et absolues : nous constatons que le MOI se connaît comme une force libre, qu'il connaît le NON-MOI comme une force passive ; qu'il prend connaissance aussi des rapports entre le MOI et le NON-MOI, et qu'il acquiert ainsi l'idée de cause. Toutes ces connaissances sont contingentes, parce qu'elles sont relatives à des phénomènes contingents. Mais s'il n'y a pas de phénomène sans être, de propositions possibles sans unité, c'est-à-dire sans la révélation de l'être un et identique, la connaissance contingente elle-même suppose l'être ou l'absolu. Loin donc qu'on puisse tirer l'être absolu de l'idée exclusive du MOI ou de celle du NON-MOI, et expliquer ainsi la connaissance de l'être nécessaire, on doit dire que la connaissance contingente elle-même ne serait pas possible sans l'être et sans la connaissance de l'être, ou si l'on veut de l'absolu.

En reconnaissant la catégorie de l'être au sein de l'intelligence humaine, nous rendons compte de toutes les connaissances contingentes et de toutes les connaissances absolues. Nous avons donc répondu aux trois objections que les deux écoles exclusives laissaient sans réponse : nous avons posé le MOI et le NON-MOI ; en posant l'unité de l'être, nous avons expliqué l'unité de conscience ; enfin, nous avons trouvé le contingent et l'absolu : la connaissance contingente est devenue possible par la connaissance absolue, et celle-ci par l'existence antérieure de l'être universel et identique. L'être se manifeste sous trois formes : 1° le vrai, qui comprend la cause comme la substance ; 2° le beau ; 3° le bien. De la catégorie de cause l'esprit humain ne passe pas toujours clairement et explicitement à la catégorie d'être, et de là le paganisme et les fausses philosophies. Mais quand il est arrivé à la catégorie d'être, il ne peut pas ne pas y renfermer la catégorie de cause, car elle fait partie du vrai ou de l'être. La catégorie de substance est donc plus compréhensive que la catégorie de cause, non pas dans le point de vue obscur et spontané où elles se pénètrent l'une l'autre, mais dans le point de vue réfléchi.

On va sans doute lancer contre cette doctrine l'accusation de mysticisme : nous reviendrons sur tous ces développements dans les leçons prochaines, et nous espérons démontrer qu'il n'y a rien de mystique dans ce système que nous venons d'exposer.

SEPTIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Le MOI, la nature et l'absolu sont les trois éléments de la vie intellectuelle (1). — Divers points de vue des écoles philosophiques : point de vue épicurien, point de vue stoïcien, point de vue platonicien, point de vue chrétien (2). — Différentes sortes de mysticisme qui peuvent naître de ces divers points de vue.

Nous avons dit qu'il ne pouvait y avoir aucune proposition, ou pour mieux dire aucun jugement, car le langage n'est que le reflet de la pensée, sans trois éléments constitutifs : le sujet, l'objet et l'être qui les réunit. En d'autres termes, il n'y a point de pensée sans le MOI et le NON-MOI fini, c'est-à-dire sans une dualité phénoménale, et sans une substance infinie qui est leur condition d'existence. Nous avons reconnu que le MOI et le NON-MOI, soit pris séparément, soit pris ensemble, et envisagés dans leurs rapports réciproques, ne peuvent nous donner aucune conception du vrai, du bien, du beau. Nous avons dit que c'est sous ces dernières formes que nous apparaît l'infini, car nous ne saisissons pas l'infini en lui-même. Le MOI, le NON-MOI et l'être absolu, tels sont donc les éléments de la vie intellectuelle. La combinaison diverse, le mélange plus ou moins complet de ces trois éléments, aux différentes époques de la philosophie, nous donnera la vie intellectuelle telle qu'elle a été conçue par les différentes écoles. Nous obtiendrons ainsi quatre points de vue différents de la vie humaine.

Si nous n'envisageons que les deux éléments variables de la vie, le MOI et le NON-MOI, négligeant l'être ou l'absolu, dès lors toute la vie est dans le relatif, dans le rapport du MOI avec la nature : rien n'est vrai, rien n'est bien, rien n'est beau absolument ; il n'y a pour l'homme que le probable, l'utile et l'agréable ;

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *préface*.
(2) Voyez ibid., *préface*, *religion*, *mysticisme*, *stoïcisme*.

la vie est bornée au point de vue terrestre, ou si l'on veut au point de vue d'Épicure.

Si l'on reconnaît que le vrai, le bien, le beau, nous sont donnés dans le MOI et le NON-MOI, mais qu'ils n'en tirent pas leur origine, on porte déjà ses regards hors des limites de la vie terrestre. Mais si l'on s'arrête à ces formes sans pénétrer jusqu'à leur fond commun, on n'est pas encore en possession de la vie intellectuelle tout entière. On s'est placé au-dessus du point de vue terrestre, mais on n'est pas encore parvenu au point de vue divin. Si de plus on confond le vrai et le beau dans le bien, on arrive au point de vue stoïque. Les stoïciens ne voulaient point qu'on s'occupât du vrai, cherché par les autres philosophes, du beau, réalisé par les poëtes et les artistes : le véritable artiste, le véritable philosophe, c'était pour eux l'homme de bien. Les stoïciens ne dérivaient le bien ni du MOI ni du NON-MOI, mais ils ne le rattachaient pas à l'être ou à l'infini : ils étaient au-dessus du point de vue terrestre. mais ils auraient pu s'élever plus haut encore.

Supposons donc qu'après avoir reconnu que ce n'est ni du monde extérieur ni du MOI que nous viennent les idées du vrai, du bien, du beau, une philosophie plus élevée les rapporte à leur principe légitime, c'est-à-dire à la substance absolue dont elles sont les manifestations : nous aurons le point de vue platonicien. Platon, comme Épicure, reconnaît que le vraisemblable, l'utile et l'agréable sont des modifications du MOI et du NON-MOI ; comme les stoïciens, il reconnaît les trois formes éternelles du vrai, du beau et du bien, mais il n'enferme pas les deux premières dans les limites de la troisième, et, de plus, il remonte jusqu'à l'être absolu, qui se révèle à nous par les trois idées absolues. Ces trois idées, suivant Platon, se concentrent en une sorte d'unité, qu'il appelle λόγος. Ce λόγος n'existe pas par lui-même, mais seulement dans son rapport avec la substance absolue, dont il est la manifestation ou la forme visible, et il sert de médiateur entre l'homme et Dieu. C'est un pont jeté sur l'abîme qui sépare le MOI phénoménal de l'être substantiel, le fini de l'infini.

Le point de vue platonicien contient les précédents, et il y ajoute ; mais il n'embrasse pas encore toute la vie humaine. Platon, qui s'est élevé aux plus sublimes hauteurs de la métaphysique, ne compose la vie que de raison pure : il n'aperçoit pas cette autre partie de l'homme, le sentiment, qui est le satellite fidèle de la raison. Ainsi tombe de lui-même le reproche fait à ce philosophe de se plonger trop avant dans le mysticisme, puisqu'il se renferme obstinément dans la lumière de la pure raison.

Il faut donc essayer de parvenir à un point de vue plus complet encore. C'est la raison, et la raison seule qui conçoit le vrai, le beau et le bien, et sous ces images, elle conçoit Dieu, qu'elle ne pourrait envisager face à face sans en être éblouie. Par une loi de la nature humaine, en même temps que la raison conçoit l'une de ces idées, au jugement sévère et froid de la raison vient se joindre un sentiment agréable, qui se change en un sentiment contraire dès que la raison saisit le contraire du vrai, du beau et du bien. Ainsi le beau et le laid, conceptions absolues de la raison, sont toujours accompagnés de plaisir ou de peine, sentiment purement subjectif. Qu'un acte conforme à la loi du devoir s'accomplisse sous nos yeux, non-seulement nous portons un jugement à ce sujet, mais encore nous éprouvons une émotion agréable. Si l'acte est notre ouvrage, le plaisir est plus vif. Il en est de même quand nous saisissons le vrai : outre le jugement qui nous avertit de notre découverte, nous ressentons une douce émotion, à laquelle nous pouvons reconnaître que nous sommes dans le champ de la vérité. Plus le beau est fidèlement reproduit, plus le bien était difficile à réaliser, plus la vérité a coûté de peine, plus le sentiment de plaisir est profond ; mais tel est le rapport de la sensibilité et de la raison, que même à la vue de la beauté la plus vulgaire, de la bonne action la plus facile, et de la vérité la plus simple, la sensibilité morale reçoit d'une manière immanquable le contre-coup de la raison.

J'appelle du nom général d'amour et de haine les phénomènes de la sensibilité. Ces phénomènes s'accomplissent à propos de toutes les conceptions intellectuelles, même à propos des connaissances contingentes. La sensibilité est une force d'expansion ou une force de concentration. Ainsi que son nom même l'indique, la force d'expansion a pour but le monde extérieur : à la vue d'un objet agréable, je sens aussitôt naître en moi le phénomène du désir, et le désir est un besoin si vif, qu'il ne peut quelquefois se satisfaire que par le mélange le plus intime du MOI et du NON-MOI. Ce besoin de l'union est une loi sous laquelle tombent tous les objets du désir, soit animés, soit inanimés.

La force de concentration est à la fois semblable et opposée à la première : elle lui ressemble, parce qu'elle cherche à s'assimiler l'objet extérieur ; mais elle en diffère en ce que, partant du MOI comme la force d'expansion, elle revient sur le MOI. Dans le désir, c'est nous que nous voulons assimiler au NON-MOI : nous nous oublions nous-mêmes ; plus le désir est énergique, plus l'oubli de soi-même est parfait. Cet entier oubli de soi a été pris par quelques philosophes pour le dévouement dans toute sa pureté, et a donné naissance à une doctrine qu'on peut appeler le mysticisme du matérialisme. Dans la concentration, au contraire, c'est le NON-MOI que nous voulons assimiler au MOI ; cette tendance tombe sous l'œil de la

conscience, elle n'est ni aveugle ni fatale : nous voyons que le MOI est notre but; il y a personnalité dans l'expansion comme dans la concentration, mais c'est la dernière que j'appellerais plus particulièrement égoïsme. La force de concentration, c'est le MOI revenant sur lui-même ; la force d'expansion, c'est le MOI se répandant sur les objets extérieurs.

C'est pour n'avoir pas fait cette distinction qu'on s'est trompé si longtemps et qu'on se trompe encore sur la nature de la pitié. On a dit tour à tour qu'elle était concentration et expansion : elle est l'une et l'autre à la fois. Quand je soulage un malheureux, le mouvement qui m'entraine peut être expansif; dans ce cas le MOI fait cesser la sensation désagréable qu'il éprouvait; mais ce n'est pas là le but qu'il s'était proposé : si je n'ai pour objet, dans le secours que je donne, que de me soulager moi-même, je sais que j'obéis à la force de concentration, et alors je suis égoïste. Le MOI est toujours mêlé dans les mouvements sensibles : mais c'est tantôt sans le savoir, et tantôt en le sachant ; dans l'expansion, le MOI s'ignore, et le désir est presque désintéressé; dans la concentration, le MOI se connait et se cherche, et l'égoïsme se déclare.

L'amour est tout entier avec son ivresse et sa frénésie dans la force d'expansion ; il peut être aussi tout entier dans le retour du MOI sur lui-même, mais alors il est mêlé de haine : le MOI revient sur lui-même, parce qu'il n'a pu se reposer sur le NON-MOI : il se détourne du NON-MOI ; or, se détourner, c'est haïr ; aller vers quelque chose, c'est aimer. Ainsi, dans la concentration, il y a amour et haine.

Après s'être déployée dans les limites du MOI et du NON-MOI fini, la sensibilité s'attache à leur rapport Mais jusque-là l'amour et la haine sont purement relatifs ; ils ne sortent pas du point de vue terrestre. Ils en peuvent sortir, cependant, parce que la sensibilité est au service de la raison, qui nous donne les idées absolues de vrai, de bien et de beau : ici nous touchons à l'amour pur. En effet, quand on passe des idées absolues à l'être qui les soutient, de la forme à la substance, du reflet à la lumière, de l'extérieur du temple au sanctuaire, où habite toute vérité, toute bonté et toute beauté, l'amour change d'objet : ce n'est plus l'idée que nous aimons, c'est l'être, et ici expire la haine. L'idée est double : elle contient le vrai et le faux, le beau et le laid, le bien et le mal; elle donne lieu à deux sentiments contraires ; l'être est unique : il ne peut susciter qu'un seul sentiment. Ce dernier point de vue de la vie est le point de vue chrétien. Platon avait embrassé la vie humaine dans sa totalité rationnelle; les chrétiens, ainsi que Platon, ont reconnu le vrai, le beau et le bien, et ont rapporté ces trois idées à l'être absolu; mais ce que n'avait pas fait Platon, ils ont ajouté à la raison qui saisit Dieu et ses formes, la sensibilité qui s'émeut de joie et d'amour.

La vie humaine s'est donc présentée à nous sous quatre points de vue différents. Premièrement, la vie rationnelle s'est renfermée dans le cercle du MOI et du NON-MOI, et la vie sensible, qui est parallèle à la première, a enfanté l'amour du MOI et du NON-MOI, ainsi que la haine qui se manifeste par le mouvement de concentration : c'était là le point de vue terrestre ou le point de vue épicurien.

Secondement, l'homme s'est élevé à la conception du bien, dans lequel il a renfermé le beau et le vrai ; mais sans rapporter aucune de ces trois idées à leur fond commun, et sans développer ni haine ni amour : c'est le point de vue stoïcien.

Troisièmement, l'homme passé des trois idées rationnelles à la conception de l'être absolu, mais arrivé au plus haut développement de la raison, il a oublié d'y joindre l'amour : c'est le point de vue platonitien.

Quatrièmement enfin, l'amour s'est joint à la raison, et l'on a obtenu l'idée complète de la vie : c'est le point de vue chrétien.

C'est pour avoir mal saisi ces différents points de vue qu'on s'est plongé dans le mysticisme, dont nous aurons à présenter plus tard la réfutation. Toutes les catégories ayant été réduites par nous à celles du phénomène et de l'être, nous présenterons l'histoire du mysticisme dans ses rapports avec ces deux idées, et nous aurons ainsi à examiner le mysticisme *phénoménal* et le mysticisme *substantiel*, ainsi que les sous-divisions auxquelles l'un et l'autre peuvent donner lieu. Nous espérons montrer que la théorie complète de la vie, telle que nous l'avons présentée, ne rentre dans aucun de ces mysticismes. On s'est séparé de toute doctrine mystique lorsqu'on a posé, comme nous l'avons fait, que ce n'est pas la raison qui dérive du sentiment, mais le sentiment qui dérive de la raison.

HUITIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

La sensibilité joue le principal rôle dans tous les mysticismes. — Théorie de la sensibilité. — Parallélisme de la vie intellectuelle et de la vie sensible. — Vie réfléchie, vie spontanée.

Avant d'aborder la longue et difficile histoire du mysticisme, nous avons besoin de nous étendre sur l'analyse de la sensibilité, qui joue un si grand rôle dans toutes les théories mystiques. Nous avons dit que

la sensibilité est parallèle à l'intelligence : tous nos jugements se réfléchissent dans nos sentiments ; et autant il y a de points de vue différents dans la vie intellectuelle, autant il s'en trouve dans la vie sensible. Ce qui fait la difficulté des recherches philosophiques, c'est la complexité des faits humains, complexité qu'il faut pourtant résoudre si l'on veut saisir ces faits avec clarté. Tout nous est donné à la fois ; il faut donc dissoudre par l'abstraction ce qui est composé dans la nature, et le problème que nous devons nous proposer, c'est de séparer sans détruire, d'observer les détails sans perdre de vue l'ensemble et le jeu simultané de toutes les parties. L'intelligence et la sensibilité sont unies dans la réalité ; il faut que nous les divisions, si nous voulons les connaître ; il faut morceler la vie pour l'étudier. Nous avons présenté d'abord le tableau de la vie intellectuelle toute seule, et nous l'avons fait saisir dans son double mouvement : le mouvement spontané et le mouvement réfléchi. Le MOI n'est d'abord qu'une force de développement, qui se déploie pour ainsi dire en ligne droite, apercevant involontairement et confusément son action. Mais avec la faculté de penser, il a aussi celle de vouloir, c'est-à-dire la liberté de revenir sur lui-même, et de considérer sa pensée par la réflexion. Spontanéité, activité pure, conscience; liberté, activité volontaire, réflexion, telles sont les deux grandes formes de l'intelligence ; l'une n'est pas l'autre, mais la seconde sort de la première : tout ce qui est dans le réfléchi se trouve dans le spontané. L'homme a beau faire reculer devant sa liberté les bornes des sciences humaines, jamais il ne dépassera les limites du premier acte vital, du premier fait spontané. Il s'arrête à la borne infranchissable des éléments contenus dans la spontanéité. En un mot, l'homme ne voit ultérieurement que ce qu'il a vu primitivement, mais la vue libre est claire et distincte, la vue spontanée est obscure et confuse. Le point de vue le plus élevé de la vie intellectuelle est la connaissance du rapport qui rattache les idées absolues à l'être infini, c'est-à-dire à la source et au fondement de toute vérité, c'est la conception de l'être infini, par delà ses formes absolues. L'infini ou l'être est cet inconnu au delà duquel la pensée ne conçoit et ne cherche rien. La pensée ne peut ni comprendre ni imaginer l'être lui-même, mais en deçà de l'infini sont les formes sous lesquelles il se révèle : ces formes sont les idées du vrai, du beau, du bien. La raison humaine atteint et conçoit ces idées : lorsqu'en les apercevant elle reconnaît qu'elle ne les constitue pas, lorsqu'elle ne s'arrête pas à ces formes visibles, mais les rattache à l'être invisible et infini, qui est leur fondement, elle touche la dernière limite de la vie intellectuelle ; elle est arrivée au plus haut point de la vie réfléchie. Mais entre les idées de beauté, de vérité, de vertu, et l'être qui en est la substance, s'ouvre un abîme infranchissable ; car cette substance ne peut être conçue par la raison, qui conçoit seulement la nécessité de son existence. Elle sait qu'au delà de cet abîme réside l'être absolu et infini, qui est la source et le fondement de toute chose, parce qu'il faut nécessairement que le beau, le vrai et le bien aient une origine et une base ; mais c'est là tout ce qu'elle en sait. Ainsi, la raison humaine ne peut comprendre l'être infini : elle n'en connaît que les formes pour ainsi dire visibles. Le dernier point de vue de la réflexion est donc que la raison sache qu'elle ne constitue pas le beau, le vrai et le bien en les apercevant, que ce n'est pas l'homme qui crée la vérité absolue, le type idéal et éternel du beau, la loi souveraine du devoir ; mais que si ces trois idées sont immuables, c'est parce qu'elles sont le reflet de l'être immuable, éternel, universel, infini. Rappelez-vous maintenant qu'il ne peut y avoir, dans ce point de vue élevé de la réflexion, rien qui ne se retrouve en germe au début de la spontanéité ; que le point de vue primitif et le point de vue ultérieur sont entièrement semblables quant à leurs éléments, et que la seule différence qui existe entre les deux extrémités, c'est que l'une est claire, tandis que l'autre est obscure. Que trouvons-nous dans le dernier point de vue réfléchi ? L'idée du MOI, du NON-MOI et de l'être absolu. Or nous avons vu qu'il ne pouvait pas se trouver un élément de moins dans le premier point de vue spontané ; car la pensée la plus vague contient un sujet, un objet, et une idée indéterminée de l'être.

Entre le dernier terme de la réflexion et la spontanéité sont des points de vue réfléchis intermédiaires : le premier est le point de vue du MOI, du NON-MOI, et des rapports qui les unissent ou les séparent, rapports qui forment les lois de la pensée et les lois de la nature ; le second point de vue est celui où, après nous être élevés au-dessus du contingent, nous concevons le bien, le beau et le vrai, comme indépendants du MOI et du NON-MOI ; le troisième, qui est le dernier degré de la réflexion, rapporte ces idées absolues à leur origine dernière et fondamentale, à l'être infini. Tout ce qui est dans l'intelligence se retrouve dans la sensibilité : on peut aussi diviser en deux époques l'exercice de cette dernière : l'époque spontanée et l'époque réfléchie ; et celle-ci, en trois moments parallèles aux trois moments de la vie intellectuelle réfléchie. De même que pour l'intelligence, il n'y aura rien dans la sensibilité réfléchie qui n'ait été d'abord dans la sensibilité spontanée.

Le dernier point de vue réfléchi de l'intelligence comprend l'idée du MOI et du NON-MOI, et la conception du vrai, du beau et du bien, rapportés à l'être absolu : le point de vue sensible parallèle développe des sentiments appropriés à chacune de ces phases. Dans le

point de vue intellectuel, je suis, et quelque chose existe hors de moi, puis, par un jugement de la raison, j'aperçois le bien, le vrai, le beau, et je les rapporte à leur origine première et substantielle. Dans le point de vue sensible, je suis heureux d'être : un sentiment délicieux s'attache à la conscience de mon individualité; le NON-MOI m'est agréable ou désagréable ; la conception du bien, du beau et du vrai est toujours accompagnée de plaisir, et la conception contraire produit toujours un sentiment de peine. L'intelligence, avons-nous dit, ne s'arrête pas aux idées absolues, elle aspire à la substance absolue. Nous savons que le MOI est un phénomène périssable, que souvent il vient à défaillir ; que le NON-MOI est instable et varie perpétuellement ; que les idées du beau, du vrai et du bien cessent d'exister, lorsque nous n'existons plus nous-mêmes, et nous sentons le besoin d'un fondement qui ne périsse pas : nous nous élevons jusqu'à l'être où l'intelligence se repose en paix, et fait éprouver à la sensibilité le ravissement le plus durable. Le sentiment de plaisir, attaché à l'existence du MOI, est agité, parce que le MOI est borné et périssable : la jouissance causée par le côté agréable du NON-MOI est mêlée de regret et de crainte, parce que le NON-MOI est variable et borné, et parce que nous ne pouvons pas ne pas en recevoir quelque mal. L'émotion suscitée par la vérité, la beauté, la vertu, est plus calme à la fois et plus vive ; mais toutes les sources de la sensibilité ne viennent à s'ouvrir que si nous arrivons jusqu'à l'idée de la substance, de l'inconnu au delà duquel il n'y a rien. Là est le calme absolu, le repos sans agitation, la joie sans mélange de peine. Mais nous ne faisons qu'entrevoir ces délices; car, ainsi que nous l'avons dit, nous ne comprenons pas l'être lui-même, et nous ne concevons que la nécessité de son existence.

Nous venons de voir l'intelligence réfléchie accompagnée d'un développement parallèle de la sensibilité : l'intelligence spontanée nous offrira le même spectacle. Qu'avons-nous trouvé dans le premier point de vue intellectuel? Le MOI, le NON-MOI, et la conception vague de l'être. De même dans le premier mouvement de la sensibilité, un plaisir confus et indéterminé s'attache à chacun de ces trois termes. Ainsi, l'enfant est satisfait d'exister; le monde extérieur lui agrée ou lui déplaît ; l'enfant sourit ou pleure aux objets de la nature, et le sentiment agréable de l'être en général traverse, quoique d'une manière fugitive, sa frêle organisation. Tel est le point de vue primitif sensible dans son parallélisme avec le point de vue primitif intellectuel. Pour mieux constater le progrès parallèle de la raison et de la sensibilité, reprenons les points intermédiaires qui se trouvent sur la route, depuis le premier éveil spontané, jusqu'au terme final de la réflexion.

Le vrai, le bien et le beau ne sont que des formes de l'infini : qu'aimons-nous donc en aimant la vérité, la beauté et la vertu? Nous aimons l'infini lui-même. L'amour de la substance infinie est caché sous l'amour de ses formes. C'est si bien l'infini lui-même qui vous charme dans le beau, le bien et le vrai, que ces manifestations ne vous suffisent pas. L'artiste languit à la vue de ses chefs-d'œuvre : il aspire à s'élever plus haut. L'homme de bien et le philosophe se dégoûtent de leurs vertus et de leurs vérités imparfaites. Tant que l'infini n'est pas atteint, l'amour n'est pas satisfait. La vérité est un intermédiaire qui sépare le philosophe de l'être absolu, comme la nature extérieure est un obstacle qui sépare l'enfant de l'Être des êtres ; mais c'est à la substance infinie que tend le philosophe à travers la vérité ; de même c'est à la substance infinie que l'enfant aspire, sans le savoir, à travers les phénomènes de la nature. L'enfant ne s'élève pas de prime abord aux idées de beauté, de vertu et de vérité; il s'attache aux formes sensibles; il s'arrête au monde extérieur, qu'il prend pour l'Être lui-même ; il sourit à la nature ; il se joue sur le sein de sa nourrice qui le regarde avec compassion et le laisse dans cette heureuse ignorance. Mais bientôt ce monde extérieur ne peut contenter ses désirs : la rose qu'il a aimée lui devient indifférente ou lui déplaît; il l'effeuille, la sème sous ses pieds, et court à d'autres plaisirs; il espère trouver dans cette nature, infinie à ses yeux, quelque bien où se reposera son amour. Mais la réflexion arrive, elle détruit ses illusions et son innocente espérance : il comprend que la nature ne peut pas lui donner ce qu'elle n'a pas, et qu'elle n'est point ce qu'il désire; il la dépasse; il tend volontairement au même but vers lequel l'entraînait une tendance spontanée; sa fin est la même, mais il l'ignorait tout à l'heure, et maintenant il la connaît. L'amour dans l'enfant est pur parce qu'il est spontané : il se répand tout entier sur l'objet agréable; sa sensibilité ne se partage pas : elle se déverse sur le NON-MOI, sans retour sur le MOI. La sensibilité spontanée ne se divise pas en expansion et en concentration : cette division ne s'accomplit que dans le point de vue réfléchi. Ainsi l'enfant aime l'objet extérieur sans s'aimer lui-même : c'est l'amour désintéressé; mais ce n'est pas le dévouement, car on ne se dévoue pas quand on s'ignore. L'amour innocent, tant qu'il se méconnaît lui-même, perd son innocence, quand il commence à se connaître. Dès que la réflexion prend naissance, la force sensible se divise, et une moitié revient sur le MOI : il y a concentration. L'amour de l'objet extérieur s'affaiblit ou s'envole; tel est le sens de la poétique fable de Psyché. Tant que Psyché ne connut pas son céleste amant, sa joie fut innocente et vive; mais dès qu'elle approcha sa lampe, l'Amour s'envola, et son bonheur

se perdit avec son innocence. En passant de la spontanéité à la réflexion, l'amour cesse d'être un, et par conséquent d'être pur : le MOI, qui se négligeait lui-même dans la spontanéité, se prend, dans la réflexion, pour l'un des termes de son amour. La réflexion enfante l'égoïsme, mais elle peut enfanter aussi le dévouement. A peine sommes-nous arrivés à ce premier degré de la réflexion où le MOI revient sur lui-même, que nous le franchissons, et nous nous élevons à l'amour du beau, du bien et du vrai : la sensibilité reprend ici une partie de sa pureté et de sa vivacité première. Ce second degré est franchi encore, et nous arrivons au troisième aspect de la réflexion, à l'amour de l'Être infini. Mais, à ce dernier terme, l'amour n'a pas d'autre but qu'à son origine; car c'était l'infini qu'il cherchait d'abord sans le savoir. A travers les formes finies, l'enfant déjà poursuivait l'infini; à travers le MOI et le NON-MOI, la réflexion poursuit les idées absolues, et à travers les idées elles-mêmes, elle aspire à la substance infinie. La vie intellectuelle et la vie sensible ne sont donc qu'une marche vers l'infini. La raison conçoit l'infini dans le fini; l'amour tend à l'infini par le fini. La raison et l'amour sont les deux grandes formes de la vie humaine : quand la vie s'arrête au sein de la spontanéité, elle est belle et pure; quand elle arrive sur le seuil de la réflexion, elle se dégrade, si elle ne passe sur-le-champ à la conception de l'idéal, et de la conception de l'idéal à celle de la substance infinie. Arrivée à ce terme, elle reprend sa pureté et sa beauté première.

Comme l'amour et la raison constituent la vie humaine, ils constituent aussi la religion et l'art, qui sont les expressions de cette vie. Je m'explique : la raison conçoit l'infini; l'amour aspire à l'infini : qu'y a-t-il de plus dans la religion? Là où il n'existe ni conception, ni amour de l'infini, il n'y a pas de religion. L'art n'est-il pas aussi de l'amour et de la raison, et ne passe-t-il pas par les mêmes vicissitudes que la vie humaine? Lorsque l'art exprime le point de vue spontané, il est gracieux et pur; lorsqu'il arrive à la réflexion, il se dégrade, s'il prend pour objet le MOI humain ou le NON-MOI fini, et s'il ne se hâte d'arriver à l'idéal, et par delà l'idéal à l'infini, qui en est le soutien. L'art est donc en harmonie avec la religion : la religion est un regard vers l'infini du sein du fini, et l'art une reproduction de l'infini par le fini. Telle fut sa mission en Grèce et en Italie. Dans les temps modernes, en France et en Angleterre, l'art s'est abaissé en ne représentant que le fini. En Allemagne, il s'est égaré et comme perdu dans l'espace, en essayant de représenter l'infini par des formes infinies elles-mêmes; mais l'infini ne peut se manifester que par des formes déterminées. La religion peut commettre les mêmes fautes : si elle s'enferme dans le fini, elle est terrestre; si elle rejette toutes les formes déterminées, elle tombe dans l'extase.

En résumé, la raison et l'amour sont les deux éléments de la vie humaine; il ne faut pas absorber la raison dans l'amour : ce serait détruire le fondement de la vie intellectuelle; ce serait se faire une fausse religion, une fausse vertu, et se mettre dans l'impossibilité d'être un vrai philosophe et un grand artiste. L'amour étant la passion doit rester soumis aux ordres de la raison : le talent, c'est la passion sous la discipline de la raison; une juste proportion d'amour et d'intelligence constitue l'enthousiasme; mais il ne faut pas perdre de vue qu'il n'est pas donné à l'homme de reproduire l'infini ailleurs que dans le fini. La poésie est le premier de tous les arts, parce qu'elle représente le mieux l'infini; mais elle est enfermée comme tous les autres dans des formes déterminées, et Lessing a pu comparer Homère au plus habile des sculpteurs.

NEUVIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Histoire des différents mysticismes. — Mysticisme relatif aux phénomènes, envisagé dans l'individu et dans l'humanité. — Personnification de la nature extérieure. — Paganisme. — Invocation, évocation, théurgie, cabale.

La théorie que nous avons exposée dans les leçons précédentes pourrait, à des yeux inattentifs, paraître entachée de mysticisme. Nous avons annoncé que, pour la délivrer de ce reproche, nous la mettrions en regard des différentes doctrines mystiques qui ont obscurci la lumière de la philosophie : telle est la tâche que nous allons entreprendre. Nous essayerons d'exposer tous les genres de mysticisme, de parcourir non-seulement les formes qu'il a présentées jusqu'ici, mais toutes celles qu'il peut revêtir, afin de connaître non-seulement ses erreurs réelles, mais encore toutes ses erreurs possibles.

Nous avons tenté de réduire les éléments de la pensée humaine à deux idées principales : nous nous sommes cru fondé à dire que tous les principes de nos connaissances ne comprennent que deux classes : 1° les idées relatives à la cause; 2° les idées relatives à la substance. De réduction en réduction, nous avons ramené la substance à l'être, et la cause aux phénomènes. L'être a été défini le terme au delà duquel l'esprit ne peut plus rien concevoir : il a sa raison dernière en lui-même, car autrement il retomberait dans la classe des phénomènes, qui laissent toujours supposer quelque

chose au delà d'eux-mêmes. Nous sommes donc revenus à la distinction vulgaire de l'être et de ses manifestations. Il est vrai qu'il y a des phénomènes plus persistants que les autres, et qui, affectant une apparence de perpétuité, pourraient se confondre avec l'être substantiel; mais on les voit à la fin défaillir à leur tour, ou du moins on conçoit la possibilité de leur défaillance : ce ne sont donc que des phénomènes plus ou moins permanents au delà desquels réside l'être véritable, ou la vraie substance.

Si la raison n'a que deux formes, le mysticisme ne peut se diviser aussi qu'en deux classes correspondantes aux deux grandes classes de nos idées : nous aurons d'une part le mysticisme relatif aux phénomènes, et de l'autre le mysticisme relatif à la substance.

Nous avons déjà dit que jamais la substance n'est donnée à l'homme indépendamment du phénomène, et que jamais l'idée de phénomène n'est vide de l'idée de substance : quand donc je divise le mysticisme en deux classes, il ne faut pas croire qu'il y ait un mysticisme *substantiel* sans mélange de mysticisme *phénoménal*, ou réciproquement : les deux mysticismes sont simultanés, comme les idées de phénomène et de substance. Toutefois, dans le point de vue réfléchi, l'attention, qui divise, appuie plus ou moins fortement sur l'une ou l'autre des deux idées, et quoiqu'elle aperçoive simultanément le phénomène et l'être, elle se préoccupe plus vivement d'abord du phénomène. De même, quoique les deux mysticismes se pénètrent l'un l'autre, le mysticisme phénoménal paraît d'abord l'emporter. C'est donc par celui-ci que nous devons commencer notre étude.

Qu'est-ce que le mysticisme phénoménal? Quelle est sa nature, son point de départ, et son terme? Quelle est son histoire dans l'individu et dans l'humanité? Commençons d'abord par le chercher dans la phsycologie individuelle. Il repose sur une illusion primitive, sur une loi de la nature humaine que l'on convertit en loi nécessaire, et sur une fiction de l'imagination. Je suis MOI, je suis indivisible, je ne suis MOI qu'à ce titre que je ne suis pas NON-MOI : cette assertion est presque puérile, et cependant elle a été contestée, car on a voulu faire le MOI avec le NON-MOI, l'unité avec la multiplicité. La nature du MOI est l'indivisibilité, et sa forme la liberté : le caractère par lequel je me distingue de toute la nature extérieure, c'est la liberté; si je cessais d'être libre, je pourrais, jusqu'à un certain point, me confondre avec les données de mes sensations; car la conscience est, comme toutes nos facultés, sujette à l'erreur; mais la liberté c'est le MOI, cause libre intentionnelle et finale. Maintenant, quand le MOI passe à la connaissance du NON-MOI, il fait une transformation, c'est-à-dire qu'il prête au NON-MOI la liberté qui constitue le MOI lui-même. Ce n'est pas là une loi nécessaire, mais c'est un principe de notre constitution intellectuelle. Je ne suis MOI qu'en tant que je suis libre, et comme en passant à ce qui n'est pas MOI, je ne m'abandonne pas moi-même, il arrive que je me place sous le NON-MOI. Je suis libre, et le NON-MOI ne l'est pas, mais je le fais à mon image, et je dis : NON-MOI, cause libre, intentionnelle et finale. Cette erreur a deux racines : 1° le MOI ne peut s'abjurer tout à coup lui-même, passer nettement et subitement au NON-MOI, oublier ses formes pour contempler uniquement des formes étrangères. L'âme va facilement du même au même; mais le passage brusque du semblable au dissemblable, du libre au fatal, de la causalité intentionnelle à la causalité aveugle, dépasse ses forces bornées : par faiblesse elle fait le NON-MOI semblable à elle-même. 2° Pour peu que le MOI n'observe pas bien comment il arrive à l'idée du NON-MOI, il croit celui-ci une création de lui-même, et c'est ainsi que Fichte n'a vu dans le NON-MOI qu'une production du MOI. Quelques philosophes ont nommé loi nécessaire cette loi d'induction par laquelle on dépose dans la nature extérieure ce qu'on emprunte à la nature intime : nous ne pouvons reconnaître ici qu'une loi de notre organisation, et en conséquence une loi variable, qui donne tantôt la vérité, tantôt l'erreur. Toute loi de la nature humaine est subjective, contingente; avec elle je ne puis rien conclure à l'extérieur, car elle n'est pas un juge absolu qui plane au-dessus du MOI et du NON-MOI, et qui prononce souverainement sur la vérité. C'est une pure croyance : assez souvent elle n'est qu'une illusion naturelle; si elle nous mène à la vérité, c'est un heureux effet de notre nature, mais qui ne présente aucun caractère de nécessité.

Suivons maintenant le mysticisme phénoménal dans l'histoire de l'humanité. Le premier âge du mysticisme phénoménal, dans l'humanité, c'est le paganisme. Le paganisme repose sur l'illusion que nous venons d'analyser; voici à quels termes on peut ramener cette fausse religion : je suis une cause libre, il y a un NON-MOI qui limite ma liberté; je le crois cause libre, intentionnelle, finale; il peut me servir ou me nuire, indépendamment de ma volonté; il m'est donc supérieur. De là résulte une impression de terreur qui se mêle à l'amour. C'est cette crainte que les Latins ont exprimée par *vereor* et les Grecs par *αἰδέομαι*, et sous ce point de vue j'adopte le vers de Lucrèce

Primus in orbe deos fecit timor.

Des causes extérieures plus fortes que l'homme, bienfaisantes ou malfaisantes, et la manifestation visible de ces causes, voilà le paganisme ancien. M. Quatremère de Quincy a essayé de démontrer que le paganisme grec n'était pas originaire de la Grèce, mais issu de l'Égypte. Les Égyptiens, dans son opinion,

avaient conçu la substance unique : ils avaient vu, dans les causes naturelles, des manifestations de cette substance, et ils les avaient représentées par des signes abstraits, qui sont les hiéroglyphes. Les Grecs, héritiers de ces signes géométriques, leur substituèrent les formes humaines, qu'ils employèrent comme personnifications des causes naturelles; mais les Grecs n'avaient pris eux-mêmes les causes naturelles et les dieux du paganisme que pour des manifestations de l'Être infini et caché. Nous pensons, quant à nous, que l'homme a dû ne pas distinguer d'abord nettement la substance pure et absolue, mais se préoccuper des phénomènes. Je considère donc le paganisme comme un panthéisme matériel ou phénoménal; sa racine est dans l'illusion qui nous fait apercevoir le NON-MOI revêtu des formes du MOI. Poursuivons les conséquences de cette illusion. Il y a des causes supérieures à moi; or je suis accessible à la pitié; je puis changer mes résolutions quand je me laisse attendrir; par conséquent, les causes extérieures, conçues semblables à moi, pourront aussi m'épargner si j'émeus leur pitié; et comme je prie mes semblables de changer ceux de leurs desseins qui me sont contraires, je puis de même prier les dieux. De là l'idée de la prière, sous une forme déterminée, à certaine heure, en certains lieux; de là les rites et les cultes; de là l'invocation. C'est ici que s'arrête le paganisme grec.

Mais on a voulu aller et on est allé plus loin : ici nous entrons dans le second âge du mysticisme phénoménal. Les dieux et les démons, qui présidaient aux mouvements des astres et aux phénomènes terrestres, n'étaient pas aperçus par les hommes; or nous avons démontré que l'esprit aspire sans cesse à traverser le phénomène, à se placer face à face avec ce qui est caché derrière. On ne se contente donc plus de prier et d'invoquer les dieux; on veut les voir, on les évoque, et de l'*invocation* on passe à l'*évocation*. La Grèce antique a été exempte de ce second mysticisme : il a pris naissance dans Alexandrie, où il se composa du mélange de la philosophie de Zoroastre avec les religions sabéenne, hébraïque et essénienne, et avec les restes du paganisme et du platonisme dégénéré. C'est de ce concours que s'est formée une secte de théurgie et de magie qu'il ne faut pas confondre avec l'alexandrinisme proprement dit, système plus vaste, dont le mysticisme ne fut qu'une branche. La secte théurgique naquit du désespoir de la religion expirante : un culte nouveau éclatait par des miracles; le paganisme voulut aussi avoir les siens. Des hommes se vantèrent de faire comparaître la Divinité devant d'autres hommes : on eut des démons à soi, sous ses ordres; on évoqua les divinités supérieures pour triompher plus facilement des divinités subalternes : telle fut la théurgie d'Apollonius de Tyane. Lorsque la philosophie chrétienne fit son avénement dans le monde, elle écrasa le paganisme et la théurgie, et au second siècle l'humanité fut soumise à un régime sévère, qui écarta le mysticisme. Il ne reparut plus qu'au XIV[e] et au XV[e] siècle, dans quelques écoles d'Italie et d'Allemagne. Ce nouveau mysticisme, appelé *cabale*, d'un nom déjà connu dans les écoles d'Alexandrie, mais qui depuis avait entièrement disparu, et qui signifiait la *tradition orale*, était sorti du sein de la scolastique, et il agissait avec les instruments de la scolastique, comme autrefois le néoplatonicien Porphyre évoquait avec des paroles platoniciennes. La cabale du XV[e] siècle mit en usage de bizarres formules, des carrés, des cercles magiques, des nombres mystérieux, par la puissance desquels on prétendait faire paraître, sous la baguette, les démons des enfers et les divinités du ciel; de là les extases mystiques de Raymond Lulle, qui lui attirèrent de si zélés partisans et des ennemis si furieux, et qui firent couler le sang; de là ce délire qui conduisit Bruno sur le bûcher.

Telle est l'histoire du mysticisme phénoménal. Dans la prochaine leçon, nous aborderons l'histoire du mysticisme substantiel, c'est-à-dire de ce mysticisme relatif à la substance, qui vient ordinairement après les grandes époques philosophiques, quand l'esprit humain est fatigué du raisonnement, quand il a épuisé les connaissances de la raison, et que, voulant aller plus loin, il se jette dans le sentiment qui l'égare et qui le perd.

DIXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Retour sur la leçon précédente. — Mysticismes relatifs à la substance : mysticisme rationnel, mysticisme du sentiment. — Zénon. — Jacobi.

La philosophie doit être une explication : si elle ne veut pas s'abjurer elle-même, si elle reste fidèle à son origine et à sa nature, elle doit constater les phénomènes que présente l'humanité, et les rapporter à leur cause; de telle sorte que les événements qui, aux yeux du vulgaire, sont le fruit du hasard, apparaissent comme prédéterminés et quelquefois même comme nécessaires. Nous avons commencé par indiquer la marche que l'homme devait suivre *à priori* en vertu de sa nature, dans la conception du phénomène et de la substance : il nous reste à montrer par l'histoire qu'il a réellement suivi cette marche, et à confronter ainsi l'un avec l'autre l'individu et l'humanité. Nous

construisons une sorte d'idéal, et nous montrons ensuite que les faits l'ont réalisé.

Revenons en peu de mots sur ce que nous avons déjà dit de l'histoire du mysticisme. L'homme n'aperçoit sa propre existence que par sa liberté. Comme il est soumis à la loi d'analogie, après s'être reconnu cause libre, intentionnelle et finale, lorsqu'il passe à l'idée d'une autre existence, il met sous celle-ci la sienne propre. En d'autres termes, lorsque le MOI conçoit le NON-MOI, il place dans la nature extérieure les propriétés du monde interne. Ce NON-MOI, assimilé au MOI, lui est supposé supérieur, car le MOI ne peut se soustraire à l'influence du NON-MOI : le premier redoute donc le second. Si les actions du NON-MOI étaient invariables et uniformes, le MOI entreverrait des bornes à ses terreurs ; mais l'incertitude redouble son effroi, et l'amour qu'il pourrait avoir pour la cause extérieure est inquiété et altéré par la crainte. Voilà donc les causes extérieures douées de la vie libre, volontaires et actives, les voilà supérieures au MOI. Ces causes agissent sur l'homme, soit en bien, soit en mal : la loi de la sensibilité est que nous fuyions la douleur, et que nous recherchions le plaisir ; mais quand des puissances supérieures à nous se placent devant le but que nous voulons atteindre, le désir et la crainte engendrent la prière. La prière suppose ces éléments : 1° la liberté de la cause à laquelle on s'adresse : on ne prie pas le fatal ; 2° l'intelligence ajoutée à la liberté ; 3° la supériorité de cette cause sur celui qui la prie. Mais en même temps que le MOI se conçoit libre, il sait qu'il a pour enveloppe un corps ayant telle forme, occupant tel espace : par la loi d'induction, loi contingente, ne l'oubliez pas, et qui n'a rien d'absolu ou de nécessaire, il transporte au NON-MOI, non-seulement sa liberté, mais de plus le corps qui lui est attaché, et de cette double application est né l'anthropomorphisme, ou l'idée des causes externes libres et revêtues de corps humains.

Il ne faut pas chercher de rigueur dans l'application d'un principe contingent : aussi l'homme n'a-t-il pas conçu toutes les causes extérieures comme libres et corporelles. En général, les causes les plus communes, celles qui nous touchent de plus près, n'ont pas été douées de liberté et de formes humaines, probablement parce qu'on a pu facilement reconnaître qu'elles agissent d'une manière uniforme et sans intention. Un principe rationnel et nécessaire nous force à reconnaître des causes externes, et aucun homme ne s'y soustrait, parce que c'est une loi absolue de la raison ; mais un principe purement contingent nous fait animer, revêtir de corps et invoquer toutes les causes externes. Aussi, quoique les premiers peuples, reproduisant le premier âge de l'enfance, aient généralement conçu les causes externes comme libres, animées et corporelles, tous les peuples et tous les enfants n'arrivent pas sur ce sujet à la même conception. Parmi ceux qui cèdent à la loi d'analogie, tous ne cèdent pas à la loi tout entière : les uns animent certaines causes que les autres n'animent pas ; quelques-uns ne remplissent que la première partie de la loi, c'est-à-dire qu'ils prêtent aux causes extérieures la liberté, mais non la forme humaine. C'est encore une question à décider que celle de savoir si les fondateurs du culte égyptien se représentaient les causes extérieures sous la figure de l'humanité. Je n'ai insisté sur ce point que pour faire distinguer une simple loi d'analogie d'avec une loi nécessaire, et préserver la philosophie du danger d'attacher à la première plus d'importance qu'elle n'en mérite ; je reviens à mon sujet.

L'invocation est le premier pas du mysticisme phénoménal : le deuxième est l'évocation ; je vais montrer qu'il n'est pas moins naturel dans le développement de l'esprit humain, quoiqu'il ne soit pas non plus nécessaire.

Les dieux de l'Olympe n'étaient que des forces divinisées, classées dans un certain ordre, les unes par rapport aux autres. Quand on s'était assuré la protection d'une divinité supérieure, on avait par son entremise le secours des dieux subalternes. On pouvait obtenir l'accomplissement de ses désirs : il ne fallait que le demander avec ardeur, il fallait prier. Quand on prie, on éprouve non-seulement le besoin, mais l'espoir d'obtenir l'objet qu'on demande ; ajoutez à ces sentiments naturels le travail de l'imagination : vous verrez naître l'inspiration, l'esprit de prophétie et le don des miracles. L'homme demande à son Dieu de lui dévoiler l'avenir : en attendant la réponse, il y pense, il la médite, et il la fait peu à peu lui-même ; il se persuade ainsi qu'elle lui vient de la Divinité : le voilà inspiré, le voilà prophète. Par une illusion semblable, quand on éprouve le vif désir de voir un objet absent, l'imagination, éveillée par l'énergie de la sensibilité, se met en jeu, et nous offre l'objet vers lequel notre âme tout entière aspire, et l'on croit voir et toucher le produit de sa propre création. Voilà comment on arrive à s'attribuer le pouvoir des miracles, c'est une crédulité naturelle : le premier corps de prêtres qui a prédit l'avenir, qui a révélé les volontés des dieux, qui a enfanté des prodiges, a été d'abord dupe de lui-même : il ne faisait pas, comme on l'a dit, de la superstition à plaisir ; il était de bonne foi, et c'est là ce qui faisait son influence et son empire. Il parlait à des hommes disposés à la même crédulité : sa confiance en lui-même s'en augmentait, et sa puissance s'étendait ainsi de plus en plus. Mais quand on se crut inspiré, quand on s'imagina recevoir la réponse des dieux, on désira plus encore. Nous avons dit que

l'homme est tourmenté de l'idée de l'invisible, qu'il tend vers l'infini, quoiqu'il lui soit impossible de l'atteindre. De là le désir de contempler le dieu dont on a entendu la parole; de là bientôt l'apparition du dieu par le double pouvoir du désir et de l'imagination. Les révélations ne se font plus alors par une simple inspiration, mais par une intuition directe de la divinité à laquelle on prête à cette époque la forme du corps humain. Lorsque l'hiérophante se fut une fois persuadé qu'il pouvait faire venir les dieux en présence de l'homme, il inventa les rites et les cérémonies de l'*évocation;* c'est ainsi que cette dernière forme se place à côté de l'invocation, et complète tout le mysticisme ancien que nous avons appelé mysticisme phénoménal, parce qu'il ne songe pas encore à pénétrer jusqu'à l'absolu, jusqu'à l'infinie et éternelle existence, parce qu'il s'arrête au multiple, au divers, au variable. L'invocation et l'évocation ont ordinairement marché ensemble dans l'antiquité; il est arrivé cependant que tantôt l'une a dominé, et tantôt l'autre. L'invocation l'emporte le plus souvent, parce qu'elle demande une moins grande excitation du désir, et un moins grand effort de l'imagination. L'invocation fut la partie saillante du mysticisme grec, populaire, et même du mysticisme philosophique : les sages se bornaient à invoquer; Platon a toujours combattu l'évocation, tandis qu'il admettait l'invocation des causes externes, du moins dans sa philosophie poétique, qu'il faut bien distinguer de sa philosophie rationnelle, cachée et déguisée sous la première. Mais un temps arriva où l'invocation ne suffit plus au mysticisme philosophique lui-même : le paganisme grec et romain se trouva menacé par les sectes des Hébreux, et par celle de Zoroastre, qui se faisait une gloire d'évoquer les dieux. Dès lors l'évocation adoptée par l'école d'Alexandrie devint à son tour le côté prédominant du mysticisme païen, qui ne voulut pas rester inférieur à ses rivaux. C'est Porphyre et les successeurs de ce philosophe qui donnèrent le plus de développements à la théorie de l'évocation.

Mais, comme nous l'avons dit, ni l'invocation ni l'évocation ne dépassent les limites du variable, du contingent, du fini : c'est un mysticisme enfermé dans les limites des phénomènes; il reste donc à exposer le mysticisme appliqué à la substance. Dans le premier point de vue de la vie humaine, on saisit le MOI, le NON-MOI et leur rapport; on ne dépasse pas encore le contingent. Dans le second point de vue on s'élève à la connaissance de certaines idées qui apparaissent comme absolues : ce sont celles du bien, du beau et du vrai. Ne croyez pas que ces idées soient réalisées dans les œuvres humaines : choisissez telle science que vous voudrez, vous pourrez en concevoir une plus vraie encore; rassemblez les actions célébrées dans l'histoire, vous n'aurez pas encore atteint le plus haut degré de l'héroïsme; l'Apollon du Belvédère est un chef-d'œuvre; mais affirmerez-vous qu'il ne peut être surpassé? Ces idées de vrai, de bien et de beau ne sont pas, il faut se le rappeler, l'absolu substantiel, mais seulement l'absolu idéal. Par elles, nous ne sommes pas encore face à face avec l'infini, mais en présence des formes de l'infini. Nous avons décrit le double phénomène qui se passe dans l'homme à propos des idées absolues : nous avons dit que non-seulement il concevait le vrai, le beau et le bien, mais encore qu'il était ému à ces idées. Ainsi l'homme n'est pas uniquement doué de raison : il est aussi doué d'amour; ces deux facultés sont l'une et l'autre en rapport avec le vrai, le beau et le bien. Maintenant vous comprendrez facilement qu'on peut tomber dans l'une ou l'autre de ces deux erreurs : ou bien, on prétendra que nous nous élevons au vrai, au beau et au bien par la seule raison, et on détruira ainsi l'amour, ou bien on affirmera que l'amour suffit pour nous conduire à la vertu, à la vérité, à la beauté, et on détruira ainsi la raison. Dans la première hypothèse, l'homme concevra le vrai, le beau, le bien, mais il ne les aimera pas : c'est le point de vue stoïque. Les stoïciens, tels que nous les connaissons par Athénée et par Stobée, s'occupaient peu du vrai et du beau, ou les concentraient l'un et l'autre dans le bien : ils concevaient la loi du devoir; ils l'accomplissaient, et s'efforçaient de n'éprouver aucun plaisir dans cet accomplissement. Dans la seconde hypothèse, on absorbera la raison dans l'amour et on tombera dans le mysticisme. Cette méprise est naturelle, et elle a séduit des esprits élevés. Rien n'est plus calme que la raison : elle ne porte aucun trouble dans l'organisation humaine, voilà pourquoi elle est moins apparente, moins saisissable que le sentiment. Comme le sentiment se joint à la raison, et se redouble aussi dans la conscience, il arrive que le phénomène interne, tout complexe qu'il est, prend l'apparence de la simplicité, parce que la raison disparaît à nos yeux sous la vivacité du sentiment; et cependant la raison existe ainsi que l'amour : c'est l'accord de ces deux principes qui donne naissance à ce qu'on appelle le sens commun.

Toute philosophie, pour être complète, doit tenir compte du sentiment et de la raison; mais c'est une faute moins grave d'absorber le sentiment dans la raison, que de résoudre la raison dans le sentiment; car l'analyse psychologique montre que la raison est ce qui précède et le sentiment ce qui suit, de sorte que la raison une fois détruite, il est absurde d'en conserver la conséquence : c'est nier la cause et reconnaître l'effet. De plus, le sentiment est purement subjectif, il est mien et divers, il change d'homme à homme; il n'a qu'une autorité relative à moi-même, et par con-

séquent contingente; la raison, au contraire, est la communication de l'être absolu avec l'homme : elle renferme un élément objectif, constant, immuable, nécessaire, qui n'appartient ni à moi ni à aucun autre, et qui possède une autorité universelle. On voit donc quelle est l'erreur de ceux qui absorbent la raison dans le sentiment : ils subjectivent la vérité, la beauté et la vertu. On peut leur dire avec l'illustre Kant : De quel droit concluez-vous de vous-mêmes à la nature extérieure ? En vain, comme Descartes, vous auriez recours à la véracité divine : comment savez-vous que Dieu existe ? Si vous vous réfugiez dans la foi, je dirai que vous avez de la foi, mais non de la philosophie. La doctrine qui veut atteindre le vrai, le bien et le beau par le sentiment, est celle de Jacobi ; selon ce philosophe, il faut avoir foi à la sensibilité. Mais la sensibilité est subjective, elle n'a de valeur que relativement à ce qui se passe en chacun de nous; on ne pourra donc jamais lui donner une autorité objective et universelle. Ce qu'il y a d'admirable dans l'homme, ce n'est pas qu'il aime la vérité, la beauté et la vertu, quand il a conçu toutes ces choses, c'est qu'il les conçoive, lui être borné et fini. Retrancher la raison à l'homme, c'est le mutiler dans sa partie la plus importante : comment le sentiment, c'est-à-dire la peine et le plaisir, peuvent-ils nous mettre en rapport avec le bien, le beau et le vrai, si le flambeau de la raison ne nous a d'abord éclairés ? Pour jouir de la vérité, ne faut-il pas que nous ayons d'abord saisi ce qui est vrai ? Pour nous émouvoir à l'idée du bien et du beau, ne faut-il pas, comme les termes eux-mêmes le donnent à entendre, que nous ayons conçu cette idée ? Et la peine et le plaisir peuvent-ils être synonymes de l'idée ? La philosophie du sentiment est donc incomplète, fausse et illégitime : incomplète, en ce qu'elle fait abstraction d'un phénomène aussi certain que celui qu'elle reconnaît; fausse, en ce qu'elle attribue au sentiment un rôle qu'il ne peut remplir ; illégitime, en ce qu'elle parle du vrai, du bien et du beau, qu'elle est condamnée à toujours ignorer. Cette philosophie appelle cause substantielle l'objet idéal de l'amour; mais comment l'amour a-t-il pu fournir l'idée de cause et l'idée de substance ? Jacobi avance que la cause substantielle est une révélation du sentiment : sans aucun doute l'être substantiel nous est révélé, mais ce n'est pas par l'amour; la révélation de l'être absolu se fait à la raison et sous les formes du beau, du vrai et du bien. De deux choses l'une : ou il faut anéantir la substance, ou il faut y arriver légitimement ; si vous l'anéantissez vous vous mettez en contradiction avec le genre humain et avec vous-même, car tout parle de substance, et le moindre de vos mots en fait l'aveu ; si vous la conservez et que vous vouliez y arriver par une voie légitime, n'en faites pas un objet de sentiment, mais tout à la fois un objet de raison et d'amour ; ne la soumettez pas à une faculté subjective, variable d'individus à individus. Que vous partiez du MOI par l'analyse pour vous élever jusqu'à Dieu, ou que vous partiez de Dieu pour redescendre par la synthèse jusqu'au MOI, vous trouverez toujours la raison comme un anneau indispensable de la chaîne : le MOI aperçoit dans sa conscience le sentiment avec la raison ; la raison lui révèle la vérité, la beauté et la vertu, et sur ces trois formes il s'élève à Dieu ; dans l'ordre contraire, Dieu est au point de départ, il se manifeste sous trois idées ; ces trois idées s'adressent à la raison, la raison éveille le sentiment, et l'un et l'autre se confondent dans la conscience ou dans le MOI. La philosophie de Jacobi est donc illégitime, car toute philosophie qui laisse de côté une réalité importante, n'est pas une vraie philosophie. Nous avons commencé aujourd'hui le tableau du mysticisme dans son excursion au delà des phénomènes : la prochaine fois nous achèverons cette histoire.

ONZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Continuation du même sujet. Dernier degré du mysticisme relatif à la substance : tentative de contempler l'Être infini, par delà les idées du vrai, du beau et du bien. — Plotin. — Fénélon, quiétisme.

Nous avons distingué trois degrés dans la vie intellectuelle et sensible, c'est-à-dire dans la vie humaine : 1° l'aperception de l'homme et de la nature, avec une conception vague et indéterminée de l'être; 2° l'aperception de la beauté, de la vérité et de la vertu conçues en elles-mêmes ; 3° la beauté, la vérité et la vertu rapportées à leur origine première, c'est-à-dire à l'être absolu. Ne croyez pas cependant que l'être qui, dans le premier degré, enveloppe l'homme et la nature, qui, dans le second, comprend la beauté, la vérité et la bonté, apparaisse toujours à la raison avec la même clarté. Primitivement nous concevons surtout le phénomène en lui-même, nous ne le rapportons que vaguement et implicitement à l'être absolu. La vie, à son premier degré, n'est guère pour nous qu'une dualité phénoménale, ainsi que nous l'avons déjà dit, ou, en d'autres termes, une vue du MOI et du NON-MOI, plus une conception obscure de la substance. Dans le deuxième degré nous entrevoyons bien le rapport de la vérité, de la bonté et de la beauté, avec l'être absolu;

mais l'être n'est encore aperçu qu'indistinctement sous ces formes qui le dérobent tout en le manifestant. Ce n'est donc qu'au troisième degré que la substance est conçue avec clarté. Mais aucun degré de la vie n'est privé de l'aperception de l'être : c'est la substance entrevue à tous les degrés qui forme ce que j'appelle l'unité de la vie. La vie n'est qu'un développement, et cette expression indique que tous les éléments de l'état de maturité étaient déjà contenus dans le germe ; la vie est donc une en même temps que diverse. Si l'homme, dans les différents états et aux diverses époques de sa vie, s'attache plus spécialement, soit au moi et à la nature, soit aux formes absolues, soit enfin à l'être absolu lui-même, il n'y a pas pour cela de séparation complète entre chacun des degrés de la vie humaine. Puisqu'il y a unité dans le développement régulier de l'humanité, il y a aussi unité dans le développement erroné que nous avons appelé *mysticisme*. Le mysticisme peut être défini d'une manière générale : la prédominance accordée au sentiment. Tout en aspirant vers l'Être infini, le sentiment pourra s'arrêter d'abord aux phénomènes, ou bien aux idées absolues ; enfin, il essayera d'atteindre directement et immédiatement à l'être lui-même. Le mysticisme aura donc trois degrés correspondant aux trois divisions de la vie intellectuelle, mais qui garderont toujours entre eux une sorte d'unité. Nous avons décrit le mysticisme du premier degré ou le mysticisme phénoménal ; nous avons montré comment il donnait au NON-MOI tous les caractères du MOI ; nous sommes passés ensuite au mysticisme du second degré, à celui qui prétend atteindre par le sentiment les idées absolues du beau, du bien et du vrai ; il nous reste à suivre le mysticisme jusqu'à sa plus haute élévation ; en d'autres termes, il nous reste à le considérer dans son rapport avec le troisième point de vue de la vie intellectuelle : c'est ici surtout que se montre toute son ambition, tous ses dangers, et nous pourrions presque ajouter tout son délire ; et cependant ce dernier degré de mysticisme, quoiqu'il puisse être évité, a encore sa racine dans la nature humaine, comme il est facile de le montrer. Quand nous sommes arrivés sur les hauteurs des idées absolues, quand nous avons dépassé la sphère sensible et terrestre, un horizon plus vaste se déroule à nos yeux : à l'agréable succède le beau, au probable le vrai, à l'utile le juste ; mais la scène devient plus grande et plus majestueuse encore lorsque, tourmentés de cette inquiétude qui ne nous permet de nous reposer nulle part, nous aspirons à percer les formes de l'absolu, et à pénétrer jusqu'au fondement de tout ce qui existe. L'homme voudrait pouvoir contempler l'être face à face : mais il ne lui a été donné que de concevoir la nécessité de l'infini, et non d'en comprendre la nature. L'imagination a beau s'échauffer et se travailler, en vain elle redouble et multiplie le fini, elle ne se fait jamais une image de l'infini. Mais la sensibilité, plus impatiente que la raison, aspire à la contemplation de l'être, que la raison renonce à contempler. La sensibilité excite la raison à connaître ce qu'elle doit ignorer ; la raison reste en arrière, l'imagination seule se met en avant, et de là le mysticisme le plus élevé, mais aussi le plus déplorable ; de là ces méthodes extatiques, inventées pour satisfaire ce besoin d'aperception immédiate, et calmer les agitations de la sensibilité. Il faut en prendre son parti : jamais l'homme ne pourra connaître la substance infinie : qu'il s'arme donc d'une énergique fermeté pour résister au désir d'une sensibilité aveugle, et qu'il rejette tous ces procédés extatiques qui ne satisfont la sensibilité qu'aux dépens de la raison ; que l'homme consente à être homme : le MOI, le NON-MOI et leurs rapports, le vrai, le beau et le bien comme idées absolues et formes d'un être invisible et infini, voilà ce qu'il lui a été donné de connaître ; qu'il ne veuille pas monter plus haut, sous peine de tomber au-dessous de lui-même. Au reste, je le répète, ce besoin d'apercevoir l'infini est naturel à l'humanité : il n'est point de philosophe qui n'ait tenté de parvenir à l'intuition immédiate de l'être ; j'aurais même mauvaise opinion de celui qui n'aurait pas fait cette tentative. La philosophie n'est pas philosophie si elle ne touche à l'abîme ; mais elle cesse d'être philosophie si elle y tombe.

Parmi les philosophes qui ont eu la prétention de saisir directement l'être absolu au lieu de concevoir seulement la nécessité de son existence, les uns, comme nous venons de le voir, ont voulu réaliser cette entreprise par le sentiment, les autres par la raison. Nous avons montré que le sentiment est tout à fait incapable de nous mener à l'absolu : si je veux conclure de ma sensibilité à l'être infini, je conclus du MOI à ce qui n'est pas MOI, du variable à l'invariable, du contingent au nécessaire, en un mot, pour parler le langage philosophique, je subjective l'objectif. Une fois reconnue l'impossibilité d'apercevoir l'absolu par le sentiment, on a eu recours à la raison. Nous avons vu comment l'homme s'aperçoit qu'il y a autre chose que du variable et du contingent dans ses connaissances ; comment il ne peut se refuser à la conception des idées de bien, de beau et de vrai ; comment il est contraint de rapporter ces idées à un être substantiel dont il conçoit l'existence sans en comprendre la nature : ce n'est pas ainsi que procède le mysticisme rationnel ; il accorde bien que ce n'est pas le sentiment qui conçoit l'être, mais il suppose que la raison l'aperçoit face à face, abstraction faite des formes du vrai, du beau et du bien, et qu'elle le prend, pour ainsi dire, corps à corps. Plotin, chez les anciens, et quelques-uns des modernes ont réalisé

ce mysticisme rationnel. Plotin y mêle cependant un peu de sentiment : non-seulement, dit-il, j'aperçois immédiatement l'infini, mais quelquefois encore je le sens. Le système du mystique d'Alexandrie se distingue encore par un autre point de vue qui lui est particulier : aux yeux de Plotin, la pensée de l'homme est elle-même l'infini ; quiconque a conscience de sa pensée a conscience de l'infini : il n'est donc pas surprenant que l'Alexandrin ait prétendu voir l'infini face à face. Mais indépendamment de cette pensée infinie et absolue, il distinguait une autre pensée contingente, qui se dessinait pour ainsi dire sur la première, et qu'il fallait traverser pour arriver à l'infini : la première était le MOI absolu, la seconde le MOI contingent. Plotin prétendait donc apercevoir immédiatement l'infini ou Dieu en lui-même ; voilà pourquoi il regardait son âme et son corps comme le temple de Dieu ; voilà pourquoi il disait qu'il y a en nous des pensées divines, et par ce mot il n'entendait pas des pensées qui ont rapport à Dieu, ou qui nous sont inspirées par lui, car nous aussi nous croyons qu'en ce dernier sens il y a en nous des pensées divines ; mais il entendait que nous portions Dieu en nous-mêmes, et qu'ainsi Dieu nous parlait sans intermédiaire.

Nous rejetons en conséquence le mysticisme de Plotin, parce qu'il ne nous est donné de concevoir l'être que sous ses formes absolues du vrai, du beau et du bien ; mais nous le regardons comme moins dangereux que le mysticisme sentimental, parce qu'il ne détruit pas la loi du devoir, qui nous oblige à la recherche de la vérité et de la beauté, et à la pratique de la vertu. Le mysticisme sentimental, s'absorbant tout entier dans le sentiment de l'être, se contente de l'adorer et renonce à l'action : il néglige l'accomplissement du devoir, l'étude de la vérité, et la reproduction du beau. L'art n'est plus que l'adoration de l'être infini, la logique que la contemplation de Dieu, la morale qu'une résignation entière aux passions. Tel est le tableau de ce dangereux mysticisme qu'on appelle quiétisme, et dont quelques lettres de Fénélon sont malheureusement entachées. Sans entreprendre un combat en règle contre la doctrine de ce grand homme, je me contenterai de faire observer qu'elle est en contradiction avec la loi du devoir. Cette loi m'oblige, non d'abandonner l'empire de l'âme aux passions, ni de leur opposer une résignation inactive, mais de les aborder franchement et courageusement, de les combattre et de les vaincre ; elle m'ordonne, en un mot, de mettre la sensibilité sous le joug, et de préférer les conceptions pures et calmes de la raison aux mouvements aveugles et impétueux du sentiment. Sans doute si quelquefois la raison nous conseillait de céder aux plus violentes de nos passions, pour les laisser s'user elles-mêmes, si elle nous disait : Vous pourriez combattre, mais vous succomberiez ; laissez donc la passion vous déchirer les entrailles ; gardez-vous seulement de la laisser échapper au dehors, de lui laisser produire des effets extérieurs : elle s'épuisera par l'excès même de sa violence, et vous rentrerez sous mon empire ; sans doute alors la résignation serait légitime, parce qu'elle émanerait de la raison elle-même. Mais la raison donne-t-elle jamais de tels conseils ? Ne serait-il pas moins convenable à la dignité humaine de céder par prudence à la passion que de la combattre avec courage ? La résignation conseillée par la raison serait déjà peu glorieuse pour l'homme ; que dirons-nous donc si, n'écoutant jamais que la voix de la sensibilité, tranquille au sein d'un honteux repos, il laisse toutes ses passions se développer paisiblement sans essayer de les combattre ? N'est-ce pas courber la liberté de l'homme sous la fatalité de la nature ?

Maintenant que nous avons exposé les dangereuses erreurs du mysticisme, on peut reconnaître comment il se distingue de la doctrine que nous avons professée. Nous admettons que la vie humaine, c'est-à-dire cette liberté douée de raison et d'amour, se renferme d'abord dans le point de vue du MOI et du NON-MOI, avec une conception vague de l'être absolu ; que bientôt elle s'élève aux idées absolues de vrai, de beau et de bien, et qu'enfin elle rapporte ces idées à un être substantiel, premier et infini, dont elle conçoit l'existence, et dont il lui est interdit à jamais de comprendre l'essence. Il n'y a dans tout ceci ni personnification de la nature extérieure, ni invocation, ni évocation des forces contingentes, ni surtout tentative de contempler ou de sentir l'être infini sans voile et sans obstacle. Entre le MOI libre, phénomène individuel et fini, et Dieu, substance absolue et infinie, existe un intermédiaire qui nous apparaît sous trois formes : le vrai, le beau et le bien ; c'est par ce médiateur seulement que nous arrivons à la conception de Dieu : le seul moyen qui nous soit offert pour nous élever jusqu'à l'être des êtres, c'est de nous rendre, le plus qu'il nous est possible, semblables au médiateur, c'est-à-dire de nous consacrer à la recherche de la vérité, à la reproduction du beau, et surtout à la pratique du bien.

DOUZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Problème de la vérité absolue (1). — Deux méthodes pour le résoudre : partir de l'état primitif de l'intelligence et descendre à l'état actuel, ou partir de l'état actuel et remonter à l'état primitif. — La seconde méthode est préférable (2). — Du critérium relatif de la vérité ou de la nécessité. — Du critérium absolu de la vérité ou de son universalité et de son indépendance (3).

Nous avons franchi les divers degrés dont se compose la vie intellectuelle; nous avons fait remarquer les diversités qui les distinguent, et l'unité qui se cache sous ces apparentes diversités. L'un de ces degrés est la conception des idées absolues du vrai, du beau et du bien : mon but maintenant est d'approfondir ce point de vue. Les trois idées absolues peuvent se comprendre sous le titre général de vérité absolue : le beau c'est le vrai sous des formes visibles, le bien c'est le vrai transporté dans les actions humaines.

Pour qu'il y ait de l'absolu dans les beaux-arts et dans la morale, il faut qu'il y ait de la vérité absolue. La question de l'absolu, en métaphysique, doit précéder la question de l'absolu dans les arts et dans la morale, et nous devons commencer par ce problème : y a-t-il ou n'y a-t-il pas de la vérité absolue? Quelle méthode employons-nous dans cette recherche? Nous avons à ménager non-seulement l'intérêt de la vérité, mais encore l'intérêt de la science, c'est-à-dire qu'il ne nous convient pas de rencontrer la vérité par hasard, et comme par une sorte de bonne fortune, mais que nous devons parvenir à la vérité par des procédés scientifiques, par ce que nous appelons une méthode.

Il y a deux méthodes usitées en philosophie pour étudier les faits de l'entendement : l'une les prend à leur origine, cherche ce qu'ils ont dû être primitivement, et passe de là à leur état actuel; l'autre étudie d'abord l'état actuel, et de là remonte à l'état primitif; elle essaye de connaître ce qui est, avant de se demander ce qui a pu être. L'état primitif est loin de nous : nous ne pouvons plus le ramener sous nos yeux et le soumettre à notre observation; l'état actuel, au contraire, est toujours à notre disposition : il nous suffit de rentrer en nous-mêmes, de fouiller dans notre conscience, et de lui faire rendre tout ce qu'elle contient. La méthode qui commence par l'étude du primitif ne peut pas étudier cet état, puisqu'il n'est pas à sa portée, et qu'il n'y a pas de commerce possible entre le présent et le passé. Que lui reste-t-il donc à faire? C'est de construire des hypothèses, de s'appuyer sur ces hypothèses comme sur quelque chose de réel, et d'en tirer des conséquences qui ne pourront être qu'hypothétiques. Voulons-nous donner à nos recherches un fondement solide, réel, inébranlable, ayons recours à la seconde méthode : établissons-nous dans l'état présent, et cet état bien éclairci, passons, s'il est possible, à l'état antérieur. Quand nous aurons constaté le caractère que possède aujourd'hui tel ou tel phénomène de conscience, nous chercherons quel a dû être son caractère primitif; puis, lorsque nous tiendrons les deux extrémités de la chaîne, nous pourrons songer à saisir les anneaux intermédiaires : nous nous occuperons du passage de l'état primitif à l'état actuel. Cette méthode est la plus sûre, elle répond à celle que l'on suit dans les sciences d'observation. Comme elle part d'un principe certain, incontestable, elle n'est pas exposée à errer d'hypothèse en hypothèse. Si, en remontant vers l'état primitif, elle se jette dans quelque fausse spéculation, si elle se trompe en décrivant la transition du primitif à l'actuel, ses observations sur l'état présent n'en sont pas moins légitimes. Nous pourrons ou réparer ses erreurs, ou les rejeter, et nous en tenir à ses véritables découvertes, à celles qui regardent l'état présent de nos connaissances.

Nous appelons vérité absolue une vérité indépendante de toutes les circonstances de temps et de lieux, et dont le caractère fondamental est l'universalité : toute vérité universelle est une vérité absolue. Outre ce caractère fondamental, c'est-à-dire, l'universalité et l'indépendance, l'absolu en a un second par rapport à l'intelligence, c'est la nécessité : ce caractère est donc simplement relatif. Les vérités absolues sont à la fois universelles et nécessaires; universelles en elles-mêmes, nécessaires relativement à l'intelligence. On a donné au premier caractère le nom de *critérium absolu*, et au second le nom de *critérium relatif*.

Nous allons vérifier d'abord le second caractère : y a-t-il actuellement pour nous des vérités nécessaires? Adressons-nous au géomètre : peut-il, suivant son caprice, croire ou ne pas croire aux vérités mathématiques? Ces vérités sont-elles nécessaires ou contingentes? Si nous interrogeons le métaphysicien, ne nous parlera-t-il pas de notions marquées du caractère de nécessité? Prenons un exemple commun à la métaphysique et à la géométrie : le géomètre et le métaphysicien ne reconnaissent-ils pas l'existence d'un espace pur, dont ils ne peuvent rejeter la notion, ou regardent-ils l'espace comme une fiction de l'esprit, avec laquelle ils peuvent jouer à leur gré? Il est hors

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1818.
(2) Voyez ibid., *programme* de 1817, et *programme* de 1818.
(3) Voyez ibid., *programme* de 1818.

de doute que les géomètres et les métaphysiciens croient à un espace éternel et sans bornes, indépendant des corps qui se meuvent dans son sein, et qu'ils avouent en même temps la nécessité où ils sont d'y croire. La notion de l'infini n'est-elle pas aussi admise par la géométrie et la métaphysique, et ne regardent-elles pas cette notion comme nécessaire? Enfin, l'idée de temps ne leur apparaît-elle pas encore comme marquée d'un caractère de nécessité? Peuvent-elles à leur gré affirmer ou nier l'existence du temps? Ainsi nous avons déjà suffisamment constaté la réalité du critérium relatif de la vérité, et cependant nous n'avons encore emprunté à la métaphysique que des notions qui lui sont communes avec la géométrie. Parmi celles qui lui sont particulières se trouvent le principe de substance et le principe de causalité : nous est-il possible de comprendre une qualité sans sujet, un phénomène sans substance? Concevons-nous la forme sans quelque chose de formé, la pensée sans quelque chose qui pense? Si nous ne pouvons pas nous prêter à de pareilles suppositions, nous sommes donc en droit de regarder comme nécessaire la notion de substance? N'est-il pas vrai, d'une autre part, que, si nous voyons un phénomène commencer d'exister, nous sommes irrésistiblement portés à croire que ce phénomène a une cause? Car, comme nous l'avons dit, le *vrai* comprend à la fois la catégorie de substance et la catégorie de cause. De la métaphysique descendons aux pratiques de la vie : tout le monde, au récit d'un événement, n'est-il pas curieux d'en rechercher la cause, et le sceptique le plus hardi n'admet-il pas comme le vulgaire le principe de la raison suffisante?

Ces exemples suffisent pour constater le *critérium relatif* de la vérité; occupons-nous maintenant du *critérium absolu*, toujours sans dépasser les limites de l'actuel. L'espace, le temps, l'infini, la substance, la cause, tout cela nous apparaît-il uniquement comme idée nécessaire, ou comme objet subsistant par soi-même et indépendant de notre esprit? Ne faut-il pas reconnaître que si nous ne pouvons nous refuser à de pareilles notions, les objets de ces notions sont indépendants des idées qui les représentent, et après avoir compté des connaissances nécessaires, ne faut-il pas admettre des vérités absolues? Tel est le *critérium absolu* de la vérité. Quand l'objet peut subir cette épreuve, se dégager pour ainsi dire des liens de l'esprit et subsister en dehors de l'intelligence, il passe de l'état de notion nécessaire à celui de vérité universelle : il a subi l'épreuve du critérium absolu. Deux philosophes, Reid et Kant, ont proclamé des principes absolus; mais ils ont fait reposer le vrai sur l'impossibilité où nous sommes de le rejeter. C'est faire tomber l'absolu dans le relatif; d'après leur théorie, rien ne m'assure que la vérité ait une existence propre et qu'elle soit hors de notre esprit. Ces prétendus principes absolus ne sont plus que des formes du MOI, des lois de l'entendement, c'est-à-dire, des notions subjectives, qui doivent aboutir infailliblement au scepticisme. Ainsi la métaphysique, réduite par le sensualisme de Locke à de simples notions contingentes, élevée par les philosophes allemands et écossais jusqu'aux notions nécessaires, n'a cependant pas dépassé les limites d'un *critérium relatif*, et est retombée avant d'atteindre le *critérium absolu*, qui se cache sous le premier; il ne fallait cependant qu'un léger effort de plus pour le dégager et le mettre en lumière.

Nous avons vu dans cette leçon la méthode que l'on doit suivre pour les recherches philosophiques : elle consiste à opérer sur l'actuel comme le physicien, à l'épuiser en lui faisant produire toutes les conséquences qu'il peut engendrer, à n'aborder le primitif qu'après l'analyse complète de l'actuel, et à jeter ensuite un pont entre ces deux rives, entre le présent et le passé. Appliquant cette méthode à l'étude de la vérité absolue, nous avons fortement séparé la question de son état actuel dans l'intelligence d'avec la question de son origine et de sa génération; n'abordant que la première question, nous avons essayé de montrer qu'il y a des notions nécessaires, et de plus des vérités indépendantes de la notion que nous en possédons, et que si le caractère de nécessité est le critérium relatif ou subjectif de la vérité, l'indépendance et l'universalité forment son critérium absolu.

TREIZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Nécessité d'une bonne méthode en métaphysique. — Vérités contingentes, vérités nécessaires. — La nécessité est le signe de l'absolu (1). — Avant la croyance nécessaire est l'aperception pure de la vérité (2). — Raison spontanée, raison réfléchie. — La vérité absolue est en dehors de toute démonstration. — Elle fait son apparition dans l'homme et dans la nature, mais elle n'est ni l'un ni l'autre, c'est une manifestation de Dieu. — Impossibilité de l'athéisme (3).

Je devais dans cette leçon passer des caractères actuels des connaissances humaines aux caractères

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1818.
(2) Voyez ibid., *préface* et *programme* de 1818.
(3) V. FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES *préf.*, et le fragm. intitulé: *Religion, mysticisme, stoïcisme*, et le *programme* de 1818.

primitifs de ces connaissances, c'est-à-dire, entrer dans un des problèmes les plus difficiles de la métaphysique; mais comme je n'ai pas parcouru dans tous les sens la sphère que je me suis tracée, je dois y revenir, et essayer de présenter l'état actuel sous toutes ses faces. Je sens ici plus que jamais le besoin de vous répéter que mon but n'est pas seulement d'enseigner un système déterminé, mais encore de donner l'exemple d'une méthode sévère, qui s'appuie sur des bases solides, en un mot, d'une méthode expérimentale. Car si l'on veut faire sortir la philosophie de l'état d'enfance où elle est encore aujourd'hui, si l'on veut l'élever au niveau des autres sciences, il faut la ranger sous le joug de l'expérience, et par expérience n'entendez pas l'observation grossière et facile des sens, mais l'exercice intérieur de la pensée qui se replie sur elle-même, de la conscience qui considère et constate tous les faits intellectuels. Il est temps qu'on se défie de ces procédés arbitraires qui ont mis la philosophie au service de l'esprit de système, et l'ont conduite à un but désiré et prévu d'avance. La méthode que je vous propose est de poser d'abord les différentes espèces possibles de recherches, et de choisir celle qui est la plus accessible. Je trace trois grandes divisions dans l'intelligence : le présent, le passé et la transition de l'un à l'autre état, et j'aborde la première de ces divisions. Dans les limites de l'actuel nous avons reconnu un élément remarquable par sa fixité et sa pureté : c'est l'absolu ; les caractères qu'il manifeste ont été décrits, mais tout n'a pas été fait, et la science de l'actuel n'est pas achevée. Avant de nous engager dans les ténèbres du passé, il faut demander au présent tout ce qu'il peut donner.

Je sais qu'il y a de la vérité absolue; je sais qu'il y a des propositions marquées du caractère de vérité ou de fausseté : parmi les propositions vraies, j'en découvre quelques-unes marquées du caractère de nécessité, et quelques autres du caractère de contingence; en d'autres termes, il y a des propositions que non-seulement je reconnais pour vraies, mais que je ne puis révoquer en doute, qui entraînent, qui ravissent l'assentiment de ma raison : ce sont là les vérités nécessaires ; il en est d'autres qui me paraissent vraies, non plus d'une vérité qui leur soit propre, mais d'une vérité qu'ils empruntent aux circonstances dont ils sont environnés, et ces vérités je les appelle contingentes.

Les vérités nécessaires se divisent en deux grandes classes, non plus d'après leur nature fondamentale, mais d'après les objets dans lesquels elles apparaissent : les unes sont des vérités physiques, les autres des vérités métaphysiques : les premières président à la nature matérielle, les secondes à la nature intellectuelle et morale. On peut faire la même distinction entre les vérités contingentes, mais nous ne nous occupons ici que des vérités nécessaires. L'esprit de l'homme ne se contente pas de les concevoir, il veut encore pénétrer la raison de leur existence. Incapable de briser ses chaînes, il veut savoir quelles mains les lui imposent. Ici se présente la question de l'absolu, déjà agitée et résolue dans la dernière leçon; nous avons montré que le nécessaire, loin d'être l'absolu, n'en est que l'enveloppe. Pour nous convaincre de cette vérité, nous n'avons pas eu besoin de sortir des limites du présent et de nous enfoncer dans les voies ténébreuses du passé : sous nos croyances nécessaires nous avons découvert l'existence du vrai. Ainsi, non-seulement je suis dans la nécessité de reconnaître une vérité qui se présente à mon esprit, mais je sais, en outre, que ce n'est pas la nécessité qui constitue cette vérité. La nécessité n'est pour l'entendement que le signe d'une existence antérieure, le signe de l'existence de la vérité. La nécessité n'est pas le terme auquel aboutit la métaphysique, la nécessité n'est pas la raison de l'absolu; c'est l'absolu qui est la raison de la nécessité. Il faut renverser la méthode de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande : au lieu d'établir la vérité sur la croyance, il faut fonder la croyance sur la vérité. Tout ceci revient à dire qu'avant la nécessité de croire à la vérité, nécessité qui implique réflexion, examen, contestation, car il faut s'être interrogé sur la valeur d'une croyance pour en reconnaître la nécessité, il existe une aperception pure de la vérité. C'est ce phénomène délicat, dans lequel toute subjectivité expire, que nous allons nous efforcer de mettre en lumière. Si dans toute conception nécessaire se trouve cette aperception primitive et pure de la vérité en elle-même, tout l'échafaudage des idées subjectives, des lois constitutives de l'esprit se disjoint et s'écroule. La croyance nécessaire n'est plus que la partie ultérieure des faits intellectuels; l'attribut d'existence convient à la vérité, et dégagée de toutes les enveloppes subjectives elle apparaît dans tout son jour.

Il s'agit de constater l'intuition spontanée de la vérité, de la surprendre sur le fait avant qu'elle soit réfléchie dans l'intelligence, de rendre apparente cette première aperception de la raison, cet acte fugitif qui passe devant la conscience avec la rapidité de l'éclair. La question que nous avons à résoudre est celle-ci : l'absolu, soit par exemple la cause absolue, à l'idée de laquelle nous nous élevons, en assignant une cause à chaque événement, la substance absolue, que je conçois au fond de tous les phénomènes, tout cela existe-t-il hors de mon entendement, ou tout cela ne dépasse-t-il pas le domaine de la psychologie, et ne faut-il y voir que des produits de mon intelligence, que des êtres de raison ?

Les deux écoles célèbres dont nous avons parlé veulent que notre esprit ne puisse exercer le jugement que sous trois formes : l'affirmation, la négation et le doute. Je pense qu'elles n'ont pas distingué la conception pure de l'entendement d'avec la conception réfléchie. Nous écartons de la discussion le jugement dubitatif qui n'est ni une aperception pure, ni une aperception réfléchie, et nous examinons si le jugement est d'abord nécessairement affirmatif ou négatif. Tout jugement affirmatif est en même temps négatif, car affirmer qu'une chose existe, c'est nier sa non-existence; tout jugement négatif est en même temps affirmatif, car nier l'existence d'un objet, c'est affirmer sa non-existence. Ainsi, que le jugement ait la forme de l'affirmation ou de la négation, ces deux formes, qui se renferment l'une l'autre, impliquent qu'on s'est posé la question de l'existence de l'objet, qu'on a réfléchi, et que le MOI s'est vu contraint d'adopter tel ou tel jugement, de sorte qu'il n'a plus d'autres moyens de légitimer ce jugement que la nécessité où il s'est trouvé de le porter. Ici reviennent les théories des écoles que nous combattons : car, disent-elles, si vous n'affirmez la vérité que parce qu'il vous est nécessaire de la concevoir, vous n'avez toujours pour garant ou pour critérium de la vérité que votre conception, et en conséquence vous ne sortez pas de vous-même; vous demeurez dans le subjectif. Mais, répondrons-nous, tous nos jugements sont-ils nécessairement affirmatifs ou négatifs? sont-ils tous marqués de cette nécessité qui subjective la vérité? En d'autres termes, notre entendement n'agit-il que sous la loi de la réflexion? Consultons l'expérience qui doit être notre seul guide, quand il s'agit de constater des phénomènes internes : elle nous apprend que l'exercice de la raison spontanée, non réfléchie, précède celui de la raison repliée sur elle-même. Ainsi, le premier acte de ma raison en face d'une vérité, de cette proposition par exemple : deux et deux valent quatre, est un acte irréfléchi, sans préméditation, sans retour du MOI sur lui-même, un acte qui ne se met pas en question, et qui, par conséquent, n'est ni affirmatif ni négatif; un acte enfin qui saisit du premier bond la vérité en elle-même, et qui ne l'appuie pas sur la nécessité où l'esprit se trouve de la concevoir. Si l'on contredit ce premier acte, notre intuition se réfléchit alors sur elle-même, étonnée qu'elle est d'être combattue : elle se donne elle-même pour preuve de la vérité qu'elle affirme, et alors, mais alors seulement, apparaissent les formes subjectives, les lois ou les catégories de la pensée.

Le système de Reid et de Kant est détruit par la distinction de la raison spontanée et de la raison réfléchie. Le double procédé de l'intelligence humaine ouvre à nos yeux deux sphères différentes, dans lesquelles apparaissent des phénomènes entièrement différents : l'une est le théâtre des contestations, des combats que la raison soutient contre elle-même; l'autre est un séjour de silence et de paix; rien ne peut en altérer la pureté. Là, l'esprit n'invoque que la nécessité de ses croyances; ici, la raison aperçoit l'absolu, parce qu'il existe et non parce qu'elle y est contrainte.

Nous sommes arrivés maintenant au terme que l'observation ne peut franchir dans le champ de l'actuel, mais nous devons tirer les conséquences du principe que nous venons de poser : 1° la nécessité où nous sommes de croire à une vérité quand elle apparaît à notre intelligence, n'est que la forme extérieure de la vérité, son caractère relatif, caractère qui en présuppose un autre sur lequel le premier repose, et sans lequel il n'existerait pas. Lors donc que nous nous sentons dans la nécessité inévitable de reconnaître une vérité, tenons-nous pour avertis qu'il y a hors de nous de la vérité; 2° toutes les fois que nous voulons démontrer l'existence d'une vérité par la nécessité où nous sommes de l'apercevoir, nous nous renfermons dans le MOI, nous subjectivons l'absolu; 3° aller de la nécessité à l'absolu, c'est aller du signe à la chose signifiée, c'est conclure du dedans au dehors. Ici le cercle vicieux est évident : comment, en effet, démontrer l'absolu par le nécessaire? Toute démonstration suppose un principe, mais le principe ici serait justement ce qu'il faudrait démontrer, savoir : que de l'idée nécessaire on peut conclure l'absolu. L'absolu est donc hors de la portée de la démonstration. L'argumentation épuisera ses formes et son langage avant de le prouver; c'est à l'observation, à l'intelligence pure et non réfléchie qu'il appartient de le découvrir.

Nous avons montré jusqu'à présent l'absolu en lui-même et dans son rapport avec l'intelligence, il nous reste à faire voir son application à la nature extérieure. L'absolu, quoique également indépendant du monde interne et du monde externe, fait toutefois son apparition dans l'un et dans l'autre; il descend et se repose sur la nature en même temps qu'il se réfléchit dans l'intelligence : si l'homme tient de l'absolu les vérités nécessaires, l'univers en a reçu les lois qui le régissent. L'absolu plane sur l'humanité et sur la nature, les domine et les gouverne éternellement, avec cette seule différence que l'une le sait et que l'autre l'ignore; mais il en est également indépendant (1). L'absolu est le fond sur lequel se dessinent tous les phénomènes de ce double tableau. Dira-t-on que si l'homme n'aperçoit l'absolu que dans son intelligence et dans la nature physique, l'absolu est constitué par la nature et par l'homme? Sans doute l'absolu ne nous est pas

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1818.

donné comme une abstraction ; sans doute il n'existerait pas pour nous s'il n'était appliqué ou réfléchi ; mais l'esprit sait qu'il ne porte en lui-même, et qu'il ne voit dans la nature que la copie d'un modèle réel, qui existe hors de la nature et hors de l'esprit. Mais si l'absolu n'est renfermé ni dans la nature ni dans l'homme, où réside-t-il et qu'est-il? S'il est vrai que la géométrie existe indépendamment des objets auxquels elle s'applique, si d'un autre côté elle n'est pas un tissu de conceptions fantastiques produites par notre raison, où est donc la géométrie? Qu'est-ce que l'espace pur? Qu'est-ce que le temps absolu? Ainsi l'infatigable curiosité humaine, après avoir épuisé les connaissances contingentes, après avoir fait l'analyse des connaissances nécessaires, après avoir entrevu l'absolu qui est le fond de ces connaissances, aspire encore plus haut, et veut savoir quel est le fond de l'absolu. Il faut qu'elle rencontre la raison suffisante et dernière de toutes choses, dût-elle la poursuivre à l'infini. Mais où réside cette raison suffisante et dernière? Où l'esprit humain trouvera-t-il ce fondement qui n'en suppose derrière lui aucun autre, et dont la possession doit terminer notre inquiétude et nos efforts? Si nous remontons l'histoire de la philosophie, nous y verrons un homme s'élever par les élans de son génie au-dessus de ses contemporains, et chercher la solution du problème qui nous occupe : c'est Platon. Il a regardé fixement et sans en être ébloui la vérité trop éclatante pour les yeux de la plupart des hommes; il a vu la vérité libre des enveloppes grossières qu'elle revêt dans le sein du monde physique et du monde intellectuel. C'est cette vérité dans son essence, cette vérité substantielle qu'il appelle νοῦς, être dont notre esprit ne sait rien, sinon qu'il existe, être qui ne peut se manifester au dehors que par les vérités absolues qu'il projette de son sein et qui s'appliquent à la nature ou se réfléchissent dans notre esprit. Le νοῦς de Platon qu'est-il sinon l'entendement divin, centre dans lequel se réunissent toutes les vérités éternelles? Si les idées absolues sont les manifestations de l'être infini, comme la parole est l'interprète de la pensée, les idées absolues forment ce que Platon appelle le λόγος. Le λόγος est le médiateur entre l'Être suprême, la souveraine intelligence, et l'être fini, l'intelligence humaine. Dieu n'est donc autre chose que la vérité dans son essence, il est partout où se montre la vérité. Celui-là le reconnaît nécessairement qui ne peut concevoir de phénomène sans substance, d'événement sans cause. L'athéisme est impossible : pour rejeter la croyance en Dieu, il faudrait refuser sa foi à toutes ces vérités. Ainsi Dieu compte autant d'adorateurs qu'il y a d'hommes qui pensent; car on ne peut penser sans admettre quelque vérité, ne fût-ce qu'une seule; et loin que les sciences détruisent la religion, la physique, les mathématiques, la psychologie, la logique sont comme autant de temples où l'on rend un culte à Dieu. Le dernier problème de l'actuel est résolu, nous sommes arrivés au fondement des idées absolues : Dieu est le centre et la source de toutes les vérités; lui seul nous donne une base au-dessous de laquelle nous n'avons plus rien à chercher; c'est en lui seul que nous trouvons une vraie source de lumière et un inaltérable repos.

QUATORZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Trois ordres de faits de conscience : sensations, volitions aperceptions rationnelles (1). — Le scepticisme ne peut attaquer ces dernières. — Liberté, sensibilité, raison. — Retour sur l'aperception pure. — Affirmation sans négation. — La vérité n'apparaît pas d'abord comme nécessaire, mais seulement comme vraie. — Fatalité et liberté de l'aperception pure. — L'Être absolu est la substance de la vérité absolue. — La vérité est un médiateur entre Dieu et l'homme (2).

Je me suis proposé deux buts dans ma dernière leçon : le premier, de revenir sur les caractères que nous présentent les connaissances humaines dans l'état actuel; le second, de m'avancer progressivement jusqu'aux limites des connaissances nécessaires, de saisir l'absolu sous le relatif et d'arriver jusqu'au fondement de l'absolu lui-même. Je n'ai point abandonné la méthode que je m'étais prescrite : cette méthode consiste à ne jamais se séparer de l'expérience, soit en recueillant ses données immédiates, soit en recherchant les conséquences qui en dérivent légitimement. Je n'entends par expérience, ni l'observation extérieure sensible qui ne nous donne que des sensations diverses, multipliées et variables, ni même l'observation intime dirigée sur des phénomènes internes, aussi variables, aussi passagers, aussi fugitifs que les phénomènes du monde externe. Outre le MOI et le NON-MOI, outre le monde intérieur et le monde extérieur, il y a un troisième monde qui fait son apparition dans l'intelligence; il se compose de ces notions nécessaires que des écoles fameuses appellent lois ou formes de l'entendement, mais qui impliquent, comme nous l'avons vu, des vérités absolues, indépendantes de la nature et de l'homme : comme la conscience, qui est

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1818.
(2) Voyez ibid., *préface*. (Première édition).

la lumière de l'intérieur, découvre et éclaire nos sensations, c'est-à-dire, ce qui apparaît en nous du monde extérieur, comme elle découvre et éclaire nos volitions, ou ce qui apparaît en nous de nous-mêmes, elle découvre et éclaire aussi les manifestations de la raison. Le MOI, le NON-MOI, et la raison qui plane sur l'un et sur l'autre, tel est le triple objet de la conscience : la raison a ses aperceptions pures, comme les sens ont leurs sensations, comme le MOI a ses volitions. L'expérience, dont le témoignage est irrécusable, lorsqu'elle atteste les sensations et les volitions, sera-t-elle moins légitime lorsqu'elle nous présentera les aperceptions rationnelles? Il est clair que l'expérience est valable partout où elle se trouve, ou qu'elle ne l'est nulle part. Si l'on donne comme on le doit au mot expérience la signification compréhensive que nous venons d'indiquer, on peut dire avec confiance qu'il n'y a pas d'autre philosophie légitime que celle qui dérive de l'expérience (1).

La question relative à la réalité du monde rationnel est donc celle-ci : Y a-t-il ou n'y a-t-il pas un ordre de faits qui se distingue des phénomènes du MOI et des phénomènes du NON-MOI, des sensations et des volitions, et qui soit aussi réel que les uns et les autres? Cet ordre de faits se distingue des deux premiers par le caractère de nécessité. Lorsque je presse un corps, l'expérience me découvre en moi-même une sensation; lorsque je déploie mon activité, l'expérience m'avertit de ma volition; lorsqu'un fait commence d'exister, l'expérience me montre que je ne puis pas ne pas lui concevoir une cause; mais ce dernier fait, c'est-à-dire, cette aperception de la raison diffère des premiers en ce qu'il est immuable. Je puis suspendre, changer, dénaturer mes volitions; dans les phénomènes du MOI, tout est contingent et variable; d'une autre part, si je ne suis pas libre d'éprouver telle ou telle sensation, je sais que la sensation que j'éprouve ne durera qu'autant que je serai en présence de l'objet qui me la donne, que cet objet peut changer à chaque instant, et que dès qu'un autre lui succédera, ma sensation sera anéantie; je sais enfin que si le monde extérieur venait à disparaître, il n'y aurait pas même de sensations; la sphère des sensations est donc variable et contingente, comme celle des volitions; il n'en est pas de même de la sphère rationnelle : les faits qu'elle renferme ne peuvent pas changer. Ainsi, je pense que toute apparence suppose une substance, que tout ce qui commence d'exister a une cause : cette aperception est nécessaire, je ne puis m'y dérober; vainement essaierais-je de me figurer qu'il peut y avoir un changement sans cause, un phénomène sans substance, une multiplicité sans unité, etc. Jamais on ne pourra faire descendre ces principes à la simple contingence de nos sensations et de nos volitions. J'en appelle à l'expérience des autres, je leur demande si leur conscience interrogée ne leur fournit pas la même réponse. Je suis tellement convaincu de la nécessité de ces principes, que si je puis prêter mon intelligence aux préjugés les plus absurdes, aux fables les plus grossières, sur tout autre sujet que sur les principes rationnels, je ne puis admettre, même pour un instant, qu'il y ait des phénomènes sans cause et sans substance. Le scepticisme, qui est tout puissant lorsqu'il attaque le monde matériel, qui est déjà moins redoutable lorsqu'il s'en prend à la volonté ou à la liberté, demeure sans aucune prise sur les principes rationnels. Ainsi il n'est pas aisé de défendre la nature contre les arguments de Berkeley et de David Hume; c'est là que triomphe le scepticisme; lorsqu'il veut détruire la volonté et la liberté, il ne perd pas encore toute chance de succès; mais il se brise devant les principes rationnels. En vain il discute, il argumente, puisqu'il cherche à prouver, il reconnaît donc une base sur laquelle s'appuient les arguments et les preuves, en un mot il reconnaît des principes.

Après avoir établi qu'il y a des principes nécessaires, il fallait tenter d'aller plus loin : il fallait s'élever contre les théories qui regardent les vérités nécessaires comme des formes de l'esprit humain; c'est ce que nous avons essayé de faire. L'esprit humain n'est pas enfermé dans certaines formes : il est doué de raison, comme de sensibilité et de liberté : la liberté est le MOI lui-même; la sensibilité limite le MOI, car c'est par elle que nous sentons les obstacles du monde extérieur; la raison au contraire agrandit la sphère du MOI, parce qu'elle lui ouvre un immense horizon. Les sens ne me montrent qu'une partie de l'univers; la raison me révèle le reste : elle me dévoile les lois suprêmes qui gouvernent le monde intérieur et le monde extérieur. Bien plus, elle me transporte dans une sphère supérieure aux deux autres, elle me fait saisir l'absolu; dans son essor elle dépasse tellement le MOI et la nature, qu'elle ne les aperçoit plus, qu'elle se met face à face avec la vérité, et s'élève ainsi à une région où toute subjectivité expire. Mais la raison est à son point de départ une table rase : elle ne contient pas plus de principes innés que la sensibilité et que la liberté : dès que la sensibilité est en contact avec les objets qui lui sont propres, il en résulte une sensation; de même, dès que la raison est en rapport avec l'objet qu'elle doit saisir, il en résulte une aperception. La vérité n'est donc pas une forme innée de la raison, mais elle impose à la raison ces formes qui deviennent ensuite ce qu'on appelle les nécessités de la raison. Primitivement donc il n'y a pas de lois nécessaires, de principes purement psy-

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *préface*.

chologiques, il y a des vérités : la raison les acquiert; elle ne peut plus s'en séparer; mais on ne doit pas la confondre avec elles. C'est ainsi que nous avons essayé d'établir les aperceptions ou intuitions pures de la raison, et de prouver qu'avant la raison mise en possession des vérités nécessaires, et ayant reçu de son commerce avec la vérité des formes qui engendrent la logique, il y a, pour ainsi dire, une raison vide, sans formes arrêtées d'avance, qui marche librement et qui reconnaît l'absolu sans y rien mêler de subjectif. Cette théorie de l'aperception pure a été attaquée; et il était difficile, en effet, qu'un premier exposé la fît admettre : nous ne pouvons que la reproduire, en en variant un peu l'expression, afin de la présenter sous plusieurs faces, et de la rendre ainsi plus saisissable.

Suivant la théorie des écoles écossaise et allemande, il n'y a que trois sortes de jugements : le jugement dubitatif, le jugement affirmatif et le jugement négatif. Laissons de côté, comme nous l'avons fait déjà, le jugement dubitatif, qui n'a rien à faire dans une discussion sur l'existence de la vérité; nous accordons que dans l'état réfléchi tout jugement affirmatif suppose un jugement négatif, et réciproquement : si l'on énonce devant moi cette proposition : deux et deux valent cinq; je le nie. Qu'est-ce que nier dans ce cas? N'est-ce pas affirmer la proposition contraire? Mon jugement est négatif, mais seulement dans sa forme. Lorsqu'on veut répondre à une proposition fausse, on suppose rapidement la forme qu'aurait dû prendre cette proposition pour être vraie : l'esprit se trouve alors placé entre deux partis, dont l'un est absurde et l'autre rationnel; il se fait donc ici une comparaison. Or, la comparaison repose sur l'attention, d'où il suit que tout jugement qui est à la fois affirmatif et négatif est profondément réfléchi. Mais n'y a-t-il pas une affirmation primitive qui n'implique pas de négation? De même que nous agissons souvent sans songer aux résultats de notre action, et qu'il se produit dans ce cas une activité pure, une liberté non réfléchie; de même la raison aperçoit souvent par une aperception pure : nous affirmons le vrai sans penser qu'il peut y avoir du faux; l'affirmation n'enveloppe pas alors de négation. Nous ne pouvons pas nous arrêter dans l'aperception pure : elle brille et s'éteint comme une étincelle rapide, et elle est remplacée par l'absence de la pensée, ou par la présence de la réflexion, de l'affirmation négative. Comment donc saisir cette lueur passagère? Il ne faut pas la demander à la réflexion qui la détruit; mais adressez-vous à la mémoire, et vous vous rappellerez que souvent vous avez exercé cette aperception pure. Cette aperception n'est pas marquée du caractère de nécessité; car la nécessité implique qu'on a cherché à se soustraire au joug d'une croyance, ce qui ne peut avoir eu lieu primitivement et avant tout retour sur soi-même. La vérité n'apparaît donc pas d'abord comme nécessaire, mais seulement comme vraie. Dans cette aperception pure se trouvent réunies au plus haut degré la liberté et la fatalité : comme la raison n'a pas voulu résister à la vérité, on ne peut pas dire qu'elle soit asservie; d'un autre côté, elle ne peut pas ne pas apercevoir cette vérité; il y a donc là ce que j'appelle activité pure, c'est-à-dire, réunion de la fatalité et de la liberté. Lorsque je m'efforce en vain de lutter contre le pouvoir qui m'entraîne, il y a pure fatalité; lorsque je veux faire évanouir un obstacle, et que j'y parviens, il y a pure liberté; lorsqu'enfin je cède volontairement au pouvoir qui me presse, il y a liberté et fatalité.

L'absolu étant reconnu comme illimité, comme remplissant le passé, le présent et l'avenir, il ne peut être renfermé dans le réel, il n'est ni dans le MOI ni dans le NON-MOI, il est supérieur à l'un et à l'autre; l'absolu plane sur le relatif, l'éternel plane sur le passager. Mais cette vérité pure, qui n'est contenue ni dans le monde ni dans l'intelligence, où donc est-elle, et quelle en est la substance? A cette question on peut faire deux réponses : si l'on s'arrête à une philosophie timide, on dira : la vérité existe; elle n'est ni le MOI ni le NON-MOI; ne m'interrogez pas au delà. Mais si l'on ose aller plus loin, et s'enfoncer dans de plus profondes recherches, on trouvera que la vérité suppose quelque chose au delà d'elle-même, quelque chose de plus élevé, de plus inaccessible : de même que l'accident suppose la substance, que la qualité suppose le sujet, de même la vérité absolue suppose l'être absolu. Nous obtenons alors un absolu qui n'est plus suspendu dans le vague de l'abstraction, mais un absolu substantiel. Comme nous ne connaissons le sujet que par ses attributs, nous ne pouvons connaître de la substance infinie que les vérités absolues dont elle est le soutien. Tout ce qu'on sait de cette substance c'est qu'elle existe; au delà de la vérité est la substance; mais au delà de la substance il n'y a rien : la substance est le terme après lequel on ne peut rien concevoir relativement à l'existence; arrivée à la substance, toute recherche doit s'arrêter. D'où il suit qu'il ne peut y avoir qu'une substance : la substance de la vérité, ou la suprême intelligence. La vérité, qui est absolue par rapport au MOI et au NON-MOI, est relative par rapport à la substance. Ainsi elle se trouve placée entre l'homme et la suprême intelligence, comme un intermédiaire, comme un médiateur. C'est ce que Platon, dans son langage poétique, appelle le λόγος; c'est pour ainsi dire l'interprète, la parole de la substance. Comme la substance ne peut exister sans accidents, il y a coéternité entre la vérité et la suprême intelligence, entre le λόγος et le νοῦς. Mais comment la vérité sort-elle de la suprême intelligence? C'est un

mystère impénétrable à nos yeux. Si la substance se manifeste, c'est qu'elle a la puissance de se manifester; voilà tout ce que nous pouvons dire. Telle est la fameuse *Triade* de Platon : 1° la substance absolue ou la suprême intelligence ; 2° la puissance de se manifester ou la force créatrice ; 3° la manifestation divine, la mission du λόγος.

Toute cette théorie se déduit des aperceptions pures de la raison : je sais d'abord d'instinct la vérité ; je la sais ensuite par réflexion. Soit par exemple une vérité arithmétique, d'où me vient-elle? Ce n'est pas du monde extérieur, car le monde extérieur n'existe que dans un point du temps et de l'espace, et la vérité arithmétique est éternelle et universelle ; l'universel est la raison suffisante du particulier, quoique l'universel ne se découvre à nous que dans le particulier. Ni la nature ni mon intelligence ne peuvent me rendre raison de la vérité arithmétique : ce n'est pas parce qu'elle est aperçue par ma raison, ni parce qu'elle apparaît dans la nature physique qu'elle est vraie ; elle existe indépendamment du monde intime et du monde externe ; elle plane sur l'un et sur l'autre, elle est absolue ; mais pour qu'elle ne nous apparaisse pas comme une pure idée, il faut qu'elle appartienne à un être dont elle soit comme la manifestation extérieure ; cet être, cette substance de la vérité, c'est Dieu. Mais nous ne savons de Dieu rien autre chose, sinon qu'il existe et qu'il se manifeste à nous par la vérité absolue. Se manifester pour un être universel et éternel, c'est se manifester universellement et éternellement ; Dieu s'est donc manifesté en tout, partout et toujours, et comme il ne s'est manifesté que par la vérité, il s'ensuit qu'il doit y avoir partout et toujours de la vérité. Soit qu'on monte de la nature et de l'homme à la vérité, et de la vérité à Dieu, soit qu'on redescende de Dieu à la vérité, et de la vérité à l'homme et à la nature, partout Dieu se rencontre : il suffit donc de reconnaître une seule de ces choses pour reconnaître Dieu. Il n'existe pas d'athées. Celui qui aurait étudié toutes les lois de la physique et de la chimie, lors même qu'il ne résumerait pas son savoir sous la dénomination de vérité divine ou de Dieu, celui-là serait cependant plus religieux, ou si vous voulez, en saurait plus sur Dieu qu'un autre qui, après avoir parcouru deux ou trois principes, soit celui de la raison suffisante, ou le principe de causalité, en aurait sur-le-champ formé un total qu'il aurait appelé Dieu. Il ne s'agit point d'adorer un nom : Θεὸς, Ζεὺς, *Deus*, Dieu, etc., mais de renfermer sous ce titre le plus de vérités possible, puisque c'est la vérité qui est la manifestation de Dieu. Étudiez la nature, que la philosophie est trop portée à dédaigner, ne vous arrêtez pas à ce qu'elle contient de variable, car il n'y a pas de science de ce qui passe ; mais élevez-vous aux lois qui régissent la nature et qui font d'elle une vérité vivante, une vérité devenue active, sensible, en un mot, Dieu dans la matière ; approfondissez donc la nature : plus vous vous pénétrerez de ses lois, plus vous approcherez de l'esprit divin qui l'anime. Étudiez surtout l'humanité : l'humanité est encore plus sainte que la nature, parce qu'elle est animée de Dieu comme elle, mais qu'elle le sait, tandis que la nature l'ignore. Embrassez le faisceau des sciences physiques et des sciences morales, dégagez les principes qu'elles renferment, mettez-vous en présence de ces vérités ; rapportez ces vérités à l'être infini qui en est la source et le soutien, et vous aurez appris de Dieu tout ce qu'il nous est donné d'en comprendre dans les limites étroites de notre intelligence finie.

QUINZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Deux grands besoins dans l'esprit humain : 1° besoin des principes absolus, comme base de la science ; 2° besoin de trouver ces principes absolus par l'observation. — Méthode rationnelle et méthode expérimentale. — Conciliation de l'*à priori*, et de l'*à posteriori*. — De l'observation et de la raison (1).

Deux méthodes ont régné tour à tour dans l'empire de la science, et se disputent continuellement l'esprit humain : aujourd'hui, comme de tout temps, deux grands besoins se font sentir à l'homme : je veux parler, d'abord, du besoin de certains principes fixes, immuables, qui ne dépendent d'aucuns temps, d'aucuns lieux, d'aucunes circonstances, qui ne puissent être révoqués en doute, de telle sorte que toutes les conséquences qui en dérivent soient également inattaquables, et puissent former une science ; en effet, qu'est-ce qu'une science? C'est un ensemble de déductions rigoureuses qui se rattachent à un certain nombre de principes universels fournis par la raison. Dans un ordre quelconque de recherches, tant que l'esprit n'a saisi que des faits isolés, disparates, tant qu'il ne les a pas ramenés à une théorie générale dans laquelle puissent se résoudre les observations particulières, il possède les matériaux d'une science, mais la science elle-même n'existe pas. Ainsi, lorsqu'on eut reconnu certaines propriétés des corps, il restait à les ramener à quelques principes absolus pour constituer

(1) Voyez Fragments philosophiques, *programme* de 1818.

la science physique. La science physique commence là où apparaissent des vérités absolues, des vérités auxquelles on peut rattacher tous les faits que l'observation découvre dans la nature; en d'autres termes, l'idée de la science est l'idée même de l'absolu posé comme principe de cette science. Car, si l'absolu ne constitue pas le fondement de la science, comme il n'y a dans les conséquences rien de plus que dans les principes, les conséquences seront variables comme le principe lui-même : on ne possédera rien de fixe, on n'obtiendra pas une science. Je regarde comme malheureuse l'époque où l'on a commencé à décrier l'application de la méthode mathématique aux sciences morales; dès lors les sciences morales ont perdu leur tendance à l'absolu, jusque-là que l'absolu qui était déjà dans toutes les morales en a été exilé; elles ont été dépossédées des principes qui les constituent sciences. Dès que les vérités *à priori* ont disparu des sciences morales, celles-ci n'ont plus été que des théories incertaines, plus ou moins intéressantes, selon qu'elles contenaient un plus ou moins grand nombre de faits; mais la science a été livrée à l'arbitraire, et au bout de quelques années les dernières traces scientifiques ont entièrement disparu. Il faut donc s'efforcer de donner à une science des principes absolus, et la raison ou la méthode *à priori* est la seule qui puisse lui fournir cette base.

D'une autre part, l'observation ou la méthode *à posteriori* est un besoin qui n'est pas moins vivement senti que le premier. C'est elle qui a si puissamment contribué aux développements des sciences naturelles. On a même cru, dans ces derniers temps, que le fond de la science reposait tout entier sur l'observation : c'est une erreur, car le fond de la science c'est l'absolu, et l'observation n'est que la condition de la science. Nous aspirons à saisir quelque chose de fixe et d'immuable, mais nous ne pouvons y parvenir qu'à la condition d'observer ce qui passe et ce qui change, nous avons donc besoin de savoir *à priori*, comme de savoir *à posteriori* : la méthode rationnelle et la méthode expérimentale se soutiennent et se complètent l'une l'autre. Quand on étudie l'histoire de la philosophie, on rencontre sans cesse ces deux méthodes aux prises l'une avec l'autre; chacune d'elles forme une école spéciale : l'école expérimentale et l'école rationnelle, ou l'école de l'*à priori* et l'école de l'*à posteriori*; mais il ne suffit pas de reconnaître ces deux méthodes, il faut encore saisir le rapport qui les unit, et tenter de les concilier l'une avec l'autre.

La physique a déjà résolu ce problème : elle observe et elle finit par trouver une formule absolue; l'expérience de plusieurs siècles, venant apporter le tribut de ses découvertes, confirme la légitimité du principe. Ainsi, loin que la raison combatte l'observation, elle l'autorise, elle l'élève jusqu'à elle; la lutte des deux besoins n'est donc que dans l'apparence et nullement dans la réalité. Ce que nous disons de la physique peut s'appliquer à la philosophie : nous pourrions faire comparaître ici tous les philosophes de l'antiquité; arrêtons-nous à Platon et à son disciple Aristote. Ce dernier, rejetant l'absolu du fond de sa philosophie, a senti le besoin de le placer dans la forme. Platon, au contraire, qui méprisait la forme, a posé l'absolu dans le principe de sa doctrine. En n'abandonnant jamais la méthode *à priori*, il a satisfait aux besoins de la raison; mais il a eu le tort de méconnaître le besoin d'observation qui est réel, et qui ne peut jamais fournir de résultats contraires à la raison. Unir l'observation et la raison, tel est le problème scientifique : tant qu'il n'est pas résolu, la science n'est pas faite. Les écoles philosophiques ne se distinguent les unes des autres que par la solution qu'elles en ont donnée; quant à celles qui n'ont pas osé toucher à cette difficulté, on peut les retrancher du sein de la philosophie : le caractère d'une méthode philosophique est la sincérité; s'il est des problèmes qu'elle ne peut résoudre, elle doit au moins les faire connaître et en essayer la solution.

Aujourd'hui tout le monde proclame que l'observation est le principe unique de la science, et, d'une autre part, on voit reparaître dans l'esprit humain le besoin d'une méthode rationnelle. Dans les sciences physiques, comme dans les sciences morales, il a été reconnu que l'observation seule n'est pas un sûr asile pour l'esprit et pour le cœur de l'homme. L'observation est souvent mensongère, illusoire, toujours inconstante; elle ne peut être admise qu'autant qu'elle sert d'introduction à la raison.

Je me suis efforcé de me montrer fidèle à cet esprit de mon temps : j'ai reconnu et j'ai cherché à faire reconnaître un autre monde que les deux sphères dans lesquelles s'est renfermée jusqu'ici l'observation; j'ai montré que la conscience attestait la réalité de certaines conceptions nécessaires, tout aussi bien que celle des sensations et des volitions; j'ai montré que les faits rationnels étaient aussi réels que les autres, et j'appelle ici réel ce qui tombe immédiatement sous l'observation : je souffre, la souffrance est réelle en tant que j'en ai la conscience; la sensation et la liberté sont réelles, parce qu'elles tombent immédiatement sous les regards de la conscience; mais les connaissances nécessaires n'y sont pas moins présentes et immédiates que la liberté et la sensation. Chacun n'observe-t-il pas en soi-même la conception de certains principes, de certains axiomes, tels que, par exemple : Il n'est pas de qualité sans sujet; rien ne commence à exister sans cause; le tout est plus grand que la partie, et beaucoup d'autres vérités d'arithmétique, de géomé-

trie et de haute physique. La conscience qui est, pour ainsi dire, le redoublement de toutes les réalités intellectuelles sur elle-même, le reflet de l'intérieur, la conscience reflète la réalité du monde rationnel, tout aussi bien que celle du monde sensible et celle du monde de la liberté. C'est ainsi que j'ai procédé à l'établissement empirique des connaissances nécessaires : La conscience, ai-je dit, ne joue que le rôle de témoin, elle n'est point créatrice ; ce n'est pas parce que la conscience l'atteste que vous avez produit tel mouvement, mais c'est parce que vous l'avez produit qu'elle l'atteste ; vous n'en auriez pas la conscience qu'il ne se serait pas moins produit. Vous avez pris certaine détermination libre ; si, par impossible, vous pouviez n'en avoir pas la conscience, vous ne l'auriez pas moins prise. Ainsi, ce n'est pas le témoignage de la conscience qui crée le fait, c'est le fait qui crée le témoignage de la conscience. Si donc la conscience m'atteste que ma raison possède des connaissances nécessaires, c'est qu'en effet ma raison les possède. Jusqu'ici nous n'avons pas abandonné la méthode *à posteriori*, nous procédons par la voie de l'expérience ; il faut prouver maintenant que nous avons rempli le second besoin de toute science, et que nous avons employé la méthode rationnelle.

De la connaissance nécessaire pour aller à la vérité absolue, il n'y a qu'un pas à faire : il s'agit de montrer que sous la conception nécessaire, qui subjective la vérité, est enveloppée une aperception pure, dans laquelle l'affirmation ne contient pas de négation, et dans laquelle, par conséquent, la réflexion n'est pas intervenue. C'est à quoi nous sommes parvenus en faisant sortir de toutes les formules, de tous les principes logiques l'aperception pure de l'absolu, l'aperception non altérée par la nécessité d'y croire. Si les vérités, qui sont les objets des connaissances nécessaires, n'étaient pas absolues, elles ne seraient pas dignes de former le fondement de la science métaphysique ; mais quoique les connaissances qui les renferment soient aperçues par l'observation intérieure, elles sont indépendantes de cette observation ; elles n'ont pas ce caractère variable dont sont marquées les sensations et les volitions qui apparaissent à la conscience ; c'est ainsi qu'après avoir employé l'observation, qui est la condition de la science, j'ai recherché un point fixe et immuable qui pût servir de base à l'édifice ; car encore une fois il n'y a pas de science de ce qui passe. Or les vérités que j'ai signalées, en prenant pour point de départ l'observation, ces vérités sont absolues et ne dépendent pas de l'observation, qui ne m'a conduit d'ailleurs que jusqu'aux connaissances nécessaires. En effet, l'expérience, arrivée à la limite des connaissances nécessaires, est obligée de s'arrêter, et c'est la raison seule qui franchit l'abîme de la connaissance nécessaire à la vérité absolue (1). La vérité est indépendante, et quoique l'observation remplisse une partie de la route qui conduit jusqu'à elle, la vérité n'a point ce caractère de variation et d'inconsistance que présentent tous les objets soumis à l'observation. Je suis arrivé par l'observation jusqu'au seuil de l'absolu ; mais il m'a fallu la raison pour pénétrer dans l'enceinte, et l'absolu est devenu la base, le point de départ de toutes mes autres connaissances. C'est ainsi que j'ai conclu l'accord entre l'observation et la raison ; je ne me suis point exposé au reproche que Condillac adresse très-légitimement à plusieurs systèmes antérieurs : je n'ai point débuté par des maximes abstraites et hypothétiques ; je m'appuie, il est vrai, sur des maximes absolues, mais j'y suis arrivé sous la conduite de l'observation. Si je ne m'étais appuyé que sur l'expérience, je ne dis pas que j'aurais fait une science d'observation, car ces deux choses répugnent ; je n'aurais fait aucune science, quoiqu'il soit vrai de dire qu'il n'y a point de science sans observation. C'est ainsi que, confondant toujours la condition de la science avec sa base, les uns ont voulu construire de prétendues sciences uniquement sur l'expérience, les autres, particulièrement en Grèce et en Allemagne, ont appuyé sur des maximes rationnelles des systèmes qui n'ont pas encore été légitimés. La raison dépasse la portée de l'observation, mais elle doit y prendre son point de départ : ce n'est pas de l'expérience que la géométrie emprunte la définition du triangle ; prenez un triangle ou plusieurs triangles naturels, jamais vous n'y trouverez les conditions de la définition géométrique, et cependant c'est en présence de cette figure grossière que le géomètre conçoit le triangle absolu ; comme en présence d'une certaine étendue, la raison conçoit l'espace absolu, comme en présence de la durée de la vie humaine nous concevons le temps absolu. Je me suis efforcé de faire la paix entre la raison et l'observation, sans laisser l'une empiéter sur l'autre ; car si la raison est posée, par exemple, comme antérieure à l'observation, la science manque de sa condition première, elle ne s'applique pas aux réalités ; et si, d'un autre côté, vous posez l'observation comme principe scientifique, vous n'obtenez que des conséquences variables et contingentes comme leur principe.

Après avoir résolu le problème que j'appelle le problème scientifique, ou le problème de la méthode, après avoir montré que la condition de possibilité pour une science est l'observation, et sa condition de fixité et de légitimité, la raison, après avoir prouvé qu'il y a de l'absolu dans l'état actuel de nos connaissances, je dois rechercher le caractère des principes absolus

(1) Voyez Fragments philosophiques, *préface*.

dans l'état primitif de l'intelligence, et je vous prie de m'obliger et de me rappeler même, s'il le faut, aux règles de méthode que je viens de poser, car c'est l'esprit de méthode qui est principalement l'esprit de ce cours.

SEIZIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

État primitif de la vérité absolue dans l'intelligence. — La vérité absolue n'a point d'origine ontologique, mais seulement une origine psychologique (1). — Première position intellectuelle dans l'ordre chronologique ou psychologique : aperception pure d'une vérité concrète ou déterminée. — Deuxième position : connaissance nécessaire de cette vérité. — Troisième position : aperception pure de la vérité abstraite ou indéterminée. — Quatrième position : connaissance nécessaire de cette vérité (2). — La première application déterminée de la vérité s'est faite en même temps au MOI et au NON-MOI, à l'homme et à la nature (3).

Toute discussion philosophique sur les principes des connaissances humaines se divise en deux parties, l'une comprenant la recherche des caractères actuels de ces connaissances, l'autre l'étude des caractères primitifs. Je crois avoir épuisé la première de ces deux études : j'ai essayé de montrer par combien de degrés nous passons, dans l'état actuel de notre intelligence, pour arriver à ce qui est vrai en soi, à la substance de la vérité. Il s'agit maintenant d'aborder le second examen, de rechercher quelles ont été d'abord à nos yeux les vérités absolues. N'abandonnons pas la voie que nous avons suivie : c'est en partant de l'actuel qu'il faut rétrograder peu à peu vers le passé, vers le point où commence la première lueur intellectuelle. Ainsi, nous ne supposerons pas au hasard un état primitif, sauf à le confronter avec nos connaissances actuelles; ce qui serait déjà une méthode plus philosophique que celle qui pose *à priori* un état primitif, et qui n'y renonce jamais, lors même qu'elle n'en peut pas tirer la réalité actuelle; notre méthode est de ne jamais nous départir de l'actuel, qui est pour nous l'état le plus sûr et le plus immédiat, et de chercher ce qu'il a pu être d'abord. Nous avons vu qu'il y a de l'absolu dans la vérité : on ne peut rechercher que deux origines à l'absolu, une origine ontologique et une origine psychologique. L'absolu est ce qui est vrai en soi, ce qui n'a pas été constitué par nous, ce qui était avant nous, ce qui sera après nous : or, si l'absolu est ce qui ne peut pas ne pas être, s'il n'a pas de fin possible, il ne peut pas avoir de commencement. Ces vérités : Toute qualité suppose un sujet, tout commencement suppose une cause; ces vérités et beaucoup d'autres ont toujours été. Qui pourrait dire quand il a commencé d'être vrai, et quand il cessera de l'être que tout phénomène suppose une substance? Ces vérités n'ont donc pas d'origine ontologique. Toutes les recherches sur l'origine des connaissances humaines ont porté jusqu'à présent sur l'origine ontologique des vérités : on n'a pas cherché comment l'absolu s'est présenté d'abord à notre intellgence, mais de quelle façon il a commencé d'exister. Or, dans ce dernier sens, il n'a pas eu de commencement; il n'a pas été d'abord petit, puis plus grand, puis enfin parvenu à toute sa taille; il n'a pas une figure qu'il puisse perdre ou reprendre en des temps différents. Encore une fois, il n'y a point de commencement à la vérité en elle-même : si l'on me demande pourquoi il est vrai que tout fait qui commence d'exister a une cause, je répondrai : Parce que cela est vrai. Je ne puis en donner aucune autre raison; il me faudrait d'ailleurs arriver à des principes dont je ne rendrais pas raison, et qui se légitimeraient par eux-mêmes. Mais s'il n'y a pas lieu de chercher l'origine ontologique de la vérité, on peut en chercher l'origine psychologique, c'est-à-dire, examiner comment elle s'est d'abord présentée à notre esprit; dans quelles circonstances nous avons obtenu d'abord la notion de cause et d'effet, le principe de causalité, la notion de temps, d'espace, de devoir, enfin toutes celles qui entrent dans la composition des principes nécessaires par lesquels se manifeste l'absolu. Voulez-vous savoir où l'on est arrivé en recherchant l'origine ontologique des principes absolus? On est arrivé à les nier. En effet, l'état primitif de notre intelligence est un état circonscrit, déterminé; nous n'apercevons d'abord rien d'universel, rien de nécessaire : dans l'impossibilité où l'on se trouvait de faire sortir l'universel du particulier, l'absolu du relatif, on a rejeté l'absolu et l'universel; on ne remarquait pas que le particulier et le déterminé étaient non le commencement de l'existence de l'absolu, mais seulement le commencement de son apparition. Toute la question se réduit donc à celle-ci : Quelle est, dans l'histoire du développement de l'esprit humain, la circonstance où nous avons commencé à soupçonner la vérité nécessaire? C'est une question purement historique.

Je vais donc essayer de décrire les différentes situations de l'esprit humain relativement à l'absolu. En partant toujours de l'état actuel, j'indiquerai toutes les situations intellectuelles possibles par rapport à l'absolu, et j'en établirai ensuite l'ordre de succession.

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1818.
(2) Voyez ibid.
(3) Voyez ibid., *programme* de 1817.

La première position intellectuelle, dont je parlerai, est celle que j'ai atteinte dans les leçons précédentes : cette aperception pure de la vérité qui ne contient aucune négation. Une seconde position intellectuelle est l'affirmation qui implique négation ; c'est la connaissance nécessaire et par conséquent réfléchie. Au lieu d'apercevoir l'absolu dans son état abstrait, je puis l'apercevoir dans des objets déterminés ; au lieu de dire : Deux plus deux valent quatre, je puis dire : Ces deux objets, plus ces deux autres objets, valent quatre objets. Cette aperception concrète de la vérité peut être pure, c'est-à-dire, contenir une affirmation sans négation ; elle peut ne pas s'engager dans les limites de la connaissance nécessaire, et c'est une troisième position de la connaissance intellectuelle. Enfin, cette aperception de la vérité concrète peut contenir une négation, tomber dans les limites de la réflexion, et ce sera la quatrième position intellectuelle. Ainsi, il peut y avoir aperception pure et connaissance nécessaire de la vérité absolue et indéterminée ; puis aperception pure et connaissance nécessaire de la vérité concrète et déterminée. En indiquant d'avance toutes les positions intellectuelles possibles, nous limitons le champ de nos recherches, et notre méthode retient quelque chose du fond auquel elle s'applique, c'est-à-dire qu'elle a aussi quelque chose d'absolu. Il s'agit maintenant de savoir quel est l'ordre de priorité et de postériorité entre les différentes situations intellectuelles que nous avons reconnues. Nous allons répondre, en partant toujours de l'actuel, et en rétrogradant vers le primitif. Soient les deux positions intellectuelles suivantes : L'aperception pure de la vérité absolue et la connaissance nécessaire de cette vérité : laquelle des deux a devancé l'autre ? Vous savez qu'il n'y a de connaissance nécessaire possible qu'à la condition qu'il y ait eu antérieurement une intuition pure : il faut avoir aperçu purement et simplement la vérité avant de remarquer qu'on ne peut pas ne pas l'apercevoir. Donc la connaissance nécessaire est postérieure à l'aperception pure ; la certitude, postérieure à l'intuition, le fait logique, postérieur au fait psychologique. Examinons maintenant le rapport de succession entre les deux autres positions intellectuelles : intuition pure et immédiate de la vérité concrète, et conception nécessaire ou logique de la même vérité. L'ordre est ici le même que dans le premier cas : l'intuition pure précède la conception nécessaire. Maintenant quel est le rapport chronologique entre les deux positions intellectuelles relatives à la vérité absolue, et les deux positions intellectuelles relatives à la vérité concrète ? Nous avons déjà dit que l'absolu était primitivement déterminé, et nous avons ajouté qu'il ne pouvait pas être question ici de l'absolu en lui-même, mais de son apparition dans l'esprit ; nous l'avons aperçu d'abord sous une forme concrète. Voici donc l'ordre à établir entre toutes les positions intellectuelles : L'état actuel de notre esprit est une conception nécessaire de la vérité absolue, à laquelle je ne puis me dérober ; cette conception nécessaire présuppose une aperception pure de la vérité absolue et indéterminée ; d'une autre part, l'indéterminé présuppose le déterminé, et la conception nécessaire concrète présuppose l'intuition pure du concret. Il est impossible d'aller au delà de ce dernier terme ; comprenez-vous quelque chose d'antérieur à cette proposition : Cet objet et cet objet font deux objets ? C'est par là que commence l'arithmétique. Voilà donc toute la différence qui existe entre l'actuel et le primitif ; je dis aujourd'hui : Un et un valent deux ; j'ai dit autrefois : Tel objet et tel objet valent deux objets. La vérité est absolument la même dans l'un et l'autre cas ; elle n'a changé qu'à mes yeux : de déterminée elle est devenue indéterminée : après nous être apparue seulement dans une de ses applications, elle s'est dégagée de toute application, et s'est montrée pure et absolue.

Nous sommes partis de l'actuel pour remonter au primitif ; si nous partons du primitif pour revenir à l'actuel, voici l'ordre que nous obtiendrons : 1° aperception pure d'une vérité concrète ; 2° conception nécessaire de cette vérité ; 3° aperception pure de la vérité absolue ; 4° conception nécessaire de cette vérité indéterminée.

Reste maintenant la question de savoir si la première application de la vérité s'est faite à la nature ou au MOI. Je réponds : Ni à la nature seule, ni au MOI seul, mais à l'un et à l'autre. Locke a dit : Tout commence par les aperceptions des sens ; il a raison, car l'expérience démontre que l'extérieur donne l'éveil à l'âme, et la raison nous révèle qu'il ne peut pas y avoir de MOI sans NON-MOI ; mais il a tort de croire que la sensation puisse se suffire à elle-même, et qu'elle ne soit pas dès le principe accompagnée de la réflexion, c'est-à-dire, que le MOI ne soit pas contemporain du NON-MOI. De son côté, Fichte veut que tout commence par le MOI ; mais il est entraîné, par les conséquences de sa doctrine, à tout finir aussi sans autre instrument que le MOI. Comme nous venons de le dire, il n'y a pas de MOI sans NON-MOI, il n'y a pas de sujet sans objet, et la première position intellectuelle implique le MOI et le NON-MOI. Locké et Fichte ont eu le tort de ne poser qu'un des termes d'un rapport indissoluble ; il est aussi illogique de tirer le MOI du NON-MOI que de tirer le NON-MOI du MOI. Ces deux philosophes, s'étant mépris sur la première position intellectuelle, ont donné une base trop étroite à l'édifice des connaissances humaines : ils ont détruit, l'un la nature, l'autre l'esprit, et tous les deux se sont réunis contre l'absolu. La théorie que je vous propose ne fait abstraction ni de l'homme ni

de la nature : elle les pose en corrélation dès le premier éveil de l'intelligence ; de plus, sous la nature et sous l'humanité elle fait apercevoir l'absolu, qui est aussi indépendant de l'humanité que de la nature, mais dont l'une et l'autre sont un reflet. Les deux écoles que je combats, en confondant l'absolu, l'une avec le MOI, l'autre avec la nature, détruisent entièrement l'absolu, et, en conséquence, ils le ravissent au MOI et au NON-MOI. Pour le restituer à l'humanité et à la nature, il faut l'en séparer ; il faut le reconnaître comme indépendant, comme se suffisant à lui-même, mais éclairant de sa lumière l'humanité et la nature, au sein desquelles il accomplit pour nous sa première apparition.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Les principes nécessaires n'ont pas d'antécédent logique. — La question de la certitude n'en est pas une : elle se résout d'elle-même. — Retour sur la succession des quatre positions intellectuelles. — Passage de l'état primitif à l'état actuel. — Deux espèces d'abstractions : abstraction médiate ou comparative; abstraction immédiate (1).

Après avoir décrit l'état actuel de nos connaissances, nous avons essayé d'en indiquer l'état primitif. Pour arriver à ce but, nous nous sommes renfermés d'abord dans la contemplation de l'actuel, et nous avons cherché ce que cet état présupposait avant lui. Au lieu de créer une origine hypothétique aux connaissances humaines, sans nous occuper de la confronter avec l'état actuel de ces connaissances, nous nous sommes attachés à la réalité présente, qui est en notre possession, et à l'aide de ce flambeau nous nous sommes avancés sur la route inconnue de l'état primitif. Nous avons distingué soigneusement la question de l'origine ontologique de la vérité d'avec la question de son origine psychologique ; nous avons éliminé la première, qu'on a souvent confondue avec la seconde, et il ne nous est resté que la question psychologique. Cette question peut se sous-diviser ainsi : 1° Comment sommes-nous arrivés à l'idée de la vérité absolue? 2° Comm nt sommes-nous parvenus à la certitude ou à la croyance nécessaire touchant la vérité? Cette dernière sous-division peut s'appeler la question logique, et la première est la question historique par excellence. Soit donnée, par exemple, cette proposition vraie d'une vérité absolue : Toute qualité suppose un sujet; la question de l'origine logique consisterait à rechercher quelles sont les circonstances dans lesquelles cette connaissance a été marquée du caractère de certitude ou de nécessité qu'elle possède aujourd'hui. Autre chose est de rechercher comment une connaissance est devenue certitude, autre chose de se demander à quel instant elle a fait son apparition dans notre esprit. La question de l'origine logique, telle que nous venons de la définir, se résout d'elle-même, ou plutôt elle n'est pas une question. Ainsi, quelle est la raison de la certitude logique du principe de causalité ? C'est le principe de causalité lui-même. Il n'y a pas ici d'antécédent et de conséquent : l'actuel et le primitif se confondent ; le principe de causalité nous apparaît aujourd'hui tel qu'hier, il nous apparaîtra demain tel qu'aujourd'hui, il n'est ni plus ni moins rapproché de la certitude. La certitude n'a pas de degrés, elle ne s'engendre pas dans le temps, elle ne se légitime pas par le progrès de l'intelligence humaine ; nous n'avons pas cru d'abord un peu au principe de causalité, puis un peu plus, puis enfin tout à fait ; en un mot, la certitude ne se fait pas pièce à pièce, et portion par portion. Toute la différence qui peut exister dans la certitude, relativement au temps, c'est qu'elle n'a pas d'abord été accompagnée d'une conscience claire. Ainsi l'homme ignorant est tout aussi certain que Lagrange de cette proposition : Un plus un valent deux ; avec cette différence que chez l'un la certitude n'est accompagnée que d'une conscience obscure, tandis qu'elle est éclairée chez l'autre par toutes les lumières de la réflexion. Ainsi, des deux questions psychologiques que j'avais réservées, j'écarte encore la question logique, et j'arrive à la question éminemment historique, qui se pose ainsi : Trouver la forme primitive sous laquelle l'absolu a fait sa première apparition dans l'intelligence humaine. J'ai montré que, pour arriver à la solution, il ne fallait pas rêver au hasard une origine hypothétique, mais partir de la forme actuelle de l'absolu. Ainsi, par exemple, il m'est impossible aujourd'hui de ne pas croire que ce qui commence d'exister ait une cause ; telle est donc la forme actuelle : impossibilité de ne pas croire. En pénétrant sous cette forme, en creusant cette impossibilité mystérieuse, je trouve l'intuition du vrai, l'intuition pure et immédiate. Je crois aujourd'hui, et je ne puis pas ne pas croire qu'au dehors de moi tout ce qui commence d'exister a une cause, je crois donc à une vérité extérieure, mais je ne crois à cette vérité que sur la foi de quelque chose d'intérieur, c'est-à-dire de l'impossibilité où je suis de ne pas croire. La vérité extérieure n'est donc conçue par moi que médiatement, par l'intermédiaire d'une forme logique.

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817, et *programme de* 1818.

Or l'analyse démontre que cette impossibilité logique est le fruit de la réflexion, et que la réflexion étant une opération médiate, présuppose une opération immédiate, irréfléchie, spontanée, peu importe le nom qu'on lui donne. Ainsi, sans sortir de l'état actuel, nous avons déjà déterminé un état antérieur à la croyance nécessaire. Ce n'est pas tout : nous sommes encore dans la forme universelle de la vérité; la croyance nécessaire au principe de causalité et l'aperception qui la précède nous donnent toujours le principe de causalité sous sa forme absolue ; mais l'intelligence humaine est-elle renfermée dans le domaine de l'abstraction ? Non, sans doute ; très-souvent, vous le savez, l'intelligence s'applique à quelque chose de concret : si quelquefois vous dites : Tout ce qui commence d'exister a une cause, ne vous arrive-t-il pas plus souvent de dire : Ce phénomène qui vient de paraître, soit la chute d'une feuille ou d'une pierre, ce phénomène a une cause ? Le principe de causalité prend donc une forme concrète ; il s'individualise. Remarquez qu'il ne change pas de nature pour changer de forme : soit qu'il se détermine, soit qu'il demeure dans l'indétermination, il est toujours le même, et il nous contraint à une croyance également nécessaire. La question que nous avons examinée est celle de savoir si le principe de causalité nous apparaît d'abord dans son universalité ou dans une de ses applications : or l'expérience atteste que l'intelligence ne débute pas par l'abstraction, que nous n'arrivons à l'abstrait que par le concret. Le primitif étant concret, il reste à savoir si le primitif n'est pas double comme l'actuel. Rappelez-vous que l'actuel s'est divisé pour nous en deux parties : 1° impossibilité de ne pas croire, ou état médiat; 2° intuition pure de la vérité, ou état immédiat. Il en est de même du concret ou du déterminé : le principe de causalité dans son application à un fait particulier, nous est également donné sous deux formes : d'une part l'impossibilité subjective de ne pas y croire, de l'autre l'intuition pure et simple de la vérité concrète.

L'actuel et le primitif étant donnés, il nous reste à savoir si nous avons épuisé toute la sphère intellectuelle, c'est-à-dire, s'il y a en deçà de l'actuel quelque autre forme que celles que nous avons décrites, et s'il y a au delà du primitif quelque autre forme qui nous soit échappée. Or ce primitif étant le concret, l'individuel, y a-t-il quelque chose de plus concret ou de plus individuel ? Vous ne pourriez sortir du concret que pour aller à l'abstrait ; ce ne serait pas dépasser le primitif, ce serait revenir en arrière. Peu importe que le principe de causalité vous apparaisse d'abord dans son application à la chute d'une pierre ou à la mort d'un homme, il est toujours sous une forme concrète, et aucune application antérieure ne peut être ni plus ni moins concrète, ni plus ni moins déterminée. Si nous ne trouvons rien au delà du primitif que nous avons assigné au principe de causalité, sommes-nous arrivés à sa dernière transformation dans notre intelligence, quand nous l'avons placé sous cette formule : Tout ce qui commence d'exister a une cause, et il m'est impossible de ne pas croire à la vérité de ce principe ? Essayez, tourmentez ce principe, jamais vous ne l'amènerez à une forme plus universelle, plus ultérieure que celle-là. Nous tenons donc les deux extrémités de l'intelligence; nous possédons l'état actuel et l'état primitif. Nous n'avons donc plus à résoudre que la troisième des questions que nous nous étions originairement posées : Trouver le lien des deux sphères, le passage du primitif à l'actuel.

Pour nous garantir de la marche hypothétique dans cette nouvelle recherche comme dans les deux autres, nous devons nous attacher à ce qui nous est donné, examiner ce qu'il y a de semblable et ce qu'il y a de différent dans le primitif et dans l'actuel : nous négligerons la ressemblance pour ne nous attacher qu'à la différence ; et si nous trouvons une opération intellectuelle qui rende compte de la différence, nous aurons ainsi découvert la transition du primitif à l'actuel. Qu'y a-t-il donc de semblable entre les deux états de l'intelligence relativement au principe de causalité, qui jusqu'ici nous a servi d'exemple ? Ce qu'il y a de semblable, c'est la croyance nécessaire et l'intuition pure. Dans un cas comme dans l'autre, que vous appliquiez le principe, ou que vous le contempliez sous sa forme universelle et indéterminée, toujours est-il que ce principe vous éclaire d'abord, et force ensuite votre croyance. Qu'y a-t-il maintenant de dissemblable ? C'est que dans l'état primitif, le principe de causalité est appliqué et concret, et que dans l'état actuel il est indéterminé et abstrait. J'aurai rendu compte du passage du primitif à l'actuel, si j'explique comment du principe déterminé nous nous élevons au principe indéterminé. Or ce passage s'opère par l'abstraction ; ce que nous dirons ici de l'idée du vrai pourra s'appliquer à l'idée du bien et à celle du beau (1). Il y a deux genres d'abstraction : soit donnée une suite d'objets particuliers : vous examinez les caractères communs de ces objets, vous les réunissez en un caractère général qui les contient tous. Ce caractère général est un caractère abstrait, une pure idée, puisqu'il n'existe pas indépendamment des individus. Nous exerçons dans ce cas une abstraction que j'appelle abstraction *comparative* et *collective; comparative*, parce qu'elle procède par voie de comparaison ; *collective*, parce qu'elle n'est qu'une collection de cas particuliers. Tel n'est pas le second genre d'abs-

(1) Voyez la vingt et unième leçon.

traction : un seul cas étant donné, sans comparer ce cas avec aucun autre, sans avoir besoin en conséquence d'une collection de faits particuliers, la seconde abstraction passe à l'instant même du concret à l'abstrait. Lorsque le principe de causalité est appliqué à un cas particulier, il y a d'une part l'objet déterminé, et de l'autre le principe pur de causalité : aussitôt que vous séparez celui-ci de ce qui l'individualise, vous le rendez à son universalité. Or, comme il n'y a pas de degrés dans l'universel, il s'ensuit que pour l'obtenir vous n'avez pas besoin de recourir à une comparaison, ni d'observer plusieurs cas particuliers. C'est ainsi que, par une abstraction immédiate, par une seule opération de l'esprit, on élimine le déterminé, et l'on obtient le principe pur de causalité. C'est donc sans le secours d'une comparaison et d'une collection que l'on passe du concret à l'abstrait, du réel au vrai, du déterminé à l'universel. Il n'en va pas ainsi dans l'autre genre d'abstraction ; prenons un exemple, examinons comment nous arrivons à l'idée générale de couleur : soit placé devant mes yeux un objet blanc ; avec quelque rigueur que je pousse l'analyse, arriverai-je ici à l'idée de couleur en général ; pourrai-je mettre d'un côté la blancheur et de l'autre la couleur ; cette séparation est-elle possible ? Que quelqu'un à propos d'un seul objet arrive à l'idée de la couleur en général, je reconnais que ma distinction entre les deux genres d'abstraction est vaine. Nous ne pensons pas qu'à l'aspect d'un seul objet, l'esprit puisse faire deux parts dans sa couleur, l'une pour le variable, l'autre pour l'invariable. Analysez ce qui se passe en vous à l'aspect d'un objet blanc, vous éprouvez une sensation ; ôtez ce que cette sensation a d'individuel, vous la détruisez tout entière : vous ne pouvez pas faire évanouir la sensation de blancheur, et réserver la sensation de couleur. A l'objet blanc dont nous parlions tout à l'heure, joignez un objet bleu, votre position intellectuelle est entièrement changée, votre esprit peut faire alors abstraction de la sensation particulière du blanc, et de la sensation particulière du bleu, ne conserver que l'idée abstraite de la sensation de la vue ou de la couleur en général. Mais, dans le cas précédent, nous nions qu'il soit possible à l'esprit de faire une distinction entre sensation de la blancheur et sensation de la vue. Prenons un autre exemple : si vous n'aviez jamais senti qu'une seule fleur, auriez-vous l'idée de l'odeur en général? L'odeur ne vous paraîtrait-elle pas un élément spécial de cette fleur, qui ne se retrouverait nulle part ? Si maintenant à l'odeur d'œillet se joint pour vous l'odeur de rose, vous pourrez vous élever à l'idée générale d'odeur ; mais qu'y a-t-il de commun entre l'odeur d'une fleur et celle d'une autre, sinon qu'elles ont été senties par le même individu ? Ce qui rend ici la généralisation possible, c'est précisément l'unité du sujet qui se souvient d'avoir été modifié de la même manière par des sensations différentes ; mais ce sujet ne peut opposer quelque chose de semblable et quelque chose de dissemblable qu'à la condition de la diversité, et par conséquent de la pluralité des sensations. Il y a donc dans ce cas comparaison, collection, abstraction médiate ; pour arriver au principe de causalité, nous n'avons pas besoin de tout ce travail. Si vous supposez six cas particuliers desquels vous ayez abstrait ce principe, il ne sera pas chargé de plus d'idées que si vous l'aviez abstrait d'un seul, ni de moins d'idées que si vous l'aviez abstrait de dix mille. En effet, pour arriver à cette formule : *L'événement que je vois sous mes yeux doit avoir une cause ;* il n'est pas nécessaire d'avoir vu plusieurs événements. Le principe étant indivisible, il est tout entier dans un seul cas, et il y est sous sa forme pure : il ne s'agit donc que d'éliminer la particularité du phénomène, soit la chute d'une pierre, soit le meurtre d'un homme, et l'on arrive immédiatement à l'idée de la nécessité d'une cause, pour tout ce qui commence d'exister. Ici, ce n'est pas parce que j'ai été le même, ou affecté de la même manière pendant plusieurs sensations différentes, que j'arrive à l'idée générale et abstraite. Une feuille tombe, je sais à l'instant même qu'il doit y avoir une raison à cette chute : un homme a été tué, je sais immédiatement qu'il doit y avoir une cause à sa mort. L'idée générale ne dérive pas ici de l'identité du MOI, ou de la ressemblance de mes modifications dans des cas différents. Ce qu'il y a de semblable entre les deux faits que je viens de citer, c'est qu'ils sont doubles, qu'ils renferment quelque chose d'individuel et quelque chose d'universel : mais je puis faire le partage entre l'individuel et l'universel, à propos du premier fait comme à propos du second. Et, en effet, si je n'avais pas conçu l'universalité du principe à propos du premier fait individuel, je ne la concevrais pas davantage à propos du second, ni du troisième, ni du millième ; car *mille* ne sont pas plus près que *un* de l'infini. Telle est donc la théorie de l'abstraction immédiate, abstraction qui diffère, comme on le voit, de l'abstraction médiate comparative.

Nous avons achevé maintenant ce que nous avions à dire sur l'état primitif de notre esprit relativement aux vérités absolues, et sur le passage de l'état primitif à l'état actuel ; nous avons vu que trouver l'origine du principe de causalité, ce n'est pas autre chose que saisir la position intellectuelle primitive dans laquelle nous saisissons le principe. Indiquer la génération du principe de causalité, c'est montrer le procédé intellectuel qui élimine le déterminé, dégage l'indéterminé et fait passer celui-ci, du concret qui le contenait et le cachait, à l'abstrait et à l'absolu, où il éclate tout entier. Dans le tableau de l'état actuel, nous avons

vu que la croyance nécessaire qui subjective la vérité n'est rien autre chose qu'un reflet de l'intuition pure, ou de l'affirmation non réfléchie. C'est ainsi que nous avons séparé l'objectif du subjectif, et que nous avons montré comment l'indéterminé se dégage du déterminé, l'universel du particulier. Il s'ensuit donc que l'indéterminé est sous le déterminé, que l'objectif est sous le subjectif, et que la philosophie ne doit s'arrêter ni dans le sensualisme de l'école de Locke, ni dans l'idéalisme subjectif de l'école allemande.

DIX-HUITIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Les idées qui composent les principes nécessaires leur sont antérieures ou contemporaines. — Ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux cas on ne peut faire dériver les principes des idées élémentaires dont ils sont formés. — Principe de causalité. — Principe de substance (1).

Nous nous sommes efforcés de constater l'existence des vérités absolues : nous les avons dégagées des formes subjectives qui les enveloppent sans les détruire ; nous avons fait voir comment elles nous apparaissent d'abord, à propos d'un fait particulier et déterminé, et comment l'esprit, par une abstraction immédiate, élimine à l'instant même l'élément particulier, pour conserver pur et intact l'élément individuel. Il reste encore une objection contre laquelle nous avons à défendre l'existence des vérités absolues. L'énonciation des principes nécessaires se compose d'un certain nombre de termes : on a recherché l'origine des idées renfermées sous ces termes, et on a cru par là détruire l'existence des principes, comme vérités simples et primitives. Ainsi, par exemple, dans le principe : Tout phénomène suppose une cause ; dans cet autre : Toute apparition suppose une substance, nous avons les idées particulières de phénomène, de cause, d'apparition, de substance. Quelques philosophes pensent qu'il s'agit uniquement de rechercher séparément l'origine de toutes ces notions ; ils considèrent les idées qui entrent dans les principes comme antérieures à ces principes. Mais quand nous leur accorderions ce premier point, ils auraient trouvé l'origine de ces idés particulières, qu'ils n'auraient rien fait encore pour l'origine des principes eux-mêmes. Trouver, par exemple, l'origine de la notion d'une cause particulière, ce n'est pas trouver l'origine du principe de causalité. Vous avez découvert, je suppose, que la notion de cause est puisée dans le monde intérieur : je suis libre, je veux produire certains effets et je les produis ; mais de ce fait purement contingent à cet axiome : Tous les phénomènes doivent nécessairement avoir une cause, il y a un abîme. Il faut passer des notions élémentaires aux principes, et c'est ce qu'aucun philosophe n'a pu faire. Quelques-uns ont senti cette impossibilité, et, s'attachant à l'origine des notions élémentaires, ils ont pris le parti de nier les principes : ils ont dit que les notions de phénomène et de cause se liaient dans notre esprit par une pure association d'idées, et que de là résultait le prétendu principe de causalité, qui, suivant eux, n'a rien de nécessaire, et qu'on peut nier et affirmer à son gré. Je comprends ce langage : ils sont conséquents avec eux-mêmes ; mais tous n'ont pas suivi cet exemple ; quelques-uns n'ont douté ni de la nécessité ni de l'universalité du principe de causalité ; seulement ils ont cru en expliquer l'origine en montrant la formation de l'idée élémentaire de cause. Ici, au moins, l'idée élémentaire de cause est véritablement antérieure au principe de causalité, et nous comprenons jusqu'à un certain point l'illusion que ces philosophes se sont faite ; mais nous leur opposerons une difficulté plus grave : nous leur citerons des principes où toutes les notions sont contemporaines, et qu'il sera par conséquent impossible de faire naître des notions élémentaires. Soit, par exemple, l'axiome : Toute qualité suppose un sujet : peut-il se résoudre en ces deux notions élémentaires : qualité et sujet ? Soutiendra-t-on que les notions de qualité et de sujet précèdent la conception du principe de substance ? Si nous démontrons que c'est au contraire le principe de substance qui est antérieur à l'acquisition des notions de qualité et de sujet, nous aurons démontré l'impossibilité de trouver l'origine du principe dans les notions élémentaires dont il se compose. Or, à quel titre la notion de substance pourrait-elle être antérieure à ce principe : Tout ce qui apparaît suppose une substance ? A ce titre seul que la substance fût un objet d'observation. Je m'explique : lorsque ma volonté s'exerce, lorsque je produis un certain effet, je m'aperçois immédiatement comme cause ; il n'y a ici l'intervention d'aucun principe ; il ne s'agit que d'apercevoir ; mais il n'en est pas de même de la substance, elle n'est pas une chose observable : elle ne s'aperçoit pas ; elle se conçoit ; et elle se conçoit en vertu du principe de substance. Ainsi, par exemple, l'âme est la substance de la pensée, la matière est la substance de l'étendue, Dieu est la substance de la vérité : or qui a jamais aperçu Dieu, la matière ou l'âme ? N'a-t-il pas fallu, pour arriver à ces éléments invisibles, partir du visible, ou plu-

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1818.

tôt partir de l'axiome qui unit le visible à l'invisible, le phénomène à l'être, c'est-à-dire partir du principe de substance? La notion élémentaire de substance est donc postérieure au principe, et par conséquent elle est loin de contribuer à sa formation. Si l'on nous demande comment nous arrivons à concevoir la substance sous le phénomène, nous n'aurons pas d'autre réponse à faire que celle-ci : Nous le concevons en vertu d'une faculté naturelle, de la raison. Nous n'avons aperçu primitivement ni le sujet sans la qualité, ni la qualité sans le sujet; les termes eux-mêmes s'impliquent l'un l'autre; car, qu'est-ce qu'une qualité? C'est ce qui appartient au sujet; qu'est-ce qu'un sujet? C'est ce qui possède la qualité, de sorte qu'il vous est impossible d'appeler quelque chose *qualité*, si vous n'avez déjà l'idée de sujet; de même que vous ne pouvez prononcer le mot de *sujet* qu'à la condition d'avoir l'idée de qualité. Mais, nous dira-t-on, au lieu du mot *qualité* employez le mot *phénomène*, et vous reconnaîtrez qu'on peut avoir l'idée de phénomène préalablement à l'idée de substance. Je réponds : Comment va-t-on du phénomène à la substance? C'est justement par le principe de substance, par cet axiome qui, sous toute apparition, nous fait concevoir quelque chose qui n'apparaît pas; de sorte que l'idée de substance est toujours le produit du principe de substance. Je ne veux point dire toutefois que nous ayons dans l'esprit le principe de substance tout formulé, avant d'avoir vu un phénomène; je dis seulement qu'il nous est impossible de percevoir un phénomène, sans concevoir à l'instant même la substance, c'est-à-dire, qu'au pouvoir de perception se joint un pouvoir de conception; en d'autres termes, qu'à l'expérience se joint la raison. Je voudrais vous prévenir contre deux erreurs égales : l'une, qui est de croire que l'expérience peut engendrer les principes, l'autre, que les principes précèdent l'expérience.

L'opinion que nous venons de combattre sur l'origine des principes, se rattache à une fausse théorie du jugement, assez répandue en philosophie : le jugement, dit-on, est la connaissance d'un rapport entre deux idées, ou de la convenance et de la disconvenance de deux idées, ce qui suppose l'acquisition préalable des idées simples. Ainsi, d'après cette doctrine qui a été professée par Locke, nous aurions, par exemple, l'idée de qualité d'une part, et de l'autre l'idée de substance : il nous resterait à prononcer sur la convenance ou la disconvenance de ces deux idées. Nous venons de montrer que les faits ne se passent pas ainsi : en présence de l'un des termes du rapport, le jugement conçoit l'autre terme, et, pour ne pas sortir de l'exemple que nous avons choisi à propos du phénomène visible, l'esprit conçoit la substance invisible; cette conception est un jugement et même un jugement nécessaire. Il ne s'agit pas ici de constater un rapport entre deux idées préalables, mais d'aller d'une idée à une autre idée; l'esprit ne juge pas d'un rapport entre deux termes connus, mais un premier terme étant donné, il en conçoit un second, il n'y a plus de rapport à chercher. Quand le jugement m'a donné simultanément la substance et la qualité, je puis, par la force de l'abstraction, penser un instant à la substance sans la qualité, ou à la qualité sans la substance; mais primitivement les deux termes sont corrélatifs, et ils m'ont été donnés l'un avec l'autre. En résumé, la prétention de quelques philosophes est d'expliquer l'origine des principes par l'origine des notions élémentaires : supposé que toutes les notions élémentaires fussent antérieures à tous les principes, il faudrait montrer comment des notions on arrive aux principes, et c'est la première difficulté; mais il est faux que dans tous les cas les notions précèdent les principes : le jugement est primitif; les idées abstraites sont ultérieures, et c'est la seconde difficulté. Il y a deux espèces de notions qui entrent dans les axiomes : les unes ont rapport au visible, soit interne, soit externe, les autres à l'invisible; les premières peuvent précéder l'axiome; il n'en est pas de même des secondes : celles-là dérivent des axiomes eux-mêmes, à l'aide desquels on les découvre. Mais que les notions soient antérieures ou postérieures aux principes, les principes en sont toujours indépendants, et ainsi il reste impossible d'enfermer les vérités absolues dans les limites d'aucun fait particulier, soit externe, soit interne.

Après avoir traité de l'origine de la génération et de la nature de la vérité absolue en général, nous aurons moins d'efforts à faire pour démontrer l'existence absolue de la beauté et de la moralité, puisque le beau et le bien sont, comme le vrai, des formes et des manifestations de l'être infini. Dès la prochaine leçon, nous nous occuperons donc de l'idée absolue de beauté.

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Théorie de l'idée du beau (1). — Diverses opinions sur l'origine de l'idée du beau. — L'idée du beau est-elle une idée collective ou une conception originale de l'esprit? — Nature, expérience, idéal. — Deux écoles d'artistes et deux écoles de géomètres. — Conciliation des deux écoles.

Après avoir réclamé contre l'esprit exclusif des deux grandes écoles qui se partagent le XVIII[e] siècle,

(1) Voyez, Fragments philosophiques, le morceau intitulé : *Du beau réel et du beau idéal*, qui peut être considéré comme le *programme des onze leçons* sur l'idée de beauté, renfermées dans la présente publication.

et avoir replacé en face l'un de l'autre le MOI et le monde matériel qu'elles avaient confondus en un seul élément, nous avons tenté d'y ajouter un troisième ordre d'idées, indépendant des deux autres : ces idées, que nous avons appelées absolues, ont été ramenées à celles de cause et de substance, la dernière apparaissant sous la triple forme du vrai, du beau et du bien. Nous nous sommes attaché à l'idée du *vrai*. Nous avons fait voir, sous son caractère relatif ou sous la nécessité dont elle est empreinte, son caractère absolu ou l'universalité qui lui appartient, nous avons marqué les transformations successives qu'elle subit dans l'esprit humain, et nous avons montré que, sous aucune forme, elle ne se confond avec l'intelligence, ni avec la nature physique, et qu'elle reste idée pure et absolue, base inébranlable de toutes les sciences, révélation de l'être immuable et infini. Nous sommes donc préparé à reconnaître le même caractère dans l'idée de *beauté*. Si l'idée du beau n'est pas absolue comme l'idée du vrai, si elle n'est que l'expression d'un sentiment individuel, le contre-coup d'une sensation variable, ou le fruit du caprice de chacun, les discussions sur les beaux-arts flottent sans appui et elles n'auront pas de terme. Pour qu'une théorie des beaux-arts soit possible, il faut qu'il y ait quelque chose d'absolu dans la beauté, comme il faut quelque chose d'absolu dans l'idée du bien pour qu'il y ait une science morale. Essayons donc de constater le caractère absolu de l'idée du beau.

Il y a des philosophes qui ne reconnaissent d'autres idées absolues que les idées générales collectives, c'est-à-dire les idées que l'intelligence se forme par l'inspection de plusieurs objets individuels, dont elle compare les caractères, et dont elle saisit les ressemblances. D'autres philosophes, sans rejeter les idées collectives dont nous venons de parler, admettent encore des idées générales qui ne sont pas le fruit de la comparaison.

Je m'explique : soit, par exemple, l'idée du triangle : les partisans des idées collectives pensent que divers triangles naturels et imparfaits ayant été placés sous les yeux des hommes, l'esprit a négligé les différences, s'est attaché aux ressemblances, et s'est élevé à la conception générale et collective du triangle géométrique; les autres conviennent que si jamais l'homme n'avait vu de triangle naturel, il n'aurait pu s'élever à l'idée du triangle parfait; mais ils prétendent que la vue de ces triangles imparfaits n'est qu'une occasion pour l'esprit de concevoir l'idée absolue du triangle pur, dont les éléments ne peuvent pas être, disent-ils, fournis par la vue des triangles imparfaits. Examinons ces deux prétentions contraires. Les philosophes, qui n'admettent que des idées générales collectives et contingentes, raisonnent ainsi : nous avons sous les yeux des objets individuels ; nous considérons ces objets séparément, et, à cet état, nos idées ne sont que le reflet du monde extérieur ; l'idée, c'est la sensation, la représentation individuelle d'objets individuels. Soit donnée une figure naturelle, un triangle, par exemple : de la vue de cette figure, je recueille la représentation individuelle d'un triangle particulier, et cette idée varie suivant les dimensions du triangle que je considère. Telle est l'origine des idées individuelles dans ce système ; passons maintenant à celle des idées générales : au lieu d'une seule figure naturelle, supposons cinq ou six figures représentant le triangle avec plus ou moins d'exactitude, et affectant diverses dimensions : nous n'aurons plus alors une seule idée individuelle, mais plusieurs idées de même genre, et, laissant de côté ce qu'elles ont de divers pour ne nous attacher qu'à ce qu'elles ont de commun, nous acquerrons ainsi l'idée générale de triangle ; les idées générales reposent donc, en dernière analyse, sur des idées particulières. Un géomètre ne se laisserait pas éblouir par l'apparente clarté de cette déduction, il trouverait qu'elle ne représente pas fidèlement la vérité. J'ai consenti à nommer provisoirement *triangles* les figures naturelles qui affectent grossièrement la forme triangulaire ; mais le triangle géométrique est celui qui satisfait à la rigueur de la définition. Or, il n'y a pas dans la nature de triangle parfait, c'est-à-dire remplissant les conditions de la définition mathématique. Si aucune figure naturelle ne peut être appelée légitimement du nom de triangle, comment, de la comparaison et de la collection des figures naturelles, construirez-vous l'idée du triangle parfait ? Quand je suis arrivé à la conception géométrique du triangle ou du cercle, je puis avec un compas tracer des figures qui semblent satisfaire à l'exigence de la définition ; mais c'est parce que je les ai construites sur la définition même du cercle ou du triangle. Telle n'est pas la position de celui qui observe les figures naturelles, et qui cherche en elles l'idée du cercle ou du triangle. De plus, à l'aide de la règle et du compas, je ne suis pas certain de satisfaire encore rigoureusement à toute l'exigence de la définition géométrique. Les géomètres, dans leurs démonstrations, n'en appellent ni aux figures naturelles, ni même aux figures artificielles qu'ils ont tracées avec le plus de soin, d'après la conception idéale ; mais ils s'en tiennent toujours à cette conception, dont la figure artificielle n'est qu'un signe mnémonique. Aussi dit-on que la géométrie est une science qui construit elle-même son objet ; les figures dont elle parle sont appelées des constructions géométriques. Elle dédaigne la nature, elle la détruit, elle l'efface, et elle substitue aux formes grossières de l'expérience des conceptions pures et rigoureuses que l'art lui-même ne peut imiter que de loin. S'il n'y a pas de figures naturelles qui soient rigoureusement géo-

métriques, comment, à l'aide de plusieurs de ces figures, arriverez-vous à remplir les conditions exigées par la géométrie? Votre collection ne pourra se composer que des propriétés communes à tous les individus: or, puisqu'il n'y a rien de plus dans l'un que dans l'autre, vous ne pourrez tirer du second ce que ne vous aura pas donné le premier. De l'imparfait considéré dans une multitude d'exemplaires, vous ne tirerez jamais le parfait, comme du contingent vous ne tirerez jamais l'absolu. Celui qui prétend que toutes nos idées absolues sont collectives, s'engage à prouver que, dans dix figures naturelles, dans dix cercles imparfaits, il y a des propriétés communes; que ces propriétés communes sont de nature à remplir la définition du cercle, et que, dans une seule de ces figures, il trouve une ou plusieurs propriétés de la figure géométrique; car l'idée collective ne peut être que l'addition, la somme des idées individuelles. La question se réduit à celle-ci: trouver dans les figures naturelles des propriétés qui, additionnées les unes avec les autres, fournissent les éléments de la définition géométrique, c'est-à-dire l'idéal du géomètre.

Nous appelons l'attention sur deux mots qui reviennent continuellement dans cette discussion : ce sont, d'une part, *nature* ou *expérience;* de l'autre, *idéal.* L'expérience est individuelle ou collective, mais le collectif se résout dans l'individuel : l'idéal est opposé à l'individu et à la collection; il apparaît comme une conception originale de l'esprit. La nature ou l'expérience m'a fourni l'occasion de concevoir l'idéal, mais l'idéal est tout autre chose que l'expérience ou la nature, puisque, si nous l'appliquons aux figures naturelles et même aux figures artificielles, ces figures ne peuvent remplir les conditions de la conception idéale, et que nous sommes obligés de les supposer *exactes.* Le mot idéal correspond donc à idée indépendante et absolue, et non pas à idée collective. Le problème est de savoir comment l'esprit s'élève à l'idéal: c'est une difficulté que je n'éluderai pas, et dont j'essayerai plus tard de présenter la solution. Je poursuis l'exposition des deux systèmes contraires sur le beau.

Il y a deux écoles d'artistes, comme deux écoles de géomètres; j'entends ici par géomètres, les philosophes qui ont recherché les principes de la géométrie : tels furent Locke, d'Alembert, Condillac, chez les modernes; et chez les anciens, Pythagore et Platon. De ces deux écoles, l'une, à la tête de laquelle se trouve Protagoras, prétend que toute idée géométrique est un fait collectif; l'autre, qui a pour pères Pythagore et surtout Platon, regarde la figure géométrique comme une *idée :* cette expression est contemporaine de Platon; il reconnaît la sensation, *αἴσθησις*, représentation d'un objet individuel; plus les objets auxquels la sensation s'applique deviennent nombreux, plus la sensation se généralise; mais au-dessus de la sensation généralisée, il place ce qu'il appelle les idées, *ἰδέαι*, c'est-à-dire des conceptions absolues et indépendantes de l'expérience; l'ensemble de ces idées est ce qu'il appelle le *λόγος*. Ainsi, dans le dialogue intitulé *Théétète*, quand Socrate demande à son interlocuteur de définir la science en général, Théétète, nourri dans les doctrines de Protagoras, répond : La science, c'est la sensation; savoir, c'est sentir; la sensation est le rapport du MOI au NON-MOI, de l'homme à la nature, il n'y a dans la nature que ce qu'il y a dans la sensation ; de là le précepte fameux de l'école de Protagoras : La sensibilité est l'arbitre suprême, l'homme est la mesure de toute chose. Dans la théorie du beau, ces deux écoles se retrouvent en présence: l'une admet l'idéal, l'autre se borne au réel; en général, on entend par réel tout ce qui n'est pas une création de l'esprit; si l'objet que l'on veut copier d'après nature présente quelque beauté, l'imitation est belle; mais on n'a produit qu'une beauté réelle. Si l'on ne se contente pas d'un seul objet, et qu'on assemble un grand nombre de modèles; si pour peindre une figure humaine on prend à l'un son front, à l'autre ses yeux, à un troisième son sourire, on arrivera à une beauté réelle collective, mais non pas à l'idéal; car l'œuvre ne contiendra pas un seul trait qui ne se trouve dans l'un ou dans l'autre des originaux. De même que nous avons distingué des idées absolues et des idées collectives, de même nous distinguerons un beau idéal et un beau réel. Mais les partisans exclusifs du réel nient l'existence de l'idéal, ou disent qu'il ne consiste qu'à rassembler ou à choisir, ce qui équivaut à la négation de l'idéal. L'école opposée à celle-ci n'admet, au contraire, que l'idéal, et fait complétement abstraction des modèles de la nature; il y a des artistes qui travaillent *de tête :* c'est leur expression. La première école, qui ne veut voir dans l'art que l'imitation du réel, oublie que tout ce qu'on rencontre dans la nature n'a qu'une beauté imparfaite, et que le beau se cache sous le réel. La seconde, qui ne s'attache qu'à l'idéal, tombe dans l'excès opposé, et produit des œuvres qui sont inaccessibles à nos sens. L'idéal seul est froid et manque de vie; il ne faut pas plus négliger le réel dans l'école des arts, que l'idée collective dans l'école des métaphysiciens; mais il ne faut s'arrêter ni au collectif ni au réel. Les partisans de la réalité nous disent : Peignez ce qui est animé, ce qui est sensible, l'enfant sur le sein de sa mère, la jeune fille mêlant avec grâce les trames d'un tissu, le jeune homme à la fleur de l'âge se préparant pour le combat; plus votre imitation sera fidèle, votre peinture vivante, votre tableau animé, plus votre œuvre sera belle; l'art, c'est l'imitation, c'est la vie. Nous réclamons, en faveur de l'autre école, contre cette sentence exclu-



sive : les tableaux qu'on vient de décrire seront agréables comme les scènes de la nature, mais ils laisseront au-dessus d'eux une beauté que la réalité n'atteint jamais, et qu'il faut essayer de réaliser en partie (car une réalisation complète est impossible), si l'on veut remplir toutes les conditions de l'art. L'idéal sans le réel manque de vie, mais le réel sans l'idéal manque de beauté pure. L'un et l'autre doivent se réunir; les deux écoles doivent se donner la main et faire alliance : les chefs-d'œuvre sont à ce prix. Ainsi, le beau est une idée absolue et non une copie de la nature imparfaite, finie et contingente. L'idée peut faire son apparition au sein de la nature; mais elle y est toujours voilée et mutilée ; elle apparaît d'une manière plus éclatante dans les œuvres humaines, parce que le bras guidé par l'intelligence se rapproche davantage du modèle conçu par celle-ci; mais l'idée ne peut jamais s'y réaliser tout entière. Nous continuerons, dans les leçons prochaines, d'approfondir l'idée du beau, qui est une des manifestations les plus brillantes de l'être absolu, un glorieux intermédiaire entre Dieu, la nature et l'homme.

VINGTIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Position des questions relatives à l'idée de beauté. — Y a-t-il du beau dans la nature; quels en sont les caractères; par quelles opérations intellectuelles arrivons-nous à le saisir? — Distinction entre la sensation et le jugement.

Le problème de la beauté est extrêmement complexe : il soulève une multitude de questions que nous devons poser avec précision, pour nous tracer d'avance un plan méthodique et complet.

La première question qui se présente est celle de savoir s'il y a du beau dans la nature, quels sont les caractères du beau naturel, et par quelles opérations intellectuelles nous atteignons ce genre de beauté.

Supposé qu'il y ait du beau dans la nature, nous aurons à examiner, en second lieu, si l'art n'ajoute rien aux données naturelles, s'il ne fait qu'imiter la nature, en ce sens qu'il la copie, de telle sorte que la beauté dans l'art ne soit que le reflet de la beauté dans la nature. L'art n'imite-t-il pas l'objet en le modifiant, en lui faisant subir une transformation? En un mot, au-dessus du beau naturel n'y a-t-il pas le beau idéal?

Si les deux genres de beau sont admis l'un et l'autre, comment du réel s'élève-t-on à l'idéal, et comment de l'idéal redescend-on au réel? Laquelle des deux idées germe la première dans l'esprit, de celle du beau réel ou de celle du beau idéal? Commençons-nous par concevoir le beau idéal? Est-ce sur ce type ou modèle que nous confrontons la beauté de tel ou tel objet individuel dans la nature? ou bien commençons-nous par saisir le beau naturel, et nous élevons-nous par une sorte d'épuration jusqu'à la conception du beau idéal? En un mot, quel est l'ordre de succession entre le beau idéal et le beau naturel?

Ces trois questions résolues, nous aurons à découvrir les rapports de ressemblance et de différence entre les deux genres de beauté? Le beau naturel ne peut pas être essentiellement opposé au beau idéal, ni le beau idéal essentiellement différent du beau réel. Il y a sans doute entre ces deux ordres de beautés des différences qu'il faut saisir, mais qui ne doivent pas nous cacher les ressemblances fondamentales. Quand on passe de la région du beau naturel à la région du beau idéal, on s'aperçoit que le point de vue est changé, mais les deux régions sont contiguës, et pour aller de l'une à l'autre on n'a pas d'abîme à franchir. Il faudra donc indiquer les rapports intimes et essentiels des deux sphères de la beauté.

Quand nous aurons connu les liens du beau naturel et du beau idéal, il nous restera la tâche d'examiner l'idéal en lui-même, d'en déterminer les caractères, de chercher s'il est susceptible de degrés. Deux figures idéales étant données, sont-elles, au même degré ou à des degrés divers, la représentation du beau idéal? La sainte Cécile du Dominiquin, et celle de Raphaël, sont-elles plus ou moins idéales l'une que l'autre? Si l'idéal admet du plus ou du moins, il n'est donc pas invariable, il n'est donc pas absolu? Comment peut-il alors se distinguer du beau naturel? Si d'un côté l'idéal est pour ainsi dire mouvant, et si de l'autre il n'est pas le beau naturel, que peut-il être?

Enfin, quel peut être le rapport du beau idéal avec la substance de toute chose, avec l'être infini ou Dieu? D'une part nous aurons recherché le rapport de l'idéal avec la nature ou le dernier terme du fini; de l'autre nous examinerons son rapport avec Dieu, ou le dernier terme de l'infini. La nature nous apparaîtra peut-être comme le point de départ de l'idéal, et Dieu comme le point où il aboutit. Dieu et la nature seront pour ainsi dire les deux mondes entre lesquels l'idéal restera comme suspendu. Il ne sera peut-être qu'un rapport entre ces deux termes si éloignés, et les deux pôles de l'art seront Dieu et la nature, l'infini et le fini.

Après avoir agité tous ces problèmes, nous aurons à examiner en quoi consiste le rôle de l'art, quelle définition on en peut donner : quels sont les rapports de l'art et de la religion. Si l'art est la faculté de réaliser l'idéal, si l'idéal est un pont jeté entre le fini et l'infini, et que la religion, comme nous l'avons dit

plus haut, soit un regard porté de la sphère du fini vers l'infini, on entrevoit déjà que l'art doit avoir un côté religieux. Nous aurons à montrer de plus comment l'art se compose de raison et d'amour, comment par l'amour il tient au bonheur, et par la raison à la philosophie et à la vérité. Ne faudra-t-il pas nous interroger aussi sur la nature de l'enthousiasme et sur celle du génie, et terminer toutes ces recherches par un exposé des règles de l'art, non pas de tel ou tel art particulier, mais de l'art en général, envisagé, non comme collection des arts individuels, mais comme principe de tous les arts, ou, si l'on veut, comme producteur de l'idéal?

Si nous ne pouvons parvenir à des solutions complètes sur tous ces points, ce sera déjà beaucoup d'avoir attiré l'attention sur des problèmes qui ont occupé toute l'antiquité, et qui malheureusement ont été trop négligés par les philosophes modernes. En France, je ne sache pas qu'on ait écrit sur ce sujet une seule ligne avant le père André et Diderot. Diderot, dont l'esprit était souvent traversé par des éclairs de génie, n'avait cependant pas la méthode et la profondeur nécessaires pour établir une théorie; le père André a traité la question avec une abondance qui n'exclut pas la rigueur: il a tenté de descendre jusque dans les entrailles de l'art et de saisir le fond de toute beauté; son ouvrage mériterait d'être plus connu. Tout récemment, M. Quatremère de Quincy a jeté beaucoup de lumière sur la question de l'imitation : il a prouvé d'une manière incontestable, selon moi, que l'art n'est pas seulement copiste, mais créateur. Depuis Winckelmann, l'Allemagne s'est occupée de théorie sur la sculpture en particulier et sur l'art en général, et elle a produit des ouvrages dont on finira par reconnaître l'importance. Enfin, l'Angleterre a peu écrit sur les beaux-arts; les observations fines et judicieuses de ses écrivains sont plutôt applicables à tel ou tel art particulier qu'à la théorie générale de l'art.

Nous allons essayer de résoudre la première des questions que nous avons posées : Y a-t-il du beau dans la nature; quels en sont les caractères; par quelles opérations intellectuelles arrivons-nous à le saisir?

Lorsque nous jetons les yeux sur la nature vivante, soit de cette vie spéciale qu'on appelle la vie humaine, soit de cette vie plus générale qu'on appelle la vie organique, et même sur la nature inanimée, soumise aux seules lois de la mécanique, nous rencontrons des objets qui nous font éprouver de douces ou de pénibles sensations. Une forme se présente à vos yeux : en même temps que vous jugez qu'elle existe, vous éprouvez une sensation agréable ou désagréable. Si l'on vous demande pourquoi elle vous agrée, vous ne pouvez en donner la raison; si l'on vous représente qu'elle déplaît à d'autres, vous ne vous en étonnez pas, parce que vous savez que la sensibilité est diverse, et qu'il ne faut pas disputer des sensations. Jusqu'ici nous n'avons pas mis le pied dans le domaine de l'art : son objet, c'est le beau, et nous ne sommes encore qu'à l'agréable. Or, n'arrive-t-il pas quelquefois qu'une forme ne nous est pas seulement agréable, mais que de plus elle nous apparaît comme belle? Quand on nous demandait pourquoi elle nous était agréable, nous n'avons pu répondre que par notre propre autorité : Je suis le seul juge de ce qui me plaît ou me déplaît; quand on nous demande pourquoi nous disons que cette forme est belle, nous en appelons à une autorité qui n'est pas la nôtre, qui s'impose à tous les hommes, à l'autorité de la raison. Nous permettons qu'on nous conteste l'agrément de cette figure, car le plaisir se renferme dans la sphère individuelle de chacun, et si quelqu'un nous dit qu'il jouit ou qu'il souffre, il ne nous vient pas à l'esprit de contester son assertion, à moins que nous ne voulions l'accuser de mensonge. Quand nous jugeons, au contraire, qu'une figure est belle, si l'on nous soutient qu'elle ne l'est pas, il nous semble qu'on s'établit dans le domaine commun à tous les hommes, que chacun ici a le droit de contestation, et nous accusons notre adversaire, non pas de mensonge, mais d'erreur. La peine et le plaisir n'ont de réalité que dans le sein de celui qui les éprouve, et quand nous disons : Cela m'agrée, cela me déplaît, nous jugeons comme individu, et nous épuisons d'un seul coup tous les degrés de juridiction; mais la vérité, et cette partie de la vérité qu'on appelle beauté, n'est pas enfermée dans chacun de nous; c'est comme la patrie commune de l'humanité, dont personne n'a le droit de disposer souverainement; et quand nous disons : Cela est vrai, cela est beau, ce n'est plus le sentiment variable et individuel que nous voulons exprimer, mais le jugement universel, la loi objective imposée à tout homme; quand je dis : Cela est agréable, je ne parle que pour moi; quand je dis : Cela est vrai, je parle pour tous les hommes. Prenons un exemple, sinon dans la nature, où la beauté est encore enveloppée de nuages, du moins dans l'art, où elle éclate avec plus de pureté : devant l'Apollon du Belvédère, je dis que cette figure est belle : ne suis-je pas convaincu que je parle ici, non d'une impression personnelle, mais du jugement de tout le monde? Je n'impose ma sensation à personne, mais je me sens le droit d'imposer à tous la raison. Il en serait de même à la vue d'une beauté naturelle.

Nous devons donc reconnaître qu'il y a dans l'homme de la sensibilité physique et de la raison; que tantôt la sensibilité physique agit seule, et qu'alors il n'y a lieu à erreur ni à dispute; que tantôt la raison agit seule à son tour, et que, dans ce cas, elle est l'expression de quelque chose d'objectif, et par conséquent

d'universel; que si la sensation et le jugement sont réunis, il existe alors un élément individuel et un élément universel. Nous sentons comme individu, nous jugeons comme humanité; ou, en d'autres termes, le jugement a une portée qui s'étend au dehors de la sphère personnelle.

Maintenant quels sont les caractères de l'agréable et du beau? Notre réponse, que nous développerons et que nous confirmerons dans la suite, c'est que l'unité, la proportion, la simplicité, la régularité, la grandeur, la généralité, apparaissent plus ou moins dans les objets que nous jugeons beaux, et que les caractères de l'agréable sont la variété, le mouvement, la souplesse, l'énergie, l'individualité. Ainsi, tout ce qui a vie nous agrée; la détermination des formes, le mouvement varié, la diversité des sons, telles sont les faces du joli ou de l'agréable, dont les nuances ont été saisies par Burke avec beaucoup de finesse et d'habileté. L'agréable a deux caractères principaux, qui produisent des impressions différentes et qui ont reçu des noms différents. Par exemple, à la vue d'une rose, je suis affecté d'une sensation agréable, que j'appelle expansion; à la vue d'une nuée d'orage, aux contours fortement accentués, aux teintes de pourpre et d'argent qui tranchent sur le bleu foncé du ciel, j'éprouve une sensation agréable, mêlée de concentration. Quelques philosophes, et Burke à leur tête, ont nommé du nom de beau le premier genre d'agréable, et ont donné au second le nom de sublime; nous ne pouvons voir ici que deux genres d'agréable : l'un flatteur, l'autre sévère, mais tous deux excités par la variété et la vie. Au-dessus de ces deux espèces d'agrément est le beau, qui a pour caractère fondamental l'unité.

Nous avons donc résolu notre première question : il est certain en fait que nous concevons du beau dans la nature, et que nous ne sommes pas seulement réduits à sentir de l'agréable; que le beau et l'agréable ont des caractères différents; que le second est l'objet d'une sensation individuelle qui n'a plus de valeur hors de la sphère de chacun, et que le premier appartient à un jugement universel, à un monde supérieur aux hommes, à la souveraine raison.

VINGT ET UNIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Du beau idéal. — Comment arrivons-nous à le concevoir. — De l'imitation. — De la création. — L'esprit débute par le concret et l'abstrait, par l'individuel et l'absolu. — L'art doit exprimer l'individuel et l'absolu, plaire à la sensibilité physique et satisfaire la raison, unir le réel et l'idéal. — Simultanéité de l'idée individuelle et de l'idée absolue. — — Spontanéité et réflexion; vue concrète et vue abstraite. — Abstraction immédiate (1).

Nous avons vu dans la leçon dernière qu'il y a du beau naturel, qu'il se distingue de l'agréable; quel est le caractère de l'un et de l'autre, et par quelles opérations psychologiques nous arrivons à les saisir. Nous devons aujourd'hui insister sur le beau idéal, et considérer dans quel ordre les deux genres de beauté se manifestent à notre esprit.

Nous nous sommes déjà demandé si le beau idéal n'est qu'une généralisation appliquée aux objets de la nature, ou s'il diffère des données expérimentales; nous avons ramené la question à celle-ci : Le cercle géométrique n'est-il que la collection des divers cercles imparfaits que nous trouvons dans la nature, ou doit-il être regardé comme quelque chose d'absolu et d'indépendant de toute collection expérimentale? J'ai essayé de montrer que si le cercle n'est cercle qu'en vertu de la définition, la figure qui ne satisfait pas aux conditions demandées par cette définition n'est pas un cercle. C'est ce qu'on peut dire des cercles de la nature; de sorte que nul cercle naturel, et même nul cercle artificiel, n'est un cercle. Si le cercle géométrique, avons-nous dit, n'est que la collection de plusieurs cercles naturels, il ne peut y avoir dans cette collection que ce qu'il y a dans les individus; car une collection n'est qu'une somme, et ne contient que ce qui se trouve déjà dans les parties additionnées. Or si chaque cercle, considéré isolément, est différent du cercle géométrique, la somme des cercles naturels, de quelque façon qu'on la considère, ne pourra jamais donner le cercle de la géométrie. Comment arrive-t-il donc que l'intelligence conçoive le cercle? Quelle est cette opération de l'esprit qui nous fait imposer la notion de cercle parfait à une figure imparfaite, ou transformer la figure naturelle en figure parfaite?

Une académie (2) a ouvert un concours sur la question

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *du beau réel et du beau idéal.*

(2) La troisième classe de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres), en 1807.

suivante : Quelles sont les principales raisons qui produisirent chez les Grecs les grandes écoles de sculpture et de peinture? par quel moyen pourrait-on les reproduire? L'auteur couronné, M. Émeric David, prétendit que c'était par la contemplation et l'étude assidue des formes réelles, par la reproduction exacte des objets naturels, que les anciens avaient élevé les arts au plus haut degré de la perfection; qu'ainsi l'imitation pouvait seule faire parvenir à cette beauté grecque, véritable expression de la vie. M. Quatremère de Quincy (1) combattit l'opinion du lauréat; il avança que ce n'était pas par l'étude des formes naturelles, mais par la réalisation du beau idéal, que les Grecs mirent au jour ces œuvres qu'on ne retrouve pas dans la nature; il montra qu'il y a deux grands principes dans les arts, l'un individuel et d'imitation, l'autre général, abstrait, absolu et de création. Le premier ne saurait produire que des portraits; le second atteint à la beauté pure. M. Émeric David avait soutenu que le beau idéal est dans le modèle, et le modèle dans la nature; M. Quatremère établit que le modèle, si beau qu'il soit, n'est toujours que le moins imparfait des individus humains. L'art, suivant M. de Quincy, exprime le général ou l'absolu; suivant M. Émeric David, il exprime l'individuel. On peut concilier ces deux théories, car nous ne procédons dans les arts ni par l'individuel tout seul, ni uniquement par l'absolu. Nous livrons-nous exclusivement à la contemplation d'un seul individu, ou concevons-nous un modèle tout à fait idéal dont on ne trouve aucun vestige dans la nature vivante? La question se ramène encore ici à celle du cercle géométrique. Mon opinion est que nous commençons à la fois par l'individuel et par l'absolu. A la vue d'une figure naturelle qui affecte grossièrement certaine proportion, l'esprit doué de la faculté de concevoir l'absolu, à propos du particulier, construit cette figure grossière en un cercle parfait; mais jamais l'homme ne pourra réaliser matériellement un cercle géométrique; il ne produira qu'un cercle naturel, et par conséquent un cercle imparfait. C'est ainsi que l'idée du vrai, du beau et du bien est toujours mêlée de deux éléments, l'un concret et particulier, l'autre abstrait et absolu.

Comme nous l'avons déjà dit, il y a deux espèces d'abstraction : 1° nous examinons plusieurs individus; nous écartons leurs différences, pour ne saisir que leur ressemblance, dont nous formons une sorte d'unité collective : cette opération de l'esprit peut se nommer abstraction comparative; 2° par une abstraction d'un autre genre, un individu étant donné, sans avoir recours à aucune comparaison, nous dégageons du sein de l'individuel un point de vue général et absolu : j'appelle ce procédé de l'esprit abstraction immédiate. Ce n'est pas seulement au vrai géométrique et à la conception du beau dans les arts que cette opération s'applique, c'est aussi à la conception du bien moral. Ainsi, quand nous sommes témoins d'une bonne action, notre intelligence laisse de côté tous les éléments particuliers, toutes les circonstances individuelles, pour s'élever sur-le-champ à la conception du bien absolu. Quelques philosophes prétendent qu'avant de juger l'acte le plus simple, il faut posséder les idées absolues de mal et de bien; les autres pensent qu'il est absurde de placer le général et l'absolu au début des connaissances humaines, et que l'esprit doit commencer par l'individuel. La solution de la difficulté se présente quand on ne la cherche pas dans un parti extrême : tout fait primitif est à la fois individuel et général. Si vous dites que l'on débute par l'absolu, vous placez l'esprit dans une condition incompréhensible; si vous avancez qu'il débute par l'individuel, je défie que vous en puissiez jamais tirer l'absolu. C'est de la même façon que nous nous élevons au principe de causalité : je veux mouvoir mon bras; je le meus, et au même instant j'ai la perception immédiate de cause et d'effet : MOI cause; mouvement effet. Rien n'est plus individuel que chacun de ces deux termes, et cependant, aussitôt que ce rapport s'est placé sous les yeux de la conscience, les deux termes disparaissent pour ainsi dire, et il ne reste plus que le rapport cause et effet, ou le principe de causalité qui peut se formuler ainsi : tout commencement d'existence suppose une cause. C'est ainsi que s'opère le passage de l'individuel au général, du réel au nécessaire : on va de l'un à l'autre par une opération naturelle et simple : nulle idée individuelle sans idée générale, nul contingent sans absolu. L'homme ne voit Dieu que dans ces formes : le vrai, le bien et le beau; et il ne voit ces formes absolues que dans le relatif, dans le contingent, dans le MOI et le NON-MOI.

Le beau idéal se tire donc du beau réel par une abstraction immédiate qui aperçoit l'un dans l'autre. L'opération est double; si elle ne l'était pas, on n'obtiendrait que l'individuel tout seul, ou l'absolu sans l'individuel, c'est-à-dire la vie sans l'idéal, ou l'idéal sans la vie. L'art doit s'attacher à reproduire également l'idéal et la nature.

Le beau idéal ayant été séparé du beau naturel, qu'est-ce maintenant que le beau idéal? Le beau est identique avec le bien et le vrai : nous avons dit, dans une leçon précédente, qu'il n'y avait pas une seule vérité, mais plusieurs vérités. Donnez-moi, disais-je, une vérité, je me charge d'en trouver une plus élevée et plus vaste; donnez-moi une belle action, j'en trouverai une encore plus belle. Il en est de même de l'idéal :

(1) Voyez ARCHIVES LITTÉR. ET PHILOSOPH. DE L'EUROPE, tomes 2, 4, 6, 7.

il reste indéterminé; c'est un point qui recule sans cesse, et qui fuit jusqu'à l'infini. Toute œuvre de l'art, quelque idéale qu'elle soit, est encore individuelle : l'Apollon affecte certaines formes, présente telle ou telle attitude, il est déterminé, il n'est donc pas l'idéal lui-même ; autrement il n'y aurait qu'un seul genre d'idéal, et toutes les statues devraient être jetées dans le même moule. Toute œuvre de l'art n'est donc qu'une approximation : le dernier terme de l'idéal est dans l'infini ou en Dieu. Depuis la limite où les efforts humains expirent jusqu'à Dieu, existe un intervalle qui ne peut se combler. Il en est ainsi pour le vrai : jamais vous n'atteignez l'être vrai en lui-même ; il en est ainsi pour le bien : vous avez beau épurer le réel, l'élever à la plus grande hauteur, le bien absolu est toujours plus haut et plus pur, et nous ne l'atteignons jamais. L'infini est l'origine et le fondement de tout ce qui est : il se révèle à nous par le vrai, le bien et le beau ; en descendant de cet être suprême, on arrive à une suprême beauté, qui est la moins éloignée du type infini, mais qui en est déjà bien loin ; de là, de dégradation en dégradation, vous descendrez à la beauté réelle ; vous aurez parcouru une multitude de degrés intermédiaires, vous aurez rencontré l'art et tous les degrés de l'art, l'Apollon, la Vénus, le Jupiter, etc., et au-dessous de l'art, la nature, et tous les degrés de la beauté naturelle. Souvenez-vous cependant que toutes ces sphères différentes se touchent et se pénètrent pour ainsi dire. Au-dessous du beau, enfin, vous trouverez l'agréable, c'est-à-dire, après les objets du jugement, les objets de la sensation. N'oubliez pas surtout que le beau et l'agréable, pour être divers, n'en sont pas moins quelquefois simultanés, et que dans ce cas le jugement et la sensation s'accompagnent.

Nous pouvons entreprendre maintenant la définition de l'art. L'art est-il au service de la sensibilité physique ou de la raison, ou, en changeant les expressions du problème, sans en changer la nature, l'art représente-t-il l'individuel ou l'absolu, l'idéal ou le réel, l'infini ou le fini? Je réponds que l'art représente la vie humaine tout entière : or la vie se compose d'invisible et de visible, d'infini et de fini, de jugement et de sensation. L'art doit donc se proposer deux buts : plaire à la sensibilité physique, satisfaire la raison. Quand l'art ne reproduit que la réalité vivante, il est incomplet ; s'il voulait réaliser le beau idéal sans la vie, sans la forme réelle, ses efforts seraient vains. Le génie, c'est l'aperception vive et rapide de la proportion dans laquelle doivent s'unir l'idéal et le naturel. L'artiste veut représenter la vie : il faut donc qu'il s'attache au déterminé, à l'individuel, qu'il soit imitateur ; d'autre part, il veut idéaliser son œuvre : il faut qu'il l'approche autant que possible de l'infini, de l'unité. Le phénomène et l'être se partagent toutes les idées; le phénomène est varié; l'être est unique, l'art qui représente l'unité et la variété représente donc aussi la substance et le phénomène. Unité et variété, telles sont donc les deux règles suprêmes de l'art.

D'après cette théorie, quelle méthode doit-on suivre dans l'enseignement des beaux-arts? Les élèves doivent-ils commencer par l'idéal ou par le réel? par l'unité ou par la variété ? M. Quatremère se déclare en faveur de l'idéal. Pour moi, je pense que les Grecs n'ont débuté ni par le réel ni par l'idéal tout seul, mais par l'un et l'autre à la fois. La nature ne commence ni par l'un ni par l'autre, c'est-à-dire qu'elle n'offre jamais le général sans l'individuel, ni l'individuel sans le général. Pourquoi ne mettrait-on pas les élèves aux prises avec la variété et avec l'unité en même temps, et ne les ferait-on pas marcher comme les Grecs et comme la nature?

Nous avons déjà résolu les questions les plus importantes sur l'idée de la beauté. Nous avons vu qu'il y a du beau dans la nature ; que le beau idéal diffère du beau naturel ; qu'il est impossible de déterminer l'idéal ; que c'est pour ainsi dire un plan mobile entre la nature et l'infini. Nous avons cherché comment l'esprit saisit le beau réel et le beau idéal, enveloppés pour ainsi dire l'un dans l'autre. Dans tout objet qui réfléchit plus ou moins la beauté, se rencontre l'élément individuel et l'élément général. Toute figure humaine est composée d'un certain nombre de traits individuels qui la distinguent de toutes les autres, et en même temps elle offre des traits généraux qui en font ce qu'on appelle, non pas la physionomie de tel ou tel individu, mais la figure humaine. Ce sont ces linéaments constitutifs qu'on fait tracer à l'élève qui débute dans l'art du dessin. Nous ne voulons pas dire que les traits généraux ou communs de l'humanité soient le type de la beauté, mais que sous chaque figure naturelle l'esprit saisit la proportion, la régularité, l'unité, ou, en un mot, l'absolu. L'essence et l'individualité, voilà pour ainsi dire les deux pôles de tout objet observable. L'essence ne peut changer, car la changer ce serait la détruire ; l'individualité, au contraire, peut subir une multitude de variations. Aux termes d'essence et d'individualité, nous pouvons substituer ceux de substance et de phénomène, et nous obtiendrons ces axiomes, déjà bien connus de nous : Dans tout objet il y a la substance et le phénomène ; le phénomène constitue le variable, la substance constitue l'invariable. Tout ce qui existe participe donc à l'absolu ; tout ce qui est n'est pas Dieu, mais doit avoir quelque chose de Dieu.

Maintenant comment nous sont donnés la substance et le phénomène? Laquelle des deux idées germe la première au sein de l'intelligence? Ni l'une ni l'autre, mais toutes les deux à la fois. L'esprit ne commence ni par une analyse, ni par une synthèse, si ce mot

signifie une recomposition, fille de l'analyse, mais par ce que je pourrais appeler une thèse, une composition, ou plutôt un fait complexe. Cet état primitif est obscur, confus : nous n'en distinguons pas les deux éléments; complexité et obscurité sont synonymes; il faut décomposer et recomposer le complexe pour l'éclaircir. Or, comme tout spontané est complexe, tout spontané est obscur. L'analyse seule enfante la lumière, et l'analyse suppose la réflexion, qui n'est, comme vous le savez, qu'un second point de vue de l'esprit. L'objet extérieur nous est donc donné d'abord comme un composé, un ensemble de deux éléments : la substance et le phénomène, l'invariable et le variable, l'absolu et le relatif. L'opération interne qui s'applique à cet objet est également composée ; c'est le jugement et le sentiment, l'intelligence et l'amour. Tel est le début de l'humanité, telle est la base sur laquelle doit travailler la philosophie. En effet, qu'est-ce que la philosophie? Un éclaircissement, et l'éclaircissement suppose des ténèbres antérieures. La lumière sort donc de la nuit, c'est-à-dire que la philosophie ou la réflexion part de la spontanéité. La réflexion décompose, divise les parties pour les éclairer, puis elle les recompose et les réunit dans leur ensemble ; la complexité n'exclut pas alors la clarté. C'est dans cet état que l'on distingue nettement, et que l'on peut contempler l'un après l'autre le général et le particulier, l'absolu et le relatif, la substance et le phénomène ; mais, qu'on ne s'y trompe pas, vous divisez alors le composé, vous ne le créez pas, vous n'ajoutez pas un terme à un autre, vous allez de l'un à l'autre, mais ils coexistaient primitivement tous les deux. L'analyse n'a rien créé, elle n'a fait que dégager des éléments existants.

L'analyse procède par abstraction ; mais, je le répète encore, l'abstraction est de deux espèces. Par l'une on parcourt une série d'individualités, on dégage les caractères communs, et on arrive ainsi, après une attention minutieuse, à une idée abstraite collective. Telle est l'abstraction médiate ou comparative, *médiate* parce qu'elle naît de l'observation de plusieurs objets, *comparative* parce que son instrument est la comparaison. L'autre espèce d'abstraction saisit immédiatement ce que le premier objet soumis à son inspection renferme de général, ou plutôt d'absolu. Et en effet, si dans chaque objet il se trouve de l'absolu, nous n'avons pas besoin de comparer successivement plusieurs objets pour dégager un élément qui se rencontre aussi bien dans le premier que dans le dernier. Lors donc que dans un objet complexe je néglige le variable, le contingent, le déterminé, pour ne considérer que l'invariable, l'indéterminé, le nécessaire, j'obtiens une idée absolue, abstraite et immédiate, *absolue* parce qu'elle n'a plus rien d'individuel, *abstraite* parce qu'elle a été recueillie dans les enveloppes de l'individualité, *immédiate* parce qu'elle n'a pas eu besoin de la comparaison d'un grand nombre d'objets, mais qu'elle s'est dégagée à l'inspection d'un seul. Ainsi nous commençons par le complexe et nous finissons par le simple. Dans la nature, les parties et l'ensemble, le simple et le composé, les sons et l'harmonie, les instruments et le concert, tout cela est contemporain; il n'en est pas de même dans l'esprit de l'homme, où le simple ne vient qu'après le complexe, parce que la réflexion est postérieure à la spontanéité.

Appliquons toutes ces réflexions à l'idée de beauté. Primitivement le beau naturel nous apparaît comme composé d'individuel et d'absolu; c'est un complexe obscur, confus, indistinct. Ultérieurement l'abstraction immédiate dégage l'absolu du sein de l'individuel, et l'élève à l'état de pureté et de simplicité. Ainsi, après avoir perçu d'abord le beau mixte, nous obtenons le vrai beau, le beau pur, et l'idéal est trouvé. Au point de départ il n'y a pas d'idéal, mais le beau réel, le beau naturel, le beau renfermé dans un concret, enfoui dans la complexité. Quand l'abstraction l'en a dégagé, il brille de toute sa simplicité. Le beau idéal diffère du beau naturel, en ce que le second tombe à la fois sous la perception des sens et de l'esprit, tandis que le premier n'est jamais vu par les yeux, et demeure toujours une pure conception de l'intelligence. Le beau naturel peut être vu, le beau idéal ne peut être que pensé.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Du sentiment du beau qui accompagne le jugement de beauté (1). — Ce sentiment se distingue : 1° de la sensation et du désir de possession. — 2° De la pitié et de la terreur. — 3° De la recherche de l'intérêt, soit particulier, soit général. — 4° De l'illusion. — 5° Du sentiment moral et religieux. — L'art est sa propre fin à lui-même, comme la religion et la morale sont leur propre fin.

Nous avons accompli déjà une grande partie de la tâche que nous nous étions imposée dans nos recherches sur l'idée du beau ; nous avons examiné en quoi consiste le beau réel et le beau idéal, et comment nous passons de l'un à l'autre ; nous avons indiqué les caractères extérieurs du beau naturel et du beau absolu ;

(1) Voyez, FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *du beau réel et du beau idéal.*

nous avons vu qu'au double caractère du beau, c'est-à-dire à l'absolu et à l'individuel, à l'unité et à la variété, correspondent deux phénomènes intimes : un jugement et une sensation.

Nous devons signaler maintenant un élément dont nous n'avons pas encore parlé, qui est intermédiaire entre la sensation et le jugement; tenant de la première, parce qu'il est aussi un plaisir, une expansion, un amour; tenant du second, parce qu'il en est toujours précédé, et qu'il lui doit son origine : c'est le sentiment du beau. La sensation est variable, nous ne prétendons l'imposer à personne; nous laissons chacun maître de sa sensibilité physique, comme on nous laisse entièrement maîtres de la nôtre; mais le sentiment, fils du jugement, emprunte à celui-ci son caractère d'universalité.

Placez-vous devant un objet de la nature, dans lequel tous les hommes reconnaissent de la beauté; examinez le phénomène total qui se passe en vous à cet aspect, et cherchez à en dégager les éléments : il est certain que vous prononcez que l'objet est beau, et que vous prononcez ce jugement d'une manière absolue; vous savez que ce n'est pas vous qui faites votre jugement, mais qu'il vous est imposé du dehors; et si l'on vient vous contredire, vous affirmez qu'on se trompe; qu'il ne s'agit pas ici d'un fait qui vous soit personnel, mais d'une lumière objective qui éclaire tous les esprits. Il est encore certain qu'après avoir jugé que l'objet est beau, vous sentez sa beauté, c'est-à-dire que vous éprouvez une émotion délicieuse, et que vous êtes attiré vers l'objet par l'amour, suite inévitable du sentiment de plaisir. Si au contraire l'objet en présence duquel vous vous trouvez est en opposition avec le beau, vous jugez de sa laideur, et vous éprouvez un sentiment contraire à celui que nous décrivions tout à l'heure. De ce sentiment naît l'aversion ou la haine : la haine accompagne toujours le jugement du laid comme l'amour le jugement du beau. Ainsi, la beauté et la laideur sont à la fois en rapport avec le jugement et avec le sentiment. Le jugement et le sentiment, tels sont les deux vrais éléments internes de l'idée du beau. Nous avons insisté sur la nature du jugement, sur sa nécessité absolue, sur sa valeur objective, niée par Kant et par Fichte; nous présenterons aujourd'hui quelques considérations sur la nature du sentiment qui se joint au jugement du beau.

Plusieurs théories ont été mises en avant sur la nature de ce sentiment. Nous parlerons d'abord d'une doctrine née en France au dernier siècle, et plus ou moins adoptée par les sectateurs de la philosophie qui lui a donné naissance. D'après cette théorie, le sentiment excité en nous par la vue du beau extérieur est une pure sensation suivie du désir de la possession. A la vue d'un vase antique, par exemple, vous vous sentez ému d'une sensation agréable; vous désirez la possession de cette œuvre de l'art, et c'est pour cela que vous l'appelez belle. Nous pensons que la vérité est précisément dans le contraire de cette opinion, et que le sentiment du beau est entièrement désintéressé; que loin d'éprouver le moindre désir de nous emparer de l'objet, d'en jouir, de l'assimiler à nous-mêmes par une réunion intime, notre sentiment reste pour ainsi dire sur lui-même, et se mêle d'une sorte de vénération qui retient le MOI dans sa sphère intérieure. Loin que le sentiment du beau soit le désir de possession, je dis que partout où naît ce désir, le sentiment du beau n'existe pas ou s'évanouit. Prenons un exemple où le désir de possession se montre dans son plein développement; plaçons-nous en présence d'une table chargée de mets délicieux : le désir de jouissance ou de possession s'éveille, mais non pas le sentiment du beau. Le désir de possession est un besoin d'assimiler l'objet à nous-mêmes, le sentiment du beau n'est pas un besoin; il ne nous demande rien au dehors; il est satisfait par cela seul qu'il existe. Si, au lieu de songer à la saveur des mets, j'envisage l'ordonnance et la symétrie des vases et des coupes, le sentiment du beau pourra naître, mais ce ne sera pas le besoin de m'approprier cette symétrie. C'est de là probablement que Burke a été conduit à cette remarque, dont il n'a pas aperçu lui-même toute la portée : Le propre de la beauté est, non pas d'exciter le désir, mais de tendre à l'étouffer. En effet plus la femme est belle, plus, à son aspect, le désir est remplacé par un sentiment pur, par un culte désintéressé. Tel est le langage d'un véritable ami de l'art. Si la vue d'une belle statue réveille en vous le désir de la possession, ne vous mêlez pas du beau, vous n'êtes pas fait pour le sentir, vous n'êtes pas artiste.

Le sentiment du beau n'étant pas le désir, que dirons-nous de ces peintres qui cherchent à faire illusion aux sens, à reproduire exactement le réel, à représenter les formes qui peuvent réveiller l'appétit sensuel, le désir de la possession? Le but de l'art est manqué par eux, rien de ce qui est désiré n'est beau, et rien de ce qui est beau n'excite le désir.

Je passe à une seconde théorie, plus spécieuse et plus difficile à combattre, parce qu'elle s'appuie sur un ordre de sentiments plus relevé que le désir de possession. Je veux parler de celle qui confond le beau avec le pathétique, et ramène le sentiment du beau à la pitié et à la terreur. Remarquez que la question n'est pas de savoir si le beau ne peut pas éveiller des sentiments de ce genre, ou si le sentiment du beau ne peut pas être accompagné de quelque émotion différente de lui-même, mais si l'objet propre de ce sentiment est le pathétique. Dans cette dernière hypothèse, tout objet naturel, excitant la pitié ou la terreur, serait appelé beau. Or, que je rencontre sur ma route des

malheureux mourant de froid et de misère, ma pitié s'émeut vivement, et cependant je ne dis pas que ce soit là un beau spectacle. De même un animal hideux peut répandre la terreur, et cependant il ne sera pas beau, parce qu'il sera terrible. De la nature passons à l'art. Si les objets dont nous parlions tout à l'heure ne sont pas beaux dans la nature, suffira-t-il que l'art les imite pour les revêtir de beauté? Dans ce cas, rien ne serait plus beau que l'imitation du supplice capital. N'arrive-t-il pas que nous sommes quelquefois plus vivement émus de terreur et de pitié par un drame informe que par la plus parfaite des œuvres du théâtre? Je dis plus : la pitié ou la terreur, portée à un degré trop élevé, étouffe le sentiment du beau. Lucrèce a dit que ce n'est pas le plaisir de voir la souffrance des naufragés qui constitue la beauté d'un naufrage; ne la cherchez pas non plus dans la pitié ou la terreur, car de pareils sentiments nous éloigneraient de ce spectacle; il faut une émotion différente de celles-là, et qui en triomphe pour nous attacher au rivage : cette émotion, c'est le pur sentiment du beau, causé par la grandeur du spectacle, par la vaste étendue des flots, par les mouvements majestueux des vagues et du navire. Si nous songeons un instant que sous ces vastes proportions se cachent l'agonie et le râle des mourants, nous ne pouvons plus supporter ce spectacle, le sentiment du beau a disparu. C'est pour cela que la représentation scénique d'un naufrage est plus belle qu'un naufrage réel : le sentiment du beau n'est pas alors étouffé par la pitié ou la terreur; il peut en être accompagné, mais il les domine : c'est donc un sentiment tout spécial, et dont l'objet n'est pas le pathétique.

Il existe un troisième système qui veut ramener le beau à l'utile : il a quelques rapports avec la première théorie. Le désir de la possession s'applique à un objet immédiatement agréable; l'utile est un objet qui nous deviendra plus tard agréable, ou qui doit nous procurer un autre objet agréable par lui-même; l'utile est donc de l'agréable à venir. Mais l'utile n'est pas plus que l'agréable, une seule et même chose avec le beau. Voyez un levier, une poulie : assurément rien de plus utile; cependant vous n'êtes pas tenté de dire que cela soit beau. Battu de ce côté, le système se retranche dans l'unité générale. S'il n'est pas vrai, dit-on, qu'une chose, envisagée comme utile à vous seul, soit marquée par cela même du caractère de beauté, vous ne pourrez refuser le nom de beau à ce qui est utile à tous. L'utile, avons-nous dit, n'est que le chemin de l'agréable; or, si l'agréable n'est pas beau, même quand il est goûté par tous les hommes, pourquoi l'utile serait-il mieux partagé? Si l'utile n'est pas le beau, que dire de l'artiste qui se met au service de l'utilité? Le peintre n'est plus qu'un décorateur; le musicien devient un artisan. Le véritable artiste n'a d'autre but que d'exciter le pur sentiment du beau.

Une quatrième doctrine a pensé que le beau n'était ni l'agréable, ni l'utile, ni le pathétique, mais l'imitation de tout cela, et de quelque chose de plus encore, c'est-à-dire la copie de toute réalité; elle identifie le sentiment du beau avec l'illusion. L'art est ainsi réduit à un trompe-l'œil. Mais alors il ne contiendra pas plus de beauté que la nature; et si tout ce qui est dans la nature n'est pas beau, vous n'aurez rien fait pour la définition de la beauté, quand vous aurez dit qu'elle est une imitation du naturel. Que vous transportiez sur le théâtre français la place publique d'Athènes, ou l'intérieur du sénat romain; que vous me montriez Brutus avec son costume véritable, que vous ayez ramassé, s'il est possible, le même poignard qui fut l'instrument de son meurtre; si le rôle de Brutus n'a pas été beau dans la nature, il ne sera pas beau sur la scène. L'illusion n'est donc pas le sentiment du beau. Si je croyais qu'Iphigénie fût une jeune fille innocente, sur le point d'être immolée par son père, je sortirais de la salle en frémissant d'horreur; si je croyais qu'Ariane fût une amante abandonnée, dans cette scène pathétique où elle demande qui lui a ravi son amant, je répondrais comme cet Anglais, sous le joug de l'illusion qu'on réclame : C'est Phèdre! c'est Phèdre! Que l'on eût demandé, sur le moment même, à cet Anglais si ce qu'il voyait était beau, il aurait répondu que c'était coupable, et rien de plus. Je ne dis pas que l'illusion ne puisse accompagner le sentiment du beau; mais je soutiens qu'elle ne le constitue pas.

J'examinerai enfin une dernière théorie qui confond le beau avec la religion et la morale, et par conséquent le sentiment du beau avec le sentiment moral et religieux. Dans cette opinion, le but de l'art est de nous rendre meilleurs, et d'élever nos cœurs vers le ciel. Que ce soit là un des résultats de l'art, je ne le conteste pas, puisque le beau est une des formes de l'infini comme le bien; et que nous élever vers l'idéal, c'est nous élever vers l'infini ou vers Dieu. Mais je prétends que la forme du beau est distincte de la forme du bien; et que si l'art produit le perfectionnement moral, il ne le cherche pas, il ne le pose pas comme son but. Le beau dans la nature et dans l'art ne se rapporte qu'à lui-même; ainsi, dans un concert, à l'audition d'une haute et belle symphonie, je demande si le sentiment que j'éprouve est toujours un sentiment moral ou religieux. Je saisis l'idéal qui se cache sous la diversité et la variété des sons qui frappent mon oreille; cet idéal est ce que j'appelle le beau, mais ce n'est dans ce cas ni la vertu ni la sainteté. Je ne dis pas que le sentiment pur et désintéressé du beau ne soit un noble allié du sentiment moral et du sentiment religieux, et que le premier ne puisse réveiller les deux autres; mais il ne faut pas les confondre. Le beau excite un sentiment interne,

distinct, spécial, qui ne relève que de lui-même ; l'art n'est pas plus au service de la religion et de la morale qu'au service de l'agréable et de l'utile ; l'art n'est pas un instrument, il est sa propre fin à lui-même. Et ne croyez pas que je le rabaisse, quand je dis qu'il ne doit pas servir la religion et la morale, je l'élève, au contraire, à la hauteur de la morale et de la religion.

La défense que je viens de présenter en faveur de l'art pourrait être reproduite en faveur de la religion et de la morale elle-même. On a voulu aussi les donner toutes deux comme des instruments, comme des moyens, et la fin qu'on leur assignait, c'était l'intérêt ou l'utilité. Il faut, dit-on, de la religion et de la morale pour la sûreté de l'État. Rien de plus immoral, rien de plus athée qu'une pareille doctrine. La religion et la morale sont ce qu'il y a de plus élevé ; il ne faut donc les mettre au service d'aucune autre chose que d'elles-mêmes, ni surtout au service de l'intérêt. Il faut de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, comme de l'art pour l'art. Le bien et le saint ne peuvent être la route de l'utile, ni même du beau ; de même que le beau ne peut être la voie ni de l'utile, ni du bien, ni du saint ; il ne conduit qu'à lui-même. Rappelez-vous ce que nous avons dit des trois formes de l'infini, et vous reconnaîtrez à quelle hauteur l'art s'élève dans cette théorie. Dieu se manifeste à nous par trois formes accessibles à notre faiblesse : par l'idée du vrai, par l'idée du bien et par l'idée du beau ; ces trois idées sont toutes trois filles du même père, et égales entre elles, toutes trois contemporaines dans l'esprit humain comme dans la vérité éternelle : ni l'une ni l'autre ne doit être mise au service de ses sœurs. On a dit que les Grecs avaient conçu la poésie comme un moyen politique : quand ils célébraient sur le théâtre l'héroïsme de leurs ancêtres, ils étaient portés, dit-on, à imiter ces modèles. Je l'accorde ; mais ce patriotisme, enfanté par l'art, n'était que sa création médiate. Le poëte avait d'abord excité le sentiment du beau. Il en est de tous les arts comme de la poésie. La peinture, la sculpture, la musique, peuvent concourir à la production du sentiment moral et du sentiment religieux ; mais d'abord elles ont causé un sentiment spécial, parce que l'idée du beau est une idée irréductible à aucune autre. La morale et la religion peuvent gagner à la compagnie des beaux-arts ; l'art peut aussi s'embellir du cortége de la religion et de la morale, mais il y a une grande différence entre se secourir mutuellement et se produire l'un l'autre, et, ce qui est plus encore, s'identifier.

Je me résume : le sentiment du beau, excité par la présence d'un objet, soit naturel, soit artificiel, est pur et dépouillé de toute idée étrangère. Il ne se rapporte ni à l'agréable, ni au pathétique, ni à l'utile, ni à l'imitation, ni à la religion, ni à la morale. L'art ne doit avoir pour but que d'exciter le sentiment du beau, il ne doit servir à aucune autre fin ; il ne tient ni à la religion ni à la morale, mais comme elle il nous approche de l'infini, dont il nous manifeste une des formes. Dieu est la source de toute beauté, comme de toute vérité, de toute religion, de toute morale. Le but le plus élevé de l'art est donc de réveiller à sa manière le sentiment de l'infini.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Retour sur la distinction du sentiment du beau et du désir de possession. — Le beau est immédiat, l'utile ne l'est pas. — Le beau comme beau est inutile. — Le sentiment du beau se place entre le jugement absolu, qui le détermine et le précède d'une part, et de l'autre la sensation qui le précède et qui peut encore l'accompagner et le suivre, mais avec laquelle il ne se confond pas. — Théorie de l'imagination. — Premier élément de l'imagination : mémoire imaginative ou représentative. — Deuxième élément : abstraction ou choix rationnel et volontaire. — Troisième élément : jugement et sentiment du beau. — L'imagination n'est ni la sensibilité physique toute seule, ni la raison toute seule, ni la simple réunion de ces deux facultés ; il faut y joindre l'amour pur et désintéressé, c'est-à-dire, le jugement et le sentiment du beau.

Nous avons essayé de montrer que le sentiment du beau est un sentiment spécial, nous voulons indiquer maintenant comment il se mêle à l'imagination, phénomène complexe dont il constitue l'élément le plus important. Mais auparavant nous reviendrons en quelques mots sur la distinction du sentiment du beau et du désir de possession, avec lequel il a été le plus souvent confondu.

Pour que le sentiment du beau soit pur et désintéressé, il faut que le beau ne soit ni l'agréable ni l'utile. Nous avons dit que si le beau n'était que l'agréable, tout agréable serait beau. Or, en fait, est-il vrai que toute forme agréable, c'est-à-dire excitant le désir de possession, soit marquée du caractère de beauté ? Nous avons prouvé que d'une part le désir est souvent excité en nous par des objets que la raison rejette du rang de la beauté, et de l'autre que si un objet excite le désir d'assimilation, ce n'est pas par le côté que les hommes appellent beau. Le sentiment du beau et le désir d'appropriation se repoussent mutuellement. Ce que nous disons des objets de la nature s'applique aux objets de l'art : si celui-ci, par une imitation fidèle, excite le désir de possession, il détruit par cela même la beauté. Nous accordons toutefois que la sensibilité

physique peut se mêler à la sensibilité morale, c'est-à-dire que le même objet excitera par un de ses côtés le sentiment du beau, et par l'autre la sensation agréable. Ainsi l'homme, en présence de la beauté de la femme, éprouvera rarement un sentiment pur et unique. Cette beauté, reproduite et épurée par l'artiste, causera peut-être encore chez quelques-uns un mélange de sentiment et de sensation; mais la sensation est déjà beaucoup plus rare en présence des productions de l'art, et si elle se développe, elle trouble et altère le sentiment du beau. De même que nous avons distingué l'agréable d'avec le beau, de même nous en avons distingué l'utile. L'utile, avons-nous dit, est ce qui doit nous procurer plus tard l'agréable, ou c'est un genre d'agréable dont la jouissance est peut-être moins vive, mais dont la perte entraînerait plus de souffrance que tel autre agrément plus immédiat ou plus doux; l'utile n'est donc toujours qu'un agréable plus ou moins déguisé, et montrer que le beau n'est pas l'agréable, c'est montrer qu'il n'est pas l'utile. Mais nous pourrions, sans analyser l'utile, poser la question comme nous l'avons fait pour l'agréable, et nous demander si tout objet utile est beau, en ajoutant cette autre question : Tout objet beau est-il utile? Nous avons montré qu'il y a une multitude de choses utiles qui ne sont pas belles; nous avons emprunté à la mécanique des exemples qui nous ont paru convaincants. Maintenant tout objet beau est-il marqué du caractère d'utilité? Je ne veux pas nier que le beau ne puisse être quelquefois en même temps beau et utile, mais je prétends que la beauté est aperçue indépendamment de l'utilité. Ainsi, la symétrie et l'ordre sont des choses belles, et en même temps ce sont des choses utiles, soit parce qu'elles ménagent l'espace, soit parce que les objets disposés symétriquement sont plus faciles à observer et à trouver quand le besoin s'en fait sentir; mais je nie que nous ayons besoin de ce retour sur l'utilité de la symétrie pour la proclamer belle; je dis que nous la saisissons directement, immédiatement, comme belle, et que c'est ultérieurement que nous la jugeons utile. Ainsi le beau est immédiat, l'utile ne l'est pas; et il arrive mille fois qu'après avoir proclamé la beauté d'un objet, nous ne pouvons en découvrir l'utilité, lors même que cette utilité existe. Le sentiment du beau, même accompagné de l'idée de l'utile, est donc antérieur à cette idée et au désir qu'elle développe en nous; mais il y a une multitude de circonstances où l'objet beau est dépourvu de toute utilité, et où par conséquent le sentiment du beau demeure seul et pur. La théorie, qui ramène le beau à l'utile, peut corrompre le goût, imprimer aux artistes une tendance destructive de l'art et de l'imagination. C'est être insensible au beau que de demander à quoi il sert, et de vouloir le faire servir à quelque chose. On cesse d'être artiste quand on consacre son pinceau, son ciseau ou sa lyre à une autre mission qu'à la production du beau. Aussi, quoique le beau puisse faire du bien aux hommes, autrement que par le sentiment pur qu'il développe en eux, jamais le véritable artiste ne se propose un autre but que ce sentiment. Le tableau émané des mains d'un peintre d'histoire peut produire un effet moral qui soit utile à la société; mais le peintre n'a songé qu'à la beauté de son œuvre comme œuvre de peinture : il n'a pas eu d'autre but ultérieur que le peintre de paysage; l'un et l'autre n'ont cherché qu'à transmettre aux spectateurs le sentiment délicieux et désintéressé dont ils étaient pénétrés. Le sentiment du beau est donc un phénomène tout à fait spécial, suscité, comme nous l'avons dit, par le jugement absolu qui nous fait concevoir le beau. Ce jugement aperçoit le beau, mais il ne le constitue pas; le beau n'est renfermé ni dans la matière ni dans l'esprit; c'est, comme nous l'avons dit, une des formes de l'infini qui nous est révélée à propos du visible, mais qui est elle-même invisible. Le sentiment révélé par ce jugement est tout à fait désintéressé, et, à un certain degré d'énergie, il peut prendre le nom d'amour pur, parce qu'il ne tend jamais à la possession de son objet. Il est entièrement distinct de la sensation, qui souvent le précède, l'accompagne ou le suit. Après l'avoir ainsi placé entre le jugement rationnel qui le détermine, et le fait de sensibilité physique et intéressée qui lui sert quelquefois d'escorte, mais avec lequel il ne se confond jamais, nous allons le suivre, comme nous l'avons dit, dans le phénomène complexe de l'imagination, au sein de laquelle on l'a méconnu, quoiqu'il en compose le ressort le plus puissant et l'élément le plus précieux.

L'âme humaine se développe suivant une progression dont le deuxième terme est la mémoire. Lorsque la sensation, le jugement et le sentiment se sont élevés en moi à l'occasion d'un objet extérieur, ils se reproduisent en l'absence même de cet objet, et le moi subit d'abord passivement cette reproduction. Le fait de la mémoire passive est double : non-seulement je me rappelle que *j'ai été* en présence d'un certain objet, ce qui me donne l'idée du passé, mais encore je me retrace cet objet absent avec tous ses détails : le souvenir est alors tourné en image. Dans ce dernier cas, la mémoire a été appelée par quelques philosophes : mémoire imaginative. Que cette dénomination soit bonne ou mauvaise, c'est ce que nous n'examinons pas pour le moment : nous constatons seulement que la mémoire, comme faculté reproductrice des images, est renfermée dans les limites de la passivité. Cette mémoire passive involontaire, appelée mémoire imaginative, est regardée comme le premier élément de l'imagination.

Passons au second élément : la volonté, dit-on, s'applique aux images fournies par la mémoire passive : elle choisit différents traits qu'elle associe et combine :

cette abstraction volontaire complète, dit-on, le phénomène de l'imagination.

Mais l'imagination n'est-elle que cela? L'homme qui aurait la capacité de se ressouvenir de toutes les images du passé, et qui joindrait à cette vaste mémoire une abstraction volontaire, un choix entre tous les matériaux de son expérience, serait-il doué de la faculté créatrice? Je ne le pense pas. Les philosophes auxquels j'emprunte cette théorie me paraissent avoir omis un des éléments capitaux qui forment le domaine de l'imagination : c'est le jugement et le sentiment du beau, c'est l'amour pur qui doit s'unir au travail de l'intelligence et de la mémoire, et les réchauffer l'une et l'autre. On n'a pas d'imagination pour se souvenir, pour abstraire et pour combiner : autrement le froid géomètre qui marche de déduction en déduction, de théorème en théorème, devrait prendre le nom d'artiste. Que ma mémoire me rappelle instinctivement les objets avec leurs formes, ou, que par la force de ma volonté, je les évoque moi-même, que ces images une fois évoquées, j'aie le pouvoir de les abstraire, et de les associer : je ne vois en tout cela que de la mémoire et de la raison. Or, est-ce avec de la raison et de la mémoire que vous ferez un Michel-Ange, un Raphaël? Suffisait-il à Corneille de se rappeler des traits historiques, et de les combiner avec art pour en composer la tragédie des *Horaces?* Indépendamment d'une vaste mémoire et d'une puissante raison, il fallait à ces grands hommes l'enthousiasme, l'amour, non cet amour vulgaire qui naît de la sensibilité physique, mais cet amour pur et désintéressé que nous avons nommé le sentiment du beau.

Vous entrevoyez maintenant que l'imagination n'est pas un phénomène aussi peu compliqué que le pensent certains philosophes, et quel est l'élément principal, l'élément fécondant de cette faculté. Les hommes sont à peu près égaux pour la mémoire, la raison et la volonté, et cependant ils sont très-divers pour la puissance d'imagination : c'est que les uns restent froids en présence des objets, froids dans le souvenir, froids dans les abstractions et les combinaisons; tandis que les autres, vivement émus au spectacle de la beauté, conservent, dans le jeu de la mémoire et dans la combinaison volontaire des images, la même vivacité d'émotion, la même chaleur de sentiment. L'imagination n'est donc que l'association du sentiment aux autres facultés de l'esprit : c'est l'amour uni à la mémoire, à la volonté, à la raison. Otez le sentiment, tout reste froid et inanimé; qu'il se manifeste, tout prend de la chaleur, de la couleur et de la vie. Si l'on nous demande quel est, après le sentiment du beau, l'élément qui joue le rôle principal dans l'imagination, nous répondrons, avec tout le monde, que c'est la raison. Sans elle, en effet, le sentiment est inutile : tous les produits de l'art sont faux et bizarres; de même qu'avec la raison seule toutes les productions de l'artiste ont la froideur de la logique et de la géométrie.

Les systèmes divers qu'on a présentés sur l'imagination sont exclusifs comme ceux qui traitent de toute autre partie de la métaphysique. On peut les ramener à deux théories principales : la première réduisant l'imagination à la pure sensibilité physique, à la sensation posée comme fondement de toutes les facultés intellectuelles, la seconde ne reconnaissant que la raison pour élément constitutif de l'imagination. Nous allons peser chacune de ces théories, admettre pour un moment la solution qu'elle propose, poursuivre sous toutes ses formes l'élément avec lequel chacune prétend constituer l'imagination, et voir si en effet il engendre cette faculté. Nous examinerons ensuite si la réunion des deux éléments, de la sensation et de la raison, obtiendrait plus de succès.

L'imagination, dont le nom se rapporte dans la langue à celui d'image, semble, d'après cette étymologie, ne s'appliquer qu'à ce genre d'idées, qui représente des objets physiques. Elle ne serait donc que la reproduction plus ou moins fidèle des représentations sensibles, ou tout au plus l'abstraction et la combinaison de ces images, si nous voulions nous en tenir à la signification naturelle du mot, si nous ne cherchions pas à déterminer la nature de nos facultés par des observations internes qui nous affranchissent des liens du langage vulgaire. Mais la psychologie ne doit pas chercher à déterminer ce que c'est que l'imagination, par le sens que les hommes ont attaché à ce terme; elle ne doit pas procéder du mot à l'idée, mais de l'idée au mot. Si elle se bornait à consulter les dictionnaires, rien ne serait plus facile que de terminer la discussion sur l'imagination : l'image, dirait-on, est une représentation sensible d'un objet physique, ayant telle couleur, telle forme, telle dimension : imaginer, c'est saisir ces représentations, soit en présence, soit en l'absence des objets; la faculté de saisir ces images, c'est l'imagination, et la psychologie triompherait dans cette discussion grammaticale et puérile. Mais en réalité tout serait-il fini? Le musicien, qui combine des sons et des tons, qui crée des mélodies et des harmonies, n'a-t-il pas aussi de l'imagination? La faculté de se rappeler des sons, de choisir dans la multitude qui se présente à l'esprit, d'éloigner les uns, de s'emparer des autres, de combiner ceux que l'on conserve, n'est-ce pas là une faculté d'imaginer, et cependant le son est-il une image? Si le poëte est reconnu doué d'imagination lorsqu'il retrace les images de la nature, lui refusera-t-on cette faculté lorsqu'il retracera des sentiments, lorsqu'au lieu de s'adresser à la sensibilité physique il mettra en jeu la sensibilité morale? Mais, outre les images et les sentiments, le poëte ne fait il

pas emploi des hautes pensées de justice, de vérité, d'infini, en un mot, des idées pures ou absolues; et, dans ce cas, le dépouillerez-vous de son imagination? Je ne nie pas que la théorie que je combats ne soit fondée en droit, si l'on s'en tient au langage; mais le langage, pour être légitime, ne doit être qu'un reflet de la pensée. Or, si la pensée humaine attribue l'imagination à toute espèce d'association de sentiments et d'idées, la pensée dépose contre le langage, et par conséquent contre le système que nous attaquons. Les philosophes de l'école de la sensation ont écrit quelques pages sur l'imagination, qui ne peuvent satisfaire l'esprit, lorsqu'on ne met pas toute sa pensée dans les formes du langage vulgaire. Selon cette école, voici l'origine et la génération de l'imagination : en présence d'un objet physique j'éprouve une sensation; cette sensation se conserve en l'absence de l'objet, et elle prend alors le nom de *mémoire;* de temps en temps une partie de la mémoire s'affaiblit, tandis qu'une autre conserve sa force : à cet état la mémoire prend le nom d'*abstraction*. L'abstraction n'est donc qu'une sensation devenue partielle. Maintenant qu'à cette partie de sensation conservée s'associent d'autres images ou d'autres souvenirs, c'est-à-dire, si la théorie est conséquente, d'autres débris de sensation, nous serons ainsi arrivés à l'imagination. Ainsi, l'imagination s'explique par l'association, l'association par la mémoire, la mémoire par la sensation : rien de plus clair que ce système, mais en revanche, rien de plus faux. D'abord il ne tient pas compte de la volonté qui figure comme un élément capital dans l'abstraction; le seul fait de la mémoire volontaire détruit donc cette doctrine de fond en comble. Elle méconnaît aussi la raison qui préside à l'abstraction de la mémoire volontaire. Elle devait donc conduire à une réaction qui exclurait toute sensibilité du sein de l'imagination, et tenterait de réduire cette faculté à la raison et à la volonté.

D'autres philosophes ont donc expliqué l'imagination par l'abstraction et l'association : abstraire et associer, c'est se servir volontairement de la raison, dont le rôle est de remonter des parties au tout, de descendre du tout aux parties, d'aller du phénomène à la substance, de la variété à l'unité, du fini à l'infini. Or, nous l'avons déjà dit, celui qui a plus de raison que les autres a-t-il pour cela plus d'imagination? Dans une symphonie, dans un poëme, n'y a-t-il qu'une combinaison rationnelle, un calcul de cause et d'effet? L'imagination n'est donc ni la sensation ni la raison prise exclusivement.

En les réunissant l'une et l'autre, formerons-nous une théorie plus complète? La sensibilité physique, comme on le sait, se borne au désir de possession; or, que la raison s'empare de ce désir, qu'elle en varie les objets, qu'elle les multiplie, qu'elle les combine, je dis qu'elle n'arrivera jamais ainsi à l'imagination. Interrogez l'artiste sur ce qui se passe en lui quand il produit un chef-d'œuvre : il vous répondra qu'il abstrait, qu'il combine, qu'il opère, non pas seulement sur des images, mais sur des sentiments et des idées pures; en conséquence, il met en œuvre la sensibilité physique et la raison; mais il ajoutera qu'indépendamment de cette conception rationnelle et des sensations physiques, qui ont été l'occasion du développement de la raison, il éprouve un sentiment spécial, réveillé par l'idée du beau; sentiment libre de tout désir, qui élève et qui échauffe son âme. Buffon a dit, en parlant de l'éloquence, que les hommes passionnés ne sont pas orateurs; il avait raison, car il parlait des passions physiques; de même, il ne sera jamais artiste celui qui se laissera ébranler, émouvoir, troubler enfin à l'aspect d'un objet matériel; si les émotions physiques entraient comme éléments dans sa composition, à la vue de son œuvre, nous devrions éprouver les mêmes sensations : or les productions de l'art nous émeuvent-elles d'amour et de désir pour les objets physiques qui peuvent figurer dans la composition? L'imagination de l'artiste ne cherche-t-elle pas, sous la nature, l'idée absolue de beauté qui s'y trouve cachée; et le résultat de son œuvre n'est-il pas d'exciter chez le spectateur le sentiment du beau dont il a été lui-même possédé? L'artiste ne voit que le beau là où l'homme sensuel ne trouve que l'attrayant ou le terrible. Quand M. de Saussure gravissait les Alpes, ses guides se moquaient de le voir chercher des spectacles qui ne leur paraissaient qu'inutiles ou effrayants. Sur un vaisseau battu par la tempête, tandis que les passagers tremblent à la vue des flots et de la foudre qui les menacent, l'artiste reste pur de toute émotion physique, et se fait attacher au mât pour contempler l'orage; ou s'il partage l'effroi général, l'artiste s'évanouit, il ne reste plus que l'homme. La sensibilité physique étouffe le sentiment du beau. L'amour pur, l'amour désintéressé, est l'élément capital, le véritable fondement de l'imagination. Nous accordons, sans aucun doute, que la sensibilité physique est nécessaire, comme occasion, au développement de l'imagination; mais il faut y joindre la raison et la volonté pour évoquer, combiner et abstraire les sentiments, les images et les idées, et enfin l'amour pur et désintéressé, pour échauffer et animer la composition. Ainsi, raison, volonté et amour, voilà l'imagination. De ces trois éléments, quel est celui qui domine? Si vous ôtez la raison, il vous restera la volonté et l'amour, qui donneront bien une imagination, mais une imagination extravagante et féconde en rêves bizarres. Si vous éloignez l'amour pur, il vous restera la raison et la volonté, qui vous donneront des géomètres, mais non pas des artistes. Il faut donc réunir les trois éléments :



la volonté est peut-être le plus indispensable ; car nous avons vu que, jointe au sentiment ou à la raison, elle produit une œuvre; tandis que la raison et le sentiment, abandonnés à eux-mêmes, resteraient éternellement passifs, et ne donneraient aucun produit. Mais, d'un autre côté, il ne suffit pas de vouloir, il faut encore pouvoir; la volonté ne peut donc être privée de ses instruments. Qui a tracé le plan de ce poëme? c'est la raison; qui lui a donné la vie et le charme? c'est l'amour; qui a guidé la raison et l'amour? c'est la volonté. Vous voyez qu'il est difficile de décerner l'avantage à l'un ou à l'autre de ces éléments; pour produire le beau, il faut que la volonté travaille avec l'amour, d'après les règles de la raison.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Le rapport entre la sensibilité physique ou l'intuition sensible, d'une part, et la raison de l'autre, constitue les divers genres de beauté. — Du beau et du sublime dans les objets physiques, dans les sentiments et les actions, et dans les idées. — Harmonie des facultés : bonheur; désharmonie : souffrance.

Nous avons terminé la partie polémique de nos leçons sur l'idée du beau : nous avons écarté certaines théories qui obstruaient les voies de la science, et préparé ainsi les chemins qui peuvent conduire à une doctrine complète. Les éléments internes que nous croyons devoir compter dans l'idée du beau sont la raison et l'amour, volontairement développés à l'occasion de la sensibilité physique. Antérieurement à l'impression sensible, nulle idée, nul sentiment ne germe dans l'intelligence. Si quelqu'objet ne vient pas causer d'impression sur nos organes, nous ne pourrons jamais concevoir la beauté, ainsi la condition de l'idée de beauté, saisie par la raison, est une sensation physique ou une intuition des sens.

Il peut se présenter trois combinaisons diverses de l'intuition et de la raison. Nous n'appliquons pas ici le nom d'*intuition* uniquement à l'organe de la vue, mais à l'exercice de tous les organes : ainsi l'intuition sensible d'un objet est la condition première de tout ce qu'on peut savoir et concevoir sur cet objet. L'emploi particulier de l'intuition est de saisir le varié : l'œil, l'oreille, ne s'appliquent qu'à certaines choses et non pas à l'ensemble des choses; les sens atteignent le divers et non pas le total. Le total n'est pas sensible, mais intelligible. La mémoire aura beau reproduire l'intuition, comme l'intuition ne donne que le variable, la mémoire ne nous fera pas saisir l'unité. Quelle est donc la faculté qui atteint cette unité invisible? c'est la raison. Le premier rapport que l'on peut supposer entre l'intuition et la raison, c'est que, tandis que l'une saisira la variété, l'autre saisira l'unité, et alors il y aura paix et harmonie dans l'intelligence de l'homme.

On peut admettre une autre proportion entre l'intuition et la raison. Il existe des objets dont la variété frappe nos sens, mais dont l'unité ne peut être atteinte par la raison : dans ce cas, il y a, d'une part, plaisir de saisir la variété, et de l'autre, déplaisir de laisser échapper l'ensemble.

Enfin, une troisième hypothèse est encore possible : la raison saisira l'unité dans un objet, tandis que l'intuition ne pourra embrasser qu'une partie du variable. Ainsi, par exemple, la raison concevra l'espace absolu et infini, mais l'intuition ne pourra la suivre, et les sens se troubleront à l'idée de toutes les étendues comprises dans l'infinité de l'espace. La raison parviendra et ne pourra même pas ne pas parvenir à la conception du temps infini, mais l'intuition et la mémoire resteront en arrière et seront comme éblouies. L'intuition sera donc ici comme vaincue par la raison : l'âme éprouvera une certaine joie du triomphe de celle-ci et un certain déplaisir de la défaite de l'autre.

Ainsi, le rapport de l'intuition et de la raison est double : il y a tantôt convenance et tantôt disconvenance; il y a convenance, lorsque l'intuition et la raison marchent pour ainsi dire parallèlement, ou, en d'autres termes, quand toutes deux conçoivent leur objet; il y a disconvenance quand la raison reste en arrière de l'intuition, ou quand l'intuition ne peut pas égaler l'essor de la raison. Si la convenance existe, le plaisir attaché à l'exercice de l'intuition se redouble dans le plaisir de la raison, et prend un haut caractère de pureté. Celui qui a contemplé les formes d'une belle statue, qui en a embrassé clairement toutes les parties, et qui en a saisi l'ensemble et l'unité, sait combien la philosophie aurait de peine à décrire le plaisir délicieux dont il était alors rempli. Lorsque l'intuition seule est satisfaite, il n'y a qu'une sensation agréable, étouffée par le déplaisir de la raison, qui ne peut saisir d'unité, et l'imagination ne s'élève pas alors jusqu'à la conception de la beauté. Lorsqu'au contraire on saisit l'unité, et que l'intuition ne peut comprendre toutes les variétés renfermées dans l'objet, la beauté que nous découvrons, et qui nous fait éprouver un déplaisir dans notre organisation sensible en même temps qu'une joie intellectuelle, a été nommée *sublime*. Mais quand les parties de l'objet ne sont ni assez variées ni assez nombreuses pour n'être pas embrassées par l'intuition, et qu'en même temps l'ensemble est facile à saisir, que nous sentons un accord harmonique entre

la variété et l'unité, entre les sens et la raison, nous nous arrêtons délicieusement sur ce spectacle, et c'est le beau proprement dit. Nous venons de déterminer *à priori*, et pour ainsi dire géométriquement, la nature du beau et du sublime; il nous reste à confirmer par des exemples ces distinctions purement rationnelles.

Supposez devant vos yeux divers objets composés de forme ou de mouvement, c'est-à-dire, divers objets physiques, car la forme et le mouvement sont les deux caractères généraux de la matière, et voyez s'il ne se passe pas dans votre conscience deux phénomènes différents, suivant la forme ou suivant le mouvement que vous contemplez. Éprouvez-vous la même impression à l'aspect d'une fleur et à l'aspect d'une montagne inaccessible, au pied de laquelle se déploie l'Océan? Êtes-vous affecté de la même manière à la vue d'une forme, variée dans son peu d'étendue, dont les parties, assez nombreuses pour écarter la monotonie, ne le sont pas assez pour n'être pas facilement saisies, et au sein de l'immensité des ténèbres et du silence? Une douce lueur produit-elle sur vous le même effet qu'une lumière ardente qui vous fait baisser les yeux?

Si après la lecture des ouvrages de Burke et de Kant, après la contemplation de tous les objets physiques, il vous restait encore quelque doute sur la réalité de cette double impression, ces doutes s'évanouiraient lorsque vous passeriez à la sphère des phénomènes moraux. Je vous demande si l'esclave qui pleure paisiblement son esclavage et le héros qui donne son sang pour sa patrie, produisent sur vous la même impression? Êtes-vous ému de la même manière lorsqu'un homme ouvre sa bourse à l'indigent, ou lorsqu'il donne l'hospitalité à son propre ennemi et le renvoie comblé de présents?

Enfin plaçons-nous en présence de faits purement intellectuels : il semble qu'au premier abord l'impression sera nulle ou du moins peu sensible, parce que l'intelligence paraît sans prise sur le sentiment, et cependant vous saisirez encore en vous les deux impressions différentes que nous avons signalées. Choisissez une poésie légère où la raison et les sens se trouvent agréablement flattés et satisfaits, où les images soient brillantes, les pensées judicieuses, le tour délicat, par exemple, une ode d'Anacréon ou d'Horace; placez, en regard, ces poëmes immenses des Indiens, où les personnages sont des dieux symboliques dont les rôles sont variés, dont les attributs sont sans nombre, et dont le caractère est changeant et mystérieux; ces poëmes, où la fable se poursuit sans interruption d'un ouvrage à l'autre, qui semblent écrits ou plutôt chantés en même temps, qui se supposent mutuellement comme s'ils étaient à la fois successifs et simultanés, et dont la plupart dépassent le nombre de deux cent mille vers, et voyez si l'impression que vous éprouverez sera la même. Pour dernier exemple, placez d'un côté un écrivain qui d'une main légère essaye l'analyse de la pensée, et qui, en deux ou trois coups de crayon, donne une esquisse plus ou moins fidèle de l'intelligence, et de l'autre, un philosophe qui traîne à sa suite une longue série de principes et de conséquences, qui déploie un immense travail pour arriver à la décomposition la plus exacte et la plus minutieuse de chacune de nos pensées, et qui semble plier sous le poids des détails infinis de son œuvre : mettez en regard Condillac et Aristote, et consultez vos impressions.

Si vous jetez un coup d'œil sur tous les exemples que nous avons rapportés, vous verrez que les uns font marcher d'un mouvement parallèle la raison et la faculté de représentation, et que les autres ne laissent pas se former cette harmonie à laquelle l'esprit humain aspire. D'un côté se trouve le beau, de l'autre le sublime; d'un côté l'émotion douce, agréable, le bonheur; de l'autre un mélange de plaisir et de peine, une victoire et une défaite, un état complexe, enfin, qui est à la fois jouissance et souffrance.

La vie intellectuelle est *une* et *diverse : diverse,* parce qu'elle est complexe, et qu'elle déploie plusieurs facultés à la fois; *une*, parce que toutes ces facultés ont une source commune, aspirent à un développement parallèle, et tendent à un but commun. Chaque faculté prise à part étant une force essentiellement active, dont la loi est le plus grand développement possible, l'exercice libre de cette faculté est un plaisir, et toute gêne opposée à son activité est une peine. Si nous considérons la vie intellectuelle dans son unité, nous reconnaîtrons qu'indépendamment du plaisir attaché au développement spécial de chaque faculté, il en est un autre qui résulte du développement parallèle de toutes les forces spirituelles, de même qu'il y a un déplaisir attaché à l'inégalité de leur développement. Le plaisir du développement harmonique est ce qu'on peut appeler le bonheur, le déplaisir de la désharmonie est la souffrance. Il peut y avoir bonheur, même lorsque le développement des facultés a lieu dans une sphère circonscrite, si ce développement est harmonique; et il peut y avoir souffrance, lors même qu'une de ces facultés jouit d'un développement immense, si les autres sont restées en arrière. Supposez une sensibilité physique si féconde et si riche, que la raison ne puisse pas en suivre les développements; ou supposez une raison sublime, qui s'élève à des vérités si hautes, que la sensibilité, faible et impuissante, en soit accablée; dans les deux cas, l'homme est malheureux. L'intuition a son plaisir distinct de celui de la raison, et la raison a aussi le sien à part; mais, quoiqu'il y ait plaisir pour la raison et l'intuition, lorsque l'exercice de chacune de ces deux facultés est libre, il peut

y avoir souffrance lorsque ces deux facultés ne jouissent pas d'un égal développement. Il est incontestable qu'en présence de certains objets sensibles, l'intuition en atteint facilement les différentes parties, les formes, les couleurs, etc., en même temps que la raison se rend compte de leur unité, de l'idée fondamentale qui les constitue. Il y a dans ce cas harmonie, non pas harmonie parfaite, car l'harmonie parfaite est un idéal auquel nous ne pouvons atteindre, mais une harmonie qui procure d'autant plus de bonheur, qu'elle est plus voisine de la perfection. Personne ne peut nier que la raison ne s'élance souvent au delà du pouvoir que nous avons de nous représenter les choses : ainsi, elle conçoit l'espace, elle en affirme l'existence, elle prononce que l'espace devait exister avant les objets créés, qu'il n'a pas eu de commencement, et qu'il n'aura pas de fin : la faculté représentative se développe en même temps, et voudrait suivre les pas de la raison, mais elle n'y peut parvenir. En vain se fatigue-t-elle à se représenter des étendues sans nombre, jamais elle n'arrive à combler l'abîme de l'espace infini. D'autres fois, c'est la faculté représentative qui prend les devants sur la raison : lorsqu'on recherche la nature de Dieu, n'arrive-t-il pas qu'on se représente, comme malgré soi, des formes, des images, des couleurs, qui obstruent les voies de la raison au lieu de les dégager ?

Soit que la représentation ne puisse suivre la raison, soit que la raison se laisse devancer par la représentation, il y a désharmonie, et l'homme est malheureux. Mais, dans le premier cas, le déplaisir que l'homme éprouve de la faiblesse de ses représentations est compensé par la jouissance que lui cause le triomphe de sa raison. C'est lorsque se produit cette dernière désharmonie que le beau est dit *sublime*, et c'est lorsque la raison et la représentation sont d'accord que l'objet conserve la qualification pure et simple de *beauté*.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Identité de tous les genres de beauté. — Le beau physique reflet du beau moral et intellectuel, ou du beau immatériel. — Théorie de l'expression dans les arts. — L'Apollon du Belvédère. — Winckelmann. — La figure de Socrate. — L'homme. — La femme. — L'animal. — Le minéral. — — L'ordre du monde. — Unité du vrai, du beau et du bien. — Dieu.

Dans la dernière leçon, nous avons vu que le beau pouvait se diviser en deux genres, et que chacun de ces deux genres était réfléchi par la nature physique, la nature morale et la nature intellectuelle, ce qui donne en apparence six espèces différentes de beauté. Nous voulons rechercher aujourd'hui s'il est possible de faire rentrer les unes dans les autres toutes ces manifestations de la beauté, ou s'il n'existe qu'une beauté unique et universelle, faisant son apparition dans des mondes différents. Il y a une beauté dans les formes visibles, dans les sentiments et les actions, dans les idées. La beauté des formes est-elle la même que la beauté des idées et des sentiments, ou bien chacune de ces beautés a-t-elle son essence à part ? Telle est la question que s'était posée le philosophe Plotin. Qu'est-ce que le beau ? se demandait-il. Je vois une forme belle, je suis témoin d'une action à laquelle on reconnaît la même qualité ; quelle est l'essence de cette beauté départie également à deux objets si divers ? Quelle identité peut-il y avoir entre le physique et le moral, et comment peuvent-ils, l'un et l'autre, représenter la beauté ? Reconnaissons bien l'importance de cette question : si on ne la résout pas, la théorie du beau est un dédale dont on n'entrevoit pas l'issue ; l'artiste ignorera, s'il ne doit s'attacher qu'à une beauté, toujours la même sous des manifestations variées ; ou s'il doit partager ses études et ses forces entre une multitude de beautés essentiellement différentes. Avant d'exposer comment nous croyons devoir résoudre cette question, indiquons les conséquences des deux solutions que le problème peut recevoir. Prétendez-vous que le beau est divers ? Comment expliquerez-vous le rapprochement de la beauté intellectuelle et de la beauté physique, le lien secret qui leur permet de figurer dans la même œuvre sans en altérer l'unité ? Si l'artiste ne peut rassembler les différents genres de beauté que dans une vaine et factice unité, l'art est donc trompeur, puisqu'il réunit ce qui dans la nature demeure séparé. De plus, quel est le fondement de cette unité factice ? Comment l'artiste parvient-il à la concevoir ? Comment peut-il la transporter dans ses ouvrages ? enfin, comment a-t-on fait de l'unité une loi essentielle de l'art, si la nature, qui cependant est belle, ne nous montre jamais que des beautés irréductibles les unes aux autres ? Admet-on, au contraire, que les trois genres de beauté n'en font qu'un dans la réalité, l'unité de l'art ne sera plus factice, mais réelle, elle deviendra une règle légitime, ce sera la réalité, mais la réalité embellie par l'idéal.

Or, c'est la dernière solution que j'adopte : le beau et le sublime ne sont que deux nuances de la beauté manifestée par le monde physique, le monde moral et le monde intellectuel. La beauté physique, ou la beauté des formes et des mouvements, n'est qu'un reflet de la beauté morale et intellectuelle, que nous pouvons comprendre sous le seul terme de beauté spirituelle ou

immatérielle. Ainsi toute beauté, selon moi, se résout dans la beauté spirituelle ; c'est dans cette sphère intime et cachée que repose l'unité secrète de tous les genres de beauté. Vérifions cette solution en parcourant tour à tour les différentes régions du beau.

Placez-vous devant la statue de l'Apollon, et observez attentivement ce qui vous frappe dans ce chef-d'œuvre. Winckelmann, qui n'était pas un métaphysicien, mais un artiste, qui était doué du génie de l'art et qui en connaissait les procédés, Winckelmann a fait une analyse de l'Apollon. Il est curieux d'étudier cette analyse et d'y reconnaître combien la beauté physique se lie à la beauté spirituelle. Ce qui frappe d'abord Winckelmann, c'est un caractère de noblesse, de fierté, de divinité, empreint dans toutes les formes de la statue. Ce front est celui de Jupiter, d'où va s'élancer la déesse de la Sagesse : il est habité d'une paix inaltérable ; l'indignation gonfle les narines, le dédain siége sur les lèvres ; l'attitude du corps, la pose des bras et des pieds, tout annonce le vainqueur de Python. La joie tranquille et dédaigneuse qu'on éprouve à triompher d'un ennemi méprisable, le plaisir de la victoire, le peu de fatigue qu'elle a coûté, voilà ce qui brille aux yeux de Winckelmann dans cette éclatante figure. L'analyse de cet artiste est une hymne à la beauté spirituelle ; mais ce qu'il y a de singulier, c'est qu'il ne s'en est pas aperçu : il n'a pas vu que toute cette beauté, dont il recueillait les traits avec tant d'amour, n'était que la manifestation d'une beauté intérieure, que c'était la beauté incorporelle qui brillait à travers son enveloppe, et qu'enfin la beauté visible de l'Apollon du Belvédère pouvait se résumer sous ce titre : *l'expression*.

Passons d'une statue froide et inanimée à l'homme réel et vivant : nous verrons que le physique ne sera beau qu'à la condition de se mettre au service du beau moral. Supposez qu'un homme soit sollicité de sacrifier son devoir à sa fortune, et qu'il refuse : vous admirerez le désintéressement, la beauté intérieure et spirituelle ; mais si par hasard sa physionomie vous a paru en ce moment empreinte de beauté, si son attitude était noble, n'est-ce pas parce que l'intérieur transpirait pour ainsi dire à travers l'extérieur, et y a-t-il un seul trait de sa figure qui vous ait paru beau à un autre titre que l'expression ? La face de cet homme est peut-être en toute autre circonstance commune, triviale même ; mais ici, illuminée par l'âme dont elle est la manifestation, elle s'éclaire et revêt un caractère de moralité, et par conséquent de beauté. Ainsi, la figure de Socrate, si l'on fait abstraction de l'âme qui l'anime, est vulgaire, laide, et comme fourvoyée parmi les types de la Grèce ; cette figure devient sublime quand le philosophe, au fond de sa prison, s'entretient avec ses disciples de l'immortalité de l'âme, pardonne au geôlier qui lui présente la ciguë, et se prépare tranquillement à la mort. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, ce ne sont pas les contours de la matière, en tant que pure étendue et pure forme, qui sont empreints de sublimité, c'est la matière vivante, animée, c'est-à-dire, la matière expressive, la matière manifestant l'âme, déchirant elle-même ses voiles. Au plus haut point de la sublimité morale à laquelle Socrate s'est élevé, il expire : vous n'avez plus sous les yeux que son cadavre ; la figure morte conserve d'abord toute sa beauté, parce qu'elle garde les traces de l'esprit qui l'animait, mais peu à peu les formes s'altèrent, les traits s'affaissent, l'expression s'éteint et disparaît, la figure est redevenue vulgaire et laide. L'expression de la mort est hideuse et sublime : hideuse, quand on n'y voit que la décomposition de la matière ; sublime, quand elle éveille en nous l'idée de l'éternité, ou celle du néant, cette autre espèce d'infini.

Regardez seulement la figure de l'homme en repos, voyez si elle n'est pas plus belle que celle de l'animal, et la figure de l'animal plus belle que la forme de l'objet inanimé. C'est que la figure humaine, même en l'absence du dévouement et du génie, réfléchit cependant une nature intelligente et morale ; c'est que la figure de l'animal peut réfléchir la passion, mais non la moralité ; c'est qu'enfin la forme inanimée ne retrace plus ni sensibilité, ni raison. Si cette dernière devient expressive à son tour, elle remonte au rang de la beauté.

L'intérieur seul est beau : il n'y a de beau que ce qui n'est pas visible ; cependant, si le beau n'était pas, sinon montré aux yeux, du moins indiqué, et pour ainsi dire esquissé par la forme visible, il n'existerait pas pour l'homme ; il se manifeste par des traits sensibles, mais dont toute la beauté n'est que le reflet du beau incorporel. Ce n'est donc que par l'expression que la nature est belle, et c'est la diversité des traits intellectuels ou moraux, réfléchis par la matière, qui détermine les divers genres de beauté. La figure de l'homme est d'une beauté grave, sévère, parce qu'elle annonce la dignité et la puissance ; la figure de la femme est d'une beauté douce, parce qu'elle réfléchit la bonté, la faiblesse et la grâce. Dans chaque sexe, la beauté ne sera diverse que par la diversité d'expression. Aux exemples pris à la nature humaine, on pourrait ajouter ceux que fournit cette nature intermédiaire entre l'homme et le minéral, je veux dire l'animalité : on montrerait que la face de l'animal n'est belle qu'autant qu'elle est expressive : ainsi le lion est le plus beau des animaux, parce que sa figure annonce qu'il en est le roi et le maître, parce que dans tous ses mouvements se peignent la puissance et la fierté. Si l'on descendait à la nature purement physique, à celle qu'on appelle inorganique et inanimée, on y trouverait

encore de la beauté, parce qu'on y trouverait encore l'expression de l'intelligence. La métaphysique nous apprend que tout ce qui existe est vivant, que l'âme de la nature rayonne à travers les enveloppes les plus grossières. L'observation physique nous amène à des conclusions semblables : ces corps, dits inorganisés, sont soumis à des lois; là où il y a des lois il y a de l'intelligence. L'analyse du chimiste ne conduit pas à une nature morte et glacée, mais à une nature vivante, à des lois intimes, tout aussi admirables que les lois extérieures découvertes par la physique. Mais ne soyons ni philosophes ni physiciens : contemplons la nature dans une ignorance naïve, et laissons-nous aller aux impressions qu'elle excite : nous avons dit que chez l'homme et chez l'animal, la figure est belle par l'expression, par le reflet d'une beauté morale intérieure; or, en présence des grands phénomènes de la nature, au pied des Alpes, sur le sommet de l'Etna, à l'apparition du jour, à la naissance de la nuit, ne pénétrez-vous pas le sens de ces imposants tableaux, n'en éprouvez-vous pas comme une sorte de contre-coup moral? La lumière du soleil ne manifeste-t-elle pas l'intelligence? N'est-elle pas appropriée à une fin? Les planètes ne gardent-elles pas entre elles une savante harmonie? Tous ces grands spectacles apparaissent-ils seulement pour apparaître, ou une intelligence dirige-t-elle le mouvement des astres, les fait-elle concourir vers une même fin? Je dis que la face de la nature est expressive comme la face de l'homme. Si la figure de la femme nous paraît belle, parce qu'elle est le reflet de la douceur et de la bonté, n'est-ce pas aussi un caractère de bienveillance et de grandeur qui fait la beauté de la lumière du soleil?

Pour résumer en peu de mots tous ces exemples, la figure de l'homme, lorsqu'il accomplit une action bonne ou mauvaise, est belle ou laide, par le reflet de l'intérieur. Lorsque l'homme est dans l'état de repos, sa figure porte encore la beauté propre de son espèce, parce qu'elle réfléchit une nature intelligente et morale. La figure de l'animal emprunte aussi sa beauté des sentiments ou des passions qu'elle exprime. Enfin, à l'aspect même de cette nature, en apparence morte et inanimée, je retrouve encore les signes de la vie intellectuelle et morale, et j'y attache le nom de *beauté*. Aux yeux du physicien et du chimiste, la physique et la chimie ne sont belles que parce qu'elles pénètrent dans les secrets de l'intelligence suprême. Tout est symbolique dans la nature : la forme n'est jamais une forme toute seule, c'est la forme de quelque chose, c'est la manifestation de l'interne. La beauté est donc l'expression, l'art sera donc la recherche de l'expression.

Nous avons résolu le problème de l'unité de la beauté. Le beau est un, c'est le beau moral ou intellectuel, c'est-à-dire le beau incorporel qui, se manifestant par des formes visibles, constitue le beau physique, le beau incorporel, c'est la vérité elle-même, c'est la substance, c'est l'éternel, c'est l'infini; si la *vérité* se montre dans les actes humains, elle devient la vérité morale, la sainteté, la justice, en un mot, le *bien;* si elle se répand dans les êtres pour leur communiquer l'harmonie et la vie, c'est la *beauté*, soit incorporelle, soit corporelle. Le vrai, le bien et le beau sont donc réunis intimement, et se pénètrent l'un l'autre dans l'unité de leur substance; ce qui est bon est beau, ce qui est beau est bon, ce qui est beau et bon est vrai. Dieu est la substance métaphysique du beau, du bien et du vrai, en d'autres termes, le bien, le beau et le vrai, conçus dans l'unité de leur substance, c'est Dieu. Mais Dieu est impénétrable : la raison n'a pas d'accès jusqu'à sa nature : il faut qu'il se manifeste par une enveloppe abordable et intelligible : cette enveloppe, c'est l'idée du vrai, du bien et du beau, c'est le λόγος de Platon. La raison conçoit l'existence de la vérité absolue et de l'unité absolue; puis elle l'abandonne à son impénétrable immensité, et ne la contemple plus que dans ses formes appropriées à l'intelligence humaine : dans la vérité, la beauté et la bonté, en un seul mot, dans le λόγος, qui est la manifestation de Dieu lui-même. L'unité de beauté n'est donc que l'unité de bonté et de vérité. Le beau est *un* comme beau moral et intellectuel, comme vérité et comme bonté; il est divers par les formes, les mouvements et les actions qui servent à le manifester. On peut distinguer trois classes de symboles : 1° la nature purement physique, le moins expressif de tous les symboles; 2° la nature animale, qui partage la sensibilité avec l'homme; 3° la nature humaine douée d'intelligence et de moralité. Dégagez le beau de ses formes naturelles, vous trouverez le beau idéal; si vous cherchez à réaliser ce beau idéal, vous faites de l'art; si vous croyez que les formes, si pures qu'elles soient, altèrent la beauté, vous vous élevez à l'idée absolue, vous touchez presque à Dieu lui-même. C'est dans ces passages successifs de Dieu à la nature, et de la nature à Dieu, dans ces dégradations insensibles de la beauté, depuis la substance une et absolue jusqu'aux phénomènes variés et contingents, que se cache le secret de l'unité et de la variété du beau, et ainsi se trouve dissipé l'étonnement de Plotin, qui ne pouvait concilier ses mouvements d'admiration en présence des différents ordres de la beauté.

VINGT-SIXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Division de l'imagination : le goût, le génie. — Le goût est appréciateur. — Le génie est créateur. — Le second contient les mêmes éléments que le premier, mais à un plus haut degré d'énergie. — Le génie supérieur à la nature. — La fin de l'art est le triomphe de la nature humaine sur la nature physique. — L'art n'est ni une science ni un métier. — Alliance de l'idée et de la forme.

Le problème de la nature du beau conduit naturellement au problème de l'art, c'est-à-dire des facultés qui concourent, soit à l'appréciation, soit à la production du beau. Nous avons traité plus haut de l'imagination ; elle se présente sous deux formes : le goût et le génie ; l'un qui apprécie, l'autre qui reproduit librement la beauté. La différence qui a été reconnue entre la nature et l'art, c'est-à-dire, entre le beau réel et le beau idéal, est la même qui sépare le goût et le génie. L'art, c'est la nature détruite et recréée ; le génie, c'est le goût, non plus appréciateur du beau naturel, mais créateur du beau idéal supérieur au premier. Trois éléments essentiels constituent le goût, comme l'imagination dont il est la première forme : 1° l'intuition sensible ou la faculté de représentation ; 2° la raison, qui, en présence des objets physiques intellectuels ou moraux, reconnaît leur identité fondamentale ou leur unité ; 3° le jugement et le sentiment du beau, dont l'un découvre, et dont l'autre adore l'idée morale exprimée dans l'unité et dans la variété de l'objet. Prenons un exemple : qu'une vaste mer se développe sous nos yeux ; la faculté de représentation en isolera les différentes parties, et se promènera sur toutes les diversités du spectacle. Qu'y aura-t-il pour la raison ? Rien autre chose que l'idée générale de mer ou l'unité de l'objet. Quand on a saisi les diverses parties et l'ensemble, la variété et l'unité, a-t-on achevé toute sa tâche ? On n'a rien fait encore ; il y a de plus dans l'objet un côté moral, que ni l'œil ni la raison ne peuvent saisir, et dont le jugement et le sentiment du beau peuvent seuls s'emparer. Placez-vous devant un objet, soit de l'art, soit de la nature, vous n'en aurez pas compris la beauté, si vous n'en avez saisi que l'unité et la variété, et si vous n'avez pas vu dans ses formes des symboles, des expressions de quelque chose de vivant, d'intellectuel, de moral. Ainsi, de même que, dans la nature, il y a la variété, l'unité et le moral, de même, dans l'homme, il y a la faculté de représentation, la raison et le sentiment du beau, trois éléments dont la réunion constitue le goût.

De cette analyse il résulte que la plus haute culture qu'on puisse donner au goût, c'est la culture du sentiment du beau ; il faut s'exercer sans cesse à briser les enveloppes matérielles pour arriver à la beauté morale. Aussi rien n'est-il plus frivole que ces rhétoriques et ces poétiques qui ne s'attachent jamais qu'à la forme, sans songer même à ce qu'elle cache, qui travaillent sur des traits inanimés, sans pénétrer jusqu'à la beauté vivante que ces traits nous dérobent. La poésie, la statuaire, tous les arts, en un mot, ont trois grands principes : les deux premiers regardent l'unité et la variété de l'œuvre ; tout le monde les reconnaît ; mais le troisième principe, celui qui préside au côté moral de l'art, est oublié ou méconnu ; et cependant c'est à cette source que l'art puise sa vie. La nature physique n'est qu'une enveloppe, sous laquelle il faut que notre âme aille saisir une âme. La matière, telle qu'elle est définie par le vulgaire, n'existe pas : on la regarde ordinairement comme une masse inerte, sans organisation et sans règle ; or, elle est pénétrée d'un esprit qui la soutient et qui la règle : elle n'est donc que le reflet visible de l'esprit invisible ; le même être qui vit en nous vit en elle : *Est Deus in nobis, est Deus in rebus*. Il ne s'agit que de mettre l'esprit de l'homme en rapport avec l'esprit de la nature ; ainsi la beauté dans son essence, c'est la beauté morale ; et l'essence du goût, c'est le sentiment de cette beauté.

Maintenant, quelle différence existe-t-il entre le goût et le génie, cette seconde forme de l'imagination ? Le goût est appréciateur : c'est le moral de l'homme en présence du moral de la nature : il juge si le symbole naturel est bien approprié à l'idée morale. Le génie fait plus, il est créateur. Le génie contient les mêmes éléments que le goût, mais à un plus haut degré : le génie, par sa raison, saisit plus profondément l'unité ; par sa faculté de représentation, il se retrace plus vivement les parties variées de l'objet ; enfin, par le sentiment ou l'amour, il ne juge pas seulement l'idée morale, il l'adore, il s'attache à cet idéal, qu'il sépare autant que possible de la nature ; il épure les formes naturelles, il écarte tout ce qui fait obstacle à l'idée. Le goût se reposait tranquillement dans la contemplation d'une belle nature ; le génie brise et reconstruit la nature, pour la rendre plus conforme à l'idée. Mais ici se présente une objection : Le génie, va-t-on dire, est-il donc supérieur à la nature ? *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme*. Si l'homme surpasse la nature, l'homme est donc supérieur à Dieu. Voici l'explication de ce mystère : si Dieu, en créant la nature, avait voulu manifester sa toute-puissance, l'humanité ne pourrait prétendre à surpasser la nature, ni même à l'égaler. Mais tels n'ont pas été les desseins de Dieu ; ce n'est pas sa puissance qu'il a

voulu montrer, c'est sa volonté, et il a voulu la montrer dans des symboles. Si l'humanité est supérieure à la nature, c'est que Dieu l'a voulu, c'est qu'il a donné à l'homme la liberté. Le génie est ce qu'il y a de plus éminent dans l'humanité, et le génie détruit la nature, tout en l'adorant; et après l'avoir renversée, il la rétablit plus pure, et plus conforme à l'idée morale, gravée en elle de la main de Dieu; ainsi, les caractères du génie sont : destruction et création. Le goût est une faculté indolente et passive; le génie, une faculté impérieuse et libre. L'artiste, en détruisant et en reformant la matière, marche à la fin de l'art qui est le triomphe de la nature humaine sur la nature physique; élever le réel jusqu'à l'idéal, telle est la mission du génie. Par là sont écartées les prétentions ridicules de ceux qui veulent faire de l'art une science ou un métier. La science connaît et l'art produit; l'art s'abjure lui-même, s'il se contente des théories; il perd de son éclat, quand il veut devenir une pure philosophie; il doit conserver sa liberté, et ne se mettre au service que de lui-même. D'un autre côté, si l'art n'est pas une science, en tant qu'il est créateur, il n'est pas non plus un métier en tant qu'il est producteur de l'idéal. Quoique l'art soit libre, il ne peut cependant pas choisir une autre fin que la beauté morale; il n'est libre que dans les moyens de l'exprimer. Ainsi, tout artiste qui, prenant la nature au sérieux, se contenterait de la copier fidèlement, tomberait du rang d'artiste à celui de manœuvre. Je vois bien que ce portrait représente fort exactement telle ou telle personne; mais il n'y a pas là d'idéal, il n'y a pas d'artiste. Cet arrêt condamne toute école de peinture, de sculpture ou de musique, qui ne conçoit pas la nature comme un symbole, et qui ne consacre pas l'art à la recherche d'un symbole plus pur et plus voisin de l'idée morale. Si l'art a pour but de peindre le beau moral, il a pour résultat d'exciter chez les autres le sentiment du beau, dont l'artiste a été possédé. Ainsi, en même temps qu'il est symbolique à un haut degré, il est aussi sympathique. Idéal et sympathie, telles sont les deux lois suprêmes de l'art : faites la guerre à toute école qui ne sait pas reproduire l'idéal, ni causer dans l'âme d'autrui le sentiment dont tout artiste doit se sentir animé.

On entrevoit combien de conditions sont imposées à l'artiste, et l'on en serait effrayé si l'on ne connaissait le nombre des qualités que Cicéron exige de l'orateur. Il faut, non-seulement, que l'artiste cultive sa raison, sa faculté de représentation et son sentiment du beau, mais il est encore tenu de ne pas négliger les procédés matériels de son art. En effet, il ne doit pas seulement contempler le beau, il doit l'exprimer au dehors, et, pour ainsi dire, le matérialiser. Ainsi, qu'il ne néglige pas la forme pour l'idéal, mais surtout qu'il n'oublie pas l'idéal pour se renfermer uniquement dans la forme; il doit s'attacher principalement au côté moral de son art; si l'on n'impose pas à l'artiste la nécessité d'être un homme de bien, comme à l'orateur de Cicéron, au moins, faut-il qu'il sente profondément l'idée intellectuelle et morale, cachée sous la nature physique, comme sous la nature humaine. L'artiste sait manier la matière, mais pour lui faire exprimer l'immatériel, soit qu'il emploie les mots, les sons, les lignes ou les couleurs. Les mots sont la matière du poëte, comme les sons la matière du musicien, comme les lignes la matière de l'architecte et du statuaire, comme les couleurs la matière du peintre. On peut dire aux artistes : Apprenez les procédés matériels de votre art; mais sachez que cette étude sera stérile, si vous ne nourrissez en vous le sentiment du beau. En vain broyez-vous des couleurs, combinez-vous des sons, disposez-vous des lignes, si vous ne leur faites rien exprimer. Si vous ne savez pas mettre la matière en œuvre, vous ne pourrez manifester vos idées, et si vous ne savez pas vous élever jusqu'à l'idéal, vous ne serez pas supérieurs à la nature. Forme et idée, physique et moral, réel et idéal, telles sont les deux faces de l'art, tels sont les deux pôles que l'artiste doit toucher de l'une et de l'autre main.

VINGT-SEPTIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Retour sur le goût et le génie. — Une pensée de Plotin : *Les hommes beaux sont seuls juges de la beauté.* — École de Locke. — École de Kant. — Le beau n'est ni matériel ni subjectif; il est absolu, indépendant de la nature et de l'homme. — Règle de la composition. — Le criterium de l'art n'est ni le plaisir ni la clarté, mais l'expression. — La poésie est le premier des arts. — Puissance symbolique du mot. — L'éloquence, la philosophie et l'histoire ne font point partie des beaux-arts. — Le second des arts est la musique. — Viennent ensuite la peinture, la sculpture, l'architecture et la construction des jardins.

Nous avons dit que l'art est la représentation libre du beau, que le génie est le goût mis en action, que le goût renferme trois éléments qui correspondent aux trois éléments du beau. Reprenons toutes ces propositions : pour qu'un objet soit beau il doit, 1° exprimer une idée; 2° présenter une unité qui fasse briller l'idée exprimée; 3° être composé de parties différentes et déterminées; en d'autres termes, idée morale, unité et variété, telles sont les trois conditions du beau. L'esprit doit offrir trois phénomènes correspon-

dant à ces trois éléments : l'esprit doit saisir l'idée qui est renfermée dans l'objet, apercevoir l'unité sous laquelle l'idée pure se réfléchit, et enfin, les parties diverses dont cette unité est le lien. Le sentiment du beau, la raison et la faculté de représentation, telles sont les trois conditions du goût. Mais ces trois facultés peuvent rester improductives, elles reçoivent et ne rendent pas ; pour former le génie, il leur faut un plus haut degré d'énergie. Le goût apprécie l'idée, l'unité et la variété ; le génie produit la variété, l'unité et, sous elles, l'idée. L'élément le plus important de la beauté, c'est l'idée morale ; l'unité et la variété doivent en être empreintes, et lui servir seulement de manifestation, et, en conséquence, l'élément le plus important du goût et du génie, c'est le sentiment du beau moral. L'intérieur de l'homme peut seul percevoir l'intérieur de la nature : c'est mon âme qui sent l'âme de l'univers. Dans les ouvrages d'un philosophe d'Alexandrie, il y a un chapitre célèbre qui porte ce titre : *Les hommes beaux sont seuls juges de la beauté.* Rien de plus étrange au premier coup d'œil, rien de plus vrai quand on y réfléchit. L'âme seule juge l'âme ; le beau est dans les formes sans être constitué par elles : il faut l'en dégager ; le beau n'est qu'une beauté morale, une idée, un sentiment ; il n'y a donc que l'homme beau, c'est-à-dire celui qui possède en lui, soit constamment, soit à un moment donné, l'idée ou le sentiment empreint dans la nature, qui puisse juger le beau, c'est-à-dire, retrouver dans le symbole extérieur l'idée dont il est lui-même pénétré. Toutes les fois que nous saisissons le beau à l'extérieur, c'est que nous le portons déjà dans notre esprit, c'est par notre côté moral seul que nous pouvons nous mettre en rapport avec le moral de la nature. Voilà ce que Plotin a voulu dire par cette expression singulière : Les hommes beaux sont seuls juges de la beauté. Mais il ne suffit pas que l'homme porte le beau moral en lui-même, il faut encore qu'il soit doué d'une faculté qui perçoive ce beau. Personne ne s'est avisé de voir dans les êtres inanimés, et même dans les animaux, des juges de la beauté ; l'animal est beau, cependant il ne peut ni reconnaître ni juger la beauté. Quoiqu'il contienne, comme la nature, le beau moral, ni lui ni la nature ne sympathisent l'un avec l'autre, parce que, tout semblables qu'ils sont, ils ne connaissent pas cette ressemblance. L'homme seul reconnaît en lui le beau moral, comme dans la nature, comme dans l'animal, comme dans ses semblables, et voilà pourquoi il sympathise avec l'homme, avec l'animal et avec la nature. Pour comprendre la sympathie de l'homme, il faut s'élever jusqu'à la vérité suprême, jusqu'à l'être unique et universel, jusqu'à Dieu. Dieu, c'est le fond du vrai, du bien et du beau ; c'est l'absolu, qui se réfléchit tout entier dans toutes ses manifestations, ou, comme on dit ordinairement, dans toutes ses créations. Dieu est donc à la fois dans la nature et dans l'homme, et c'est ainsi que s'explique la sympathie de l'homme pour la nature.

Ainsi il ne faut pas dire, avec une certaine école, que l'homme est une pure réceptivité frappée par la beauté de la nature, mais ne possédant pas en lui-même l'idée du beau. Cette théorie a son principe dans les ouvrages de Locke et de Condillac. Si l'homme n'était pas par lui-même une créature morale, comment pourrait-il concevoir le moral de la nature extérieure? S'il n'avait pas une intelligence, comment trouverait-il les lois qui gouvernent le monde ? L'homme n'est pas, en naissant, une *table rase* sur laquelle l'univers vient graver la beauté des objets extérieurs. Cette beauté serait ignorée de l'homme, comme elle l'est de la nature, si l'homme n'était doué d'une faculté morale qui saisit le beau en lui-même comme à l'extérieur.

L'école de Kant s'est jetée dans l'excès opposé ; elle a pensé qu'il n'y avait dans la nature rien de vrai, de bon et de beau, si ce n'est le vrai, le beau et le bon que l'homme trouvait dans son âme, et qu'il réalisait illégitimement au dehors de lui ; ainsi, le philosophe allemand a fait sortir l'extérieur de l'intérieur, l'univers de l'âme, le NON-MOI du MOI, comme le philosophe anglais avait produit l'intérieur par l'extérieur, l'homme par la nature, le MOI par le NON-MOI. Tels sont les deux rivages entre lesquels flotte la philosophie. L'intelligence humaine, c'est-à-dire, la véritable existence de l'homme est engagée et compromise tout entière dans la question. Si l'intelligence n'est qu'un reflet de la nature, l'homme n'est pas seulement l'écolier de la nature, il en est encore la production, il n'est que ce qu'elle le fait. D'un autre côté, si la nature n'est qu'une induction de la pensée, elle n'est que ce que nous la faisons, qu'un fantôme que nous pouvons détruire. Telles sont les deux opinions exclusives qu'il faut briser l'une contre l'autre, sans cependant détruire ce qu'elles peuvent contenir de vérité. A mon avis, la vérité n'est ni fille de l'homme, ni fille de la nature ; la vérité existe par elle-même ; mais elle se trouve en moi comme elle se trouve dans la nature. Ainsi la nature est soumise à certaines lois ; moi-même je subis des lois qui correspondent à celles de l'univers ; il y a donc de la vérité, de l'absolu dans la nature et dans l'homme, quoique l'absolu ne dépende ni de l'homme, ni de la nature. Ainsi, par exemple, l'arithmétique est tout à fait indépendante de la nature et de l'homme ; cependant on trouve dans l'un et l'autre toutes les vérités dont l'arithmétique se compose ; le rapport des nombres peut se reconnaître dans l'homme : l'homme est une unité ; il est aussi une diversité ; il peut compter ses affections, et saisir

l'unité de sa substance. On retrouve pareillement dans la nature l'unité et la diversité : Pythagore avait conçu le projet de ramener toutes les sciences aux mathématiques ; il faisait rentrer dans leur sein, non-seulement l'astronomie, mais encore la religion, la morale et la politique. La tentative de Pythagore a été reprise de nos jours ; M. Herbart, successeur de Kant dans la chaire de philosophie de Kœnigsberg, a publié des ouvrages où il essaye l'alliance de la psychologie et des mathématiques. M. Wagner se propose de publier des ouvrages sur toutes nos connaissances, en les soumettant au calcul. On sait que Condillac, mécontent de la science humaine, dans laquelle il ne trouvait pas une assez grande exactitude, forma le projet de construire une encyclopédie des connaissances, à laquelle il aurait donné les mathématiques pour fondement, et il a réalisé une partie de ce projet dans son ouvrage intitulé : *La Langue des calculs*. Comme il n'y a pas de phénomène sans substance, toute diversité suppose l'unité, et les lois psychologiques et physiques, qui ne sont que des phénomènes, contiennent toutes quelque chose d'absolu. Ainsi, après deux ou trois mille ans, l'humanité, dans ses esprits d'élite, revient à la philosophie grecque ; et, en effet, on n'a jamais agité les grands problèmes de la philosophie avec plus de profondeur et plus de force que dans la Grèce. Seulement les philosophes, qui cherchent à saisir un point d'appui fixe et inébranlable, *immotum quid et inconcussum,* qui aspirent à saisir l'absolu, devraient s'attacher plutôt à Platon qu'à Pythagore. Platon, en même temps qu'il a saisi l'absolu, a tenu compte du contingent et du variable, et il n'a pas enfermé l'absolu dans une seule idée, mais il en a embrassé toute l'étendue.

Reconnaissons donc que le beau comme le vrai plane sur la nature et sur l'homme, et que l'homme ni la nature ne sont le fondement de l'absolu. Si le beau est purement subjectif, s'il dépend simplement de l'homme, il n'y a plus de beauté dans la nature, et rien n'est alors plus variable que le beau. Si le beau est purement objectif, s'il dépend de la nature, il n'y a plus de beauté en l'homme ; si, au contraire, le beau est absolu, s'il se retrouve dans l'homme et dans la nature, il n'est pas étonnant que l'homme sympathise avec elle, qu'il soit juge, et à son tour créateur de la beauté.

L'élément capital de la beauté, c'est l'idée morale ; l'idéal diffère du réel en ce qu'il se rapproche beaucoup plus de l'idée morale. Dans toute chose il y a du général et du particulier, de l'unité et de la variété : deux objets et deux objets font quatre objets, voilà une vérité; mais dégagez l'unité de la variété, vous aurez deux et deux font quatre, c'est-à-dire la forme la plus pure de l'idéal. L'idéal, c'est donc ce qui réfléchit le plus purement l'idée renfermée dans l'objet; le réel, c'est le particulier, c'est ce qui frappe les sens. Le but de l'art est donc d'arriver à l'idéal, c'est-à-dire d'épurer assez la variété et l'unité pour qu'elles reflètent le plus purement possible l'idée morale. Nous arrivons donc à ce précepte fondamental, que l'expression est la loi la plus haute de l'art. Tout art qui n'exprime rien n'est pas un art. La seconde loi de l'art, c'est la composition, c'est-à-dire l'emploi des moyens matériels pour arriver à l'expression. Je ne comprendrais rien à une composition qui n'aurait pas ce but. Si, par exemple, j'avais à peindre la femme au moment où elle met un enfant au jour, je disposerais tous les traits de sa figure, toute l'attitude de son corps, de manière à exprimer la joie et la douleur qui saisissent son âme ; je ferais concourir tous les individus qui l'entourent à la même unité d'expression ; je ne verrais en eux comme en elle, que des formes symboliques, que des signes hiéroglyphiques qui me seraient donnés pour faire luire sur toute la scène l'idée morale, dont elle doit être la manifestation. On comprend par là toute l'importance de la composition. Mais, si elle se borne à placer des ombres près de la lumière, à disposer des lignes pour plaire seulement à l'œil, la composition est la mort de l'art. L'expression, la manifestation de l'idée morale, voilà le but suprême de l'artiste.

On peut essayer une classification des arts d'après cette grande loi de l'expression. On a fait reposer sur d'autres bases la classification des arts, mais on n'est parvenu à aucun résultat satisfaisant. D'après l'opinion que ce qui constitue l'art c'est le plaisir, on a établi une hiérarchie des arts, à la tête de laquelle se trouvait la musique. La musique est en effet celui des arts qui paraît produire la plus vive émotion de plaisir. Les barbares qui ont inondé notre capitale en 1814, sont restés insensibles aux beautés de la sculpture et de l'architecture, et ont prêté une oreille attentive aux mélodies de nos théâtres lyriques. Une autre définition de l'art a produit une autre classification : le propre de l'art, a-t-on dit, est d'être éminemment clair, et sur cette règle le premier rang s'est trouvé assigné à la peinture. Quoi de plus clair, en effet? N'exprime-t-elle pas non-seulement les formes et les actions visibles, mais encore les sentiments les plus cachés de l'âme? A l'aspect du beau tableau représentant le sommeil d'Agamemnon, qui peut se méprendre sur les passions de Clytemnestre ? C'est ainsi que la musique et la peinture ont été tour à tour élevées au premier rang, suivant qu'on a pris pour principes de l'art le plaisir ou la clarté. Mais nous avons vu que le beau n'est pas synonyme de l'agréable, et qu'en conséquence le plaisir n'est pas le sentiment du beau; le plaisir ne peut donc servir de base à la hiérarchie des

arts. D'un autre côté, il ne suffit pas qu'une forme soit facilement saisie par l'œil pour qu'elle soit belle, il faut encore que cette forme soit expressive. Nous sommes donc toujours ramenés à l'expression comme au principe suprême de l'art. L'art qui sera le plus expressif sera donc le premier. Or celui de tous qui me paraît le mieux réfléchir la beauté universelle, qui la reproduit sous toutes les formes et de toutes les manières, c'est la poésie. C'est l'art par excellence : il exprime la beauté d'une manière à la fois déterminée et indéterminée, finie et infinie. Deux ou trois mots lui suffisent pour exciter dans l'âme les émotions les plus profondes. Aussi les artistes ne s'y trompent-ils pas : ils savent bien, sans cependant l'avouer, que la poésie l'emporte sur tous les arts, et lorsqu'ils veulent élever un tableau au-dessus de tous les autres, ils disent que c'est de la pure poésie. Le peintre a des couleurs, le statuaire et l'architecte des lignes, le musicien des sons, mais le poëte a des mots. Le mot est à la fois visible et invisible, matériel et immatériel : que d'idées, que de sentiments, réveille en nous le mot *patrie!* que de choses ne rappelle pas à l'esprit ce mot si bref et si immense : *Dieu!* Qu'un peintre essaye de représenter Dieu ou la patrie, et voyez s'il pourra produire des émotions aussi vives et aussi profondes. Le mot est donc le symbole le plus vaste et le plus clair ; il est aussi déterminé que les lignes et les couleurs, mais il est mille fois plus compréhensif ; c'est la manifestation la plus simple et la plus riche de l'absolu. Burke l'a bien senti, et vous trouverez à la fin de son ouvrage un admirable chapitre sur la puissance mystérieuse des mots.

Comme je refuse aux beaux-arts tout but d'utilité, comme l'art ne doit servir qu'à lui-même, c'est-à-dire à l'expression du beau, je dois effacer l'éloquence de la liste des arts. Elle a pour but de persuader, de défendre celui dont elle a pris en main les intérêts. Si elle ne se proposait que de plaire, on pourrait la regarder comme un art. Mais l'éloquence est-elle et doit-elle être un jeu? Le malheureux, sur la tête duquel s'appesantit une accusation capitale, regarde-t-il l'éloquence comme un amusement, comme un moyen d'exprimer purement et simplement le beau? La philosophie ne figure pas non plus parmi les arts : elle ne se propose que d'instruire. Si le philosophe ne s'occupe que de plaire, que d'exprimer la beauté, il est artiste, mais il cesse d'être philosophe. Il en est de l'histoire comme de la philosophie : le principal but de l'histoire doit être d'instruire les générations à venir, et de leur faire mettre à profit les fautes des générations passées ; elle ne peint pas pour peindre, mais pour prouver. Ayant écarté l'éloquence, la philosophie et l'histoire, qui se servent des mots comme la poésie, mais qui les tournent vers un but d'utilité, quel est celui des arts que nous mettrons en second ligne ; en d'autres termes, quelle est la forme la plus expressive après le mot? C'est la mélodie. Sous une forme déterminée, la mélodie est, après la parole, l'expression qui altère le moins l'idée universelle et infinie que nous appelons le beau. Aussi, quelle vivacité d'émotion ne produit pas la musique ! Elle change en un instant les sentiments de notre âme, elle nous fait passer de la tristesse à la joie, et de la joie à la tristesse, et par son vague même elle ouvre une vaste carrière aux jeux de l'imagination. Sans doute les effets de la musique sont quelquefois les mêmes que ceux de l'éloquence : elle nous arrache les armes des mains, ou elle nous fait voler au combat ; mais ce sont là les résultats de la musique, et non le but qu'elle se propose, et, en conséquence, on ne peut l'accuser de se mettre au service de l'intérêt. En appliquant aux autres arts la mesure dont nous nous sommes servis pour la poésie et la musique, c'est-à-dire en examinant ceux dont la forme est la plus expressive, et se rapproche le plus du beau, en s'écartant le plus de l'utilité, nous arriverions à ranger la peinture immédiatement après la poésie et la musique, et ensuite viendraient s'échelonner, à des distances diverses, la sculpture, l'architecture et la construction des jardins.

VINGT-HUITIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Les arts ne diffèrent pas par leur fin, mais par leurs moyens. — Des sens considérés dans leurs rapports avec l'art et le beau. — Incapacité du toucher, de l'odorat et du goût pour nous transmettre le beau. — Prérogative de l'ouïe et de la vue. — Arts de l'ouïe : poésie et musique; arts de la vue : peinture, sculpture, architecture et construction des jardins.—Les arts de l'ouïe ne doivent pas chercher à usurper la forme des arts de la vue, ni réciproquement. — Retour sur la supériorité de la poésie.

Le caractère constitutif et fondamental de tout art, nous l'avons déjà dit, c'est l'expression ; un second caractère auquel l'art ne peut renoncer sans se détruire, c'est d'être libre, en d'autres termes, c'est de ne se mettre au service que de lui-même. L'indépendance est dans le but de l'art et non pas dans ses moyens, c'est-à-dire que ses moyens doivent toujours être en rapport avec la fin qu'il s'impose à lui-même. Ceci reconnu, combien doit-on distinguer d'arts différents? Pour résoudre cette question, il faut bien con-

cevoir ce que c'est que le beau. Le beau, c'est le vrai et le bien manifestés à l'homme sous une forme sensible. Le beau ne serait que le vrai et le bien, s'il n'avait des formes : encore une fois, c'est la forme sensible du vrai et du bien qui les fait devenir ce que nous appelons la beauté. Le beau a donc pour ainsi dire deux parties : une partie morale et une partie sensible. La partie morale, c'est le bien et le vrai, dont le beau est la manifestation; la partie sensible c'est la forme, sous laquelle le vrai et le bien se manifestent à nos organes. Ce que nous venons de dire du beau s'applique exactement à l'art : il faut également distinguer dans l'art le fond et la forme, l'idée morale et l'expression de cette idée, ou la matière par laquelle l'idée est rendue sensible. Considérés dans leur fond, dans l'idée morale qui les anime, tous les arts sont égaux, similaires, identiques. Il ne peut y avoir qu'un seul art, parce que l'idée morale est partout la même. Mais si l'on examine la forme sous laquelle cette idée nous apparaît, alors on reconnaîtra des arts différents; ainsi l'idée morale identifie les arts, la forme de l'expression les sépare. L'idée morale s'adresse à l'âme, la forme s'adresse aux sens; pour trouver la différence des arts, il faut donc nous tourner vers leurs formes : ce n'est pas dans leurs rapports avec l'âme que les arts sont différents, c'est dans leurs rapports avec les sens. Par les sens le beau s'introduit jusqu'à l'âme, centre où se confondent dans un effet unique les différents effets que l'art produit sur notre sensibilité. Une fois arrivés à l'âme, les arts s'identifient, mais ils prennent différentes voies pour y arriver. Combien donc y a-t-il de voies qui fassent parvenir le beau jusqu'à l'âme? en d'autres termes, par combien de sens pouvons-nous percevoir le beau?

Des cinq sens qui ont été donnés à l'homme, trois, le goût, l'odorat et le toucher, sont incapables de nous transmettre le beau, et si l'on prétend que, joints aux deux autres, ils peuvent contribuer à étendre le sentiment de la beauté, du moins faut-il reconnaître que, laissés à eux-mêmes, ils sont incapables de servir à la transmission du beau. Le goût, par exemple, juge de l'agréable et non du beau; il sert un intérêt, celui de l'estomac; et tout sens qui ne juge pas d'une manière désintéressée ne peut pas juger du beau. L'odorat est un peu moins au service du corps, mais, abandonné à lui-même, il ne peut pas non plus transmettre l'idée du beau : jamais on ne s'est avisé de dire qu'une odeur soit quelque chose de beau. Si quelquefois l'odorat semble participer au sentiment et au jugement du beau, c'est que l'odeur s'exhale d'un objet qui puise sa beauté autre part que dans l'odeur : telle est la rose, dont la beauté se manifeste par des lignes et des couleurs. Ce que nous avons dit du goût et de l'odorat, nous le dirons du toucher : le toucher ne juge que de la dureté et de la mollesse; or, il n'y a là ni beauté ni laideur. Ce n'est pas le toucher seul qui juge des formes régulières, c'est le toucher agrandi par la vue. Il ne reste donc que deux sens qui soient juges du beau, c'est la vue et l'ouïe. Si l'on cherche la raison de cette noble prérogative attachée à ces deux sens, on trouvera qu'ils ne sont pas aussi indispensables que les autres à la conservation de l'individu. Ils servent à l'embellissement, mais non au soutien de la vie; ils nous procurent des plaisirs, dans lesquels l'homme se perd de vue, et le MOI se déverse sur le NON-MOI. C'est donc à la vue et à l'ouïe que l'art doit s'adresser pour pénétrer jusqu'à l'âme; de là cette grande division des arts en deux classes : arts de l'ouïe, arts de la vue. L'ouïe renferme deux arts : la parole et le chant, la poésie et la musique, dont la forme sensible est le son; la vue contient tous les arts dont la matière se développe dans l'espace : la peinture, la sculpture, l'architecture et l'art des jardins. Nous avons écarté déjà de la liste des arts la philosophie et l'histoire, qui ne se servent pas de but à elles-mêmes, et qui ne tendent qu'à instruire; nous avons écarté l'éloquence, dont la fin est de persuader, et non de toucher et de plaire : l'émotion et le plaisir ne sont pas des arguments; lorsque l'orateur les rencontre, c'est une bonne fortune dont il doit profiter, mais qu'il ne doit pas chercher, sous peine de fraude et d'imposture. C'est ainsi que Socrate comprenait l'éloquence. Nous écarterions de même l'architecture et l'art des jardins, si on les faisait servir à d'autres fins que le beau. Ainsi, c'est tuer l'architecture que de la subordonner à la commodité de l'édifice. Voyez l'architecte lorsqu'il est obligé de sacrifier la coupe générale de son bâtiment à telle ou telle fin particulière : il se réfugie dans les détails, dans les frontons, dans les frises, dans toutes les parties qui n'ont pas l'utilité pour but spécial, et là il redevient vraiment artiste. La poésie et la musique, la peinture et la sculpture, sont plus libres que l'architecture et l'art des jardins. Sans doute on peut aussi leur donner des chaînes, mais ils s'en débarrassent plus facilement, ce sont donc les arts vraiment libéraux, les arts qui vont librement à leur fin.

Ces arts, semblables par le fond, diffèrent par les procédés qu'ils emploient. Il est clair que la sculpture et la peinture mettent en usage des moyens différents de ceux qu'emploient la poésie et la musique. Est-il aussi incontestable que les uns et les autres produisent le même effet? Est-il vrai que le musicien puisse causer les mêmes émotions que le peintre? Sans aucun doute; mais il ne faut pas pour cela que les arts empiètent sur la forme les uns des autres. Ils peuvent arriver au même résultat, mais chacun par les voies qui lui sont propres. Un directeur de théâtre, aux gages duquel s'était mis l'illustre Haydn, pour donner du pain à sa

famille, voulut que le compositeur exprimât les différentes scènes d'une tempête : le sifflement des vents et le bruit du tonnerre étaient faciles à imiter ; mais comment rendre la lueur des éclairs déchirant tout à coup le voile immense de la nuit ? Comment reproduire surtout ce qu'il y a de plus formidable dans la tempête, le mouvement des flots, qui tantôt s'élèvent comme une montagne et lancent le navire dans les airs, tantôt s'abaissent, se dérobent sous lui, et semblent le précipiter dans des abîmes sans fond ? Haydn voulait représenter cette alternative, qu'il regardait comme le plus puissant élément de terreur dans la peinture d'un naufrage. Il s'efforça de mettre en saillie ce soulèvement et cette chute des vagues, il combina des sons, il déploya toutes les ressources de son art et de son génie ; tous ses efforts furent inutiles, il dut renoncer à résoudre ce problème. Environ dix années après, il reprit la difficulté et l'examina en philosophe ; il reconnut qu'elle était insoluble dans un sens, et que dans l'autre elle pouvait se résoudre ; c'est-à-dire qu'il s'aperçut que des sons ne pourraient jamais rendre des formes ; que si la musique est expressive, elle exprime des idées, des sentiments, mais non pas des figures, et qu'elle doit chercher à produire les mêmes émotions que celles qui résultent des formes, mais par les moyens propres à la musique. La mélodie doit renoncer à peindre le mouvement des vagues qui s'élèvent et qui s'abaissent ; mais avec des sons elle pourra produire le sentiment qui nous saisit en présence de ce grand spectacle. Haydn s'attacha donc à produire la douleur et l'effroi, et il devint ainsi non-seulement le rival, mais même le supérieur du peintre, parce qu'il est donné à la musique, comme nous l'avons déjà dit, d'être expressive à un plus haut degré, et en conséquence d'émouvoir plus profondément que la peinture. Ainsi le problème fut à la fois résolu et non résolu ; non résolu pour la forme, mais résolu pour le fond. Ce que nous venons de dire sur la musique peut se répéter pour tous les autres arts : les mêmes effets seront produits par tous, mais sous des formes différentes. Nous sommes donc ramenés à ce que nous avons déjà posé en principe : tous les arts sont identiques par le fond et différents par la forme. On doit regarder comme faux, sous un certain rapport, l'axiome : *Ut pictura poesis.* La peinture ne peut pas tout ce que peut la poésie, ni la poésie tout ce que peut la peinture. Tout le monde admire le portrait de la Renommée, tracé par Virgile ; mais qu'un peintre s'avise de réaliser cette figure symbolique ; qu'il nous représente un monstre énorme, avec cent yeux, cent bouches et cent oreilles, et qui, des pieds touchant la terre, cache sa tête dans les cieux ; le sentiment causé par un pareil tableau ne serait-il pas celui du ridicule ?

Tous les arts peuvent produire les mêmes sentiments, mais par des symboles divers. Nous ne prétendons pas dire qu'à telle phrase musicale s'attache immanquablement telle ou telle idée morale. La musique n'a guère que deux expressions bien tranchées : celle de la tristesse et celle de la gaieté ; hors de là son expression est vague ; mais c'est pour cela qu'elle se prête avec une facilité merveilleuse à la disposition de chacun, et que nous berçons, pour ainsi dire, au mouvement de la mélodie les idées favorites de notre imagination.

Si les arts doivent respecter la forme les uns des autres, il en est un, pourtant, qui semble profiter des ressources de tous, et celui-là, c'est encore la poésie. Avec la parole, la poésie arrive à peindre et à sculpter ; elle construit des édifices comme l'architecte ; elle imite, jusqu'à un certain point, la mélodie de la musique. Elle est, pour ainsi dire, le centre où se réunissent tous les arts : c'est l'art par excellence ; c'est la faculté de tout exprimer, avec un symbole universel. Ainsi, pour nous résumer, le fond de la poésie est le même que celui des autres arts, et sa forme est presque égale à leurs formes. C'est que la parole est à la fois de la pensée et de la matière, de l'interne et de l'externe. En même temps qu'elle est plus précise que toute autre forme, à peine fait-elle partie du monde physique. Voilà pourquoi la poésie égale à elle seule presque tous les autres arts réunis, et qu'elle est bien supérieure à chacun d'eux en particulier.

VINGT-NEUVIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Résumé de la théorie du beau, tant sous le point de vue subjectif que sous le point de vue objectif.

Je me propose dans cette leçon de revenir sur la théorie de l'idée du beau, et de lier ensemble toutes les parties de cette doctrine, avant de passer à la théorie de l'idée du bien.

Présenter l'esquisse d'une théorie sur le beau, considéré dans la nature et dans l'art, tel est le plan que je m'étais tracé. Il m'a paru que, pour le remplir, il fallait résoudre toutes ces questions particulières : 1° Qu'est-ce que le beau dans la réalité, c'est-à-dire, tel qu'il apparaît dans la nature aux regards et à l'esprit de l'homme ? 2° Qu'est-ce que le beau idéal ? 3° Comment s'opère le passage du beau réel au beau idéal ? Ce n'est qu'après avoir parcouru successivement

chacune de ces trois questions que l'on peut arriver à celles de l'art. L'art, en effet, est la représentation du beau idéal; et il est clair que pour en parler avec quelque connaissance, il faut préalablement rechercher la nature du beau réel et du beau idéal, et déterminer avec soin le rapport de l'un à l'autre. Après avoir traité de l'art en général, nous sommes passés aux différents arts particuliers; nous en avons examiné la nature, la portée, la limite et les règles.

Nous nous sommes efforcés d'épuiser les deux premières questions, celle du beau réel et celle du beau idéal. Nous avons longtemps insisté sur la première, parce qu'elle est pleine de difficultés, et qu'il faut nécessairement s'en être débarrassé avant de passer aux questions suivantes. Si l'on ne sait ce que c'est que le beau réel, le beau idéal ne sera qu'une chimère toujours en deçà ou au delà de la réalité : on se fera de l'art des idées étroites ou gigantesques.

Voici les difficultés renfermées dans la première question : 1° Qu'est-ce que le beau dans l'objet? 2° Qu'est-ce que le beau dans l'esprit de l'homme? Pour entreprendre l'examen de ces deux questions particulières, il faut commencer par la seconde, qui est la question subjective : considérer l'état de l'esprit en présence de la nature, examiner dans sa complexité le phénomène intellectuel qui se produit en nous à l'occasion de la beauté, déterminer les diverses facultés qui s'y développent, leur mode d'exercice et leurs rapports. Il faut aborder ensuite la question objective : rechercher les caractères du beau extérieur, examiner si les beautés de la nature sont identiques ou diverses. Remarquez que par le mot de *nature* je n'entends pas seulement la nature physique, mais la réalité de tout ce qui est beau : formes, sentiments, idées, actions, tout cela est objet par rapport à MOI sujet qui le considère; tout ce qui se pose devant les regards de l'esprit est dit objet de l'esprit : l'âme elle-même devient son propre objet, lorsque, se repliant, elle s'examine et se contemple; en un mot, l'ensemble de tout ce qui est soumis à la contemplation de l'âme, voilà ce que j'appelle ici sphère objective ou nature. Il est facile de concevoir dans quelle intention je me suis efforcé de saisir l'ensemble des objets qui peuvent être appelés beaux, et de les diviser en différentes classes. J'ai voulu me préserver, autant que possible, du vice de toutes les théories précédentes sur le beau. Les auteurs de ces théories aspirent tous à fonder un système complet, et ils n'embrassent cependant qu'un seul genre de la beauté; tel s'occupe plus spécialement de la beauté physique; tel autre a principalement pour objet la beauté morale; l'un considère le beau dans la peinture, l'autre dans la sculpture, et nous n'obtenons ainsi que des théories particulières. En distinguant soigneusement les différentes espèces de la beauté, en plaçant pour ainsi dire sous vos yeux les différentes pièces de mon système, je vous mets en garde contre la témérité de mes généralisations : vous êtes à l'abri de toute surprise, et vous pouvez facilement vous apercevoir si je ne tombe point moi-même dans le défaut que je reproche aux autres. Examinez donc si j'ai écarté toutes les difficultés que présente la première question : je devais, je le répète, rechercher les diverses beautés extérieures, en reconnaître les caractères et déterminer les divers actes intellectuels qui correspondent dans l'esprit aux caractères extérieurs de la beauté. Ai-je rempli ma tâche? Et d'abord, relativement à la question subjective, ai-je énuméré tous les phénomènes qui se manifestent dans l'esprit de l'homme à l'occasion de la beauté? Trois phénomènes intérieurs s'appliquent et correspondent aux différents caractères de la beauté extérieure : la faculté de représentation, la raison et le sentiment spécial du beau. Ces trois phénomènes, dans leurs combinaisons, composent ce qu'on appelle le goût, qui est la forme inférieure de l'imagination. La connaissance du beau a donc pour moyen le goût, comme l'art a pour instrument le génie. Le génie n'ajoute aux trois facultés précédentes qu'un plus haut degré d'énergie, le goût discerne, apprécie le beau, le génie le réalise. Avant d'arriver au génie, il faut donc passer par le goût : l'élément le plus important du goût est cet amour pur qui se développe en présence de la beauté; il doit être soigneusement distingué de cet amour intéressé qui naît de la sensibilité physique, et qui produit un désir plus ou moins énergique de s'assimiler l'objet, de le pénétrer, de se mêler avec lui. L'amour du beau ne s'attache qu'à une idée; sa jouissance est purement intellectuelle; elle ne ramène pas l'objet vers le MOI, elle porte le MOI en dehors de lui-même vers l'objet. A l'amour pur joignez cette force de représentation, cette mémoire à la fois passive et active, volontaire et involontaire, qui se représente vivement les objets soit physiques soit intellectuels, vous aurez déjà deux des facultés qui concourent à constituer le goût. Mais le goût ne serait pas complet sans l'entremise de la raison. En effet, le goût ne doit pas seulement se représenter les différentes parties de l'objet, il faut encore qu'il en saisisse l'unité pour en saisir l'expression, pour comprendre l'idée morale que l'objet représente.

Reprenons maintenant ce que nous avons dit sur les différents caractères extérieurs de la beauté, c'est-à-dire, sur la question du beau dans la sphère objective. La beauté se divise en deux parties : le beau proprement dit et le sublime. Il nous a paru que cette distinction était réelle, et motivée sur l'accord ou le désaccord de nos facultés en présence de la beauté. Nous avons cru reconnaître que dans tous les cas où apparaît le sublime, la faculté de représentation succombe devant la grandeur de l'objet, dont la raison seule em-

brasse l'ensemble. De cette puissance de la raison, qui conçoit l'objet sans effort, et de cette impuissance de la représentation, qui cherche vainement à monter au niveau de la raison, naissent deux sentiments : l'un de plaisir, l'autre de déplaisir. Dans le cas où le beau seulement se manifeste, il y a plus d'harmonie entre les diverses facultés qui composent le goût : la raison conçoit nettement son objet, et, de plus, la faculté de représentation en saisit facilement tous les détails, et de cet accord résulte un sentiment unique de plaisir.

Cette diversité du beau une fois reconnue, nous avons dû chercher si elle n'était pas plutôt dans la forme que dans le fond. Le beau se manifestant par la nature physique, par la nature intellectuelle et par la nature morale, comme beau proprement dit et comme sublime, fallait-il reconnaître six espèces de beauté? Nous avons trouvé que la beauté est *une* dans son essence ; qu'il n'existe qu'une seule beauté : la beauté morale ; que le genre de beau appelé par les hommes beauté physique n'était que le reflet visible de la beauté morale ou intellectuelle, et que la beauté morale et la beauté intellectuelle pouvaient toutes deux se confondre sous le seul nom de beauté invisible ou immatérielle. Des exemples nombreux nous ont montré que, soit dans la nature animée, soit dans la nature morte, le beau et le sublime physiques n'étaient que la forme d'une beauté interne et métaphysique. Cette beauté métaphysique se confond avec le vrai et le bien dans une même unité. Si le vrai, le beau et le bien nous paraissent distincts, ce n'est pas qu'ils le soient en effet, mais c'est qu'ils nous sont donnés dans des objets différents. Le vrai existe par soi-même ; réalisé dans les actions humaines, il devient le bien ; engagé sous les formes sensibles, il devient le beau. L'unité mystérieuse qui lie ces trois idées, c'est l'absolu, c'est Dieu lui-même. Jusque-là nous n'étions pas sortis des limites de la question du beau réel : pour passer à la beauté idéale, il importait de bien comprendre la nature de la beauté réelle. Nous savons que le beau réel nous est donné dans un complexe, et nous connaissons les éléments de ce complexe ; dans tout être, quel qu'il soit, il y a la substance, ce qui le fait exister, et il y a le phénomène, ce qui le fait exister de telle ou telle façon. Cette distinction n'est pas nouvelle. Platon reconnaît deux grands éléments dans l'univers : l'élément particulier, l'élément général. Selon le philosophe d'Athènes, le premier est variable, passager, dans un flux et reflux perpétuel ; l'autre, au contraire, est fixe, immuable, absolu. Remarquez, en effet, que s'il n'y avait pas dans chaque objet un élément invariable et fondamental, la partie individuelle de chaque chose étant variable et changeante, il n'y aurait pour les êtres aucune identité possible. Cependant ils ont beau varier et se renouveler sans cesse, nous les appelons toujours du même nom, nous les reconnaissons pour être les mêmes. Outre cette partie qui change et qui les fait tels ou tels, il existe donc une partie fondamentale qui n'est sujette à aucune variation, et qui constitue leur existence permanente. Par là se trouve résolue la question du passage du beau réel au beau idéal ; il s'opère de la même manière que le passage de l'idée de phénomène à l'idée de substance, ou de l'idée de relatif à l'idée d'absolu. Comment, dans les mathématiques, s'élève-t-on à l'absolu? On dégage le général de l'individuel : on considère les nombres indépendamment des choses auxquelles ils s'appliquent, et l'on obtient ainsi un rapport abstrait et immuable. Le procédé est le même dans la science morale, dont nous commencerons à nous occuper dès la leçon prochaine. Un homme reçoit un dépôt, nous comprenons d'abord que cet homme est obligé de le rendre ; bientôt nous nous apercevons que ce n'est pas à cet individu comme tel qu'est imposée cette obligation, mais à tout agent libre, dans tous les temps et dans tous les lieux, et nous arrivons ainsi à l'idée d'un devoir immuable, universel, absolu. Ce que font le mathématicien et le philosophe, c'est ce que fait aussi l'artiste : dans tout objet beau, il y a deux éléments : l'un général, l'autre particulier ; dégageons le premier des voiles du second, et nous parviendrons à l'absolu dans l'art, à l'idéal.

Cela posé, qu'est-ce que l'art? L'art est la représentation de l'absolu, du général, en d'autres termes, de l'idéal. La nature est une artiste qui enveloppe l'idéal sous des formes variables, contingentes, et ces formes altèrent plus ou moins l'idée morale déposée dans leur sein. L'art est une nature perfectionnée qui conçoit l'unité sous la variété, le général avec le particulier, le moral sous le physique, l'absolu sous le relatif, l'idéal sous le réel, et qui cherche à reproduire l'objet de cette conception, mais avec des formes qui lui soient moins infidèles. L'art imite la nature, en ce sens qu'il lui dérobe l'idée morale ébauchée dans chaque objet ; l'art surpasse la nature en ce sens, qu'il rend les formes plus pures et mieux appropriées à l'idée morale qu'elles expriment. L'art, sans doute, ne réalise pas l'idéal lui-même, mais il lui donne des expressions plus claires et plus majestueuses. C'est là ce qu'il faut entendre par ces mots : ***L'art est la représentation de l'idéal.***

Cette définition nous a donné une mesure pour comparer et classer les beaux-arts. Le premier rang devait appartenir à celui de tous dont l'expression est la plus claire et la plus intelligible, c'est-à-dire à la poésie ; le second rang à la musique, dont les moyens matériels, moins clairs et moins décidés que la parole, produisent cependant une émotion plus profonde et

plus vive que les couleurs de la peinture et les lignes de la statuaire. La peinture, la sculpture et l'architecture ont été placées les dernières, parce que leurs procédés, plus précis, aboutissent à une œuvre plus individuelle que l'œuvre poétique et que l'œuvre musicale, et, en conséquence, plus éloignée de la sphère de l'idéal ou de l'absolu.

Conclusion : telle est la loi que nous posons à l'artiste : Tâchez d'apprécier par votre goût la beauté que vous présente la nature ; mais ne vous bornez pas à ce jugement contemplatif, qui est le rôle du philosophe ; déployez votre génie, dégagez l'idéal des entraves du réel, et reproduisez l'absolu avec les formes les plus pures. Si vous vous renfermez dans les limites de l'individuel et du variable, vos ouvrages passeront comme tout ce qui est variable et individuel. Pour vivre à jamais dans les cœurs, emparez-vous de ce qui ne passe pas, de l'absolu, de l'idéal, de l'idée pure du beau : c'est une des manifestations de l'être infini ou de Dieu.

TRENTIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Théorie de l'idée du bien. — Conséquences importantes de la discussion sur l'idée du bien. — Elle peut recevoir deux solutions qui entraîneront deux séries de conséquences opposées. — Théorie de l'intérêt : État de guerre; despotisme. — Théorie de l'idée absolue du bien : État de paix ; souveraineté de la raison.

L'objet de ce cours est de montrer que les deux grandes écoles du XVIIIe siècle ont été exclusives et incomplètes, en voulant renfermer toutes les connaissances humaines, l'une dans les données de la sensation, l'autre dans les données de la réflexion. Nous avons voulu montrer qu'il y a une sphère d'idées supérieure à celle de la matière et à celle du moi lui-même, qu'au-dessus de la sensibilité et de la conscience il faut poser encore la raison. Pour arriver à ce but, nous avons entrepris l'analyse des données de la raison, et nous avons vu que ces données se résolvent en trois idées absolues : celles du vrai, du beau et du bien. Le beau, avons-nous dit, est le vrai sous des formes visibles, le bien est le vrai manifesté dans les actions humaines. Nous avons tenté d'épuiser la discussion sur les rapports du vrai et du beau ; nous arrivons aujourd'hui à la relation du vrai et du bien, à ce qu'on appelle proprement la philosophie pratique, qui est le corollaire de la philosophie spéculative.

Nous pourrions traiter la question par la méthode synthétique : prendre pour point de départ l'être absolu lui-même ; montrer comment il se manifeste sous la forme du vrai, du beau, du bien, et traiter ainsi la morale du haut de la métaphysique. Mais nous préférons prendre la voie analytique, nous adresser directement à l'idée du bien et du mal, telle qu'elle se trouve dans toutes les intelligences, en indiquer soigneusement le caractère, nous réservant de la faire remonter ensuite dans la sphère supérieure d'où elle descend.

J'entre de suite en matière. Tout le monde comprend l'importance d'une discussion sur l'idée du bien et du mal moral ; tout le monde sait que de la solution qu'on obtiendra il résultera de graves conséquences pour la pratique de la vie. Car la morale est une science d'application : elle n'est pas condamnée à reposer dans les livres des philosophes, elle est destinée à prendre un corps pour ainsi dire, à passer dans les lois, à régner sur les actions des hommes. D'où il suit que tel système de morale donne tel système de politique ; car le droit naturel est le fondement du droit social. Le droit naturel est cette partie de la morale qui traite des actions des hommes les uns à l'égard des autres : la solution de la question morale se réfléchit dans le droit naturel, et par là dans le droit politique. Si, de plus, le droit civil se rattache au droit politique, et si le droit criminel tient au droit politique et au droit civil, toutes les questions de droit appliqué se lient à ce problème fondamental : Quel est le principe du bien et du mal?

Après avoir reconnu l'importance de cette question, essayons de la résoudre. Elle ne peut admettre que deux solutions, et par conséquent il ne peut y avoir que deux théories de droit naturel, de droit politique et civil, et de droit criminel. En d'autres termes, il y a en morale deux principes contraires qui engendrent deux séries parallèles de conséquences opposées. Par les conséquences on peut juger le principe. Quels sont aujourd'hui, par exemple, les résultats politiques, auxquels nous avons besoin d'être conduits par le principe moral? Les idées politiques sont de nos jours fermes et arrêtées. Tout principe moral qui ne conduirait pas à la liberté politique serait par cela même rejeté. Nous pouvons donc poser la question en ces termes : Quel est le principe moral qui, dans ses conséquences, engendre la liberté, ou une politique libérale? Nous avons à signaler ici chez quelques philosophes une inconséquence singulière : tout en acceptant les résultats politiques dont je viens de parler, ils y rattachent une théorie morale qui en est essentiellement différente. Il n'y a qu'une seule des deux solutions morales qui fonde la liberté en politique, et c'est justement cette solution qu'ils réprouvent. Que nous reste-t-il donc à faire? Toute notre tâche se réduit à une question de

logique : les conséquences politiques étant admises par tout le monde de la même manière, nous n'avons qu'à examiner si ces conséquences dérivent de tel ou de tel principe.

Nous avons dit qu'il y a deux solutions à cette question : Qu'est-ce que le bien? qu'est-ce que le mal? ou quel est le principe de la morale? Une de ces solutions est celle d'Helvétius, qui ramène toute la morale à l'intérêt privé. Or je puis annoncer tout de suite que la théorie morale d'Helvétius ne produit dans ses conséquences que la théorie politique de Hobbes, c'est-à-dire le despotisme. Suivant le principe d'Helvétius, l'homme est emporté par une tendance naturelle vers son plus grand bien-être possible, soit physique, soit intellectuel, soit moral; il ne doit donc reconnaître d'autres lois que l'obligation de fuir la douleur et de rechercher le bien-être : le bonheur individuel, telle est la fin unique de tout individu. Toute fin suppose des moyens : les moyens fournis à l'homme pour parvenir au bonheur sont ses facultés; elles ne lui ont été données que pour écarter ce qui nuit et atteindre ce qui plaît. Voilà donc l'homme au sein de l'univers, et parmi ses semblables, occupé uniquement de la recherche du plus grand bonheur possible, et d'un bonheur toujours relatif à l'individu qui le cherche. Le mal moral, suivant cette doctrine, est ce qui éloigne l'individu de son bonheur; ce qui, au contraire, l'y conduit directement ou indirectement, c'est le bien moral. Mettons maintenant les individus en rapport les uns avec les autres. Comme la fin dernière, le devoir unique de chacun est de se procurer son bien-être individuel; comme chacun s'occupe de cette recherche, et qu'ils sont sans cesse en contact les uns avec les autres, il arrive nécessairement que leurs intérêts se croisent, que leurs plaisirs se limitent et se détruisent réciproquement; il s'ensuit que dans une telle société chaque homme doit être ennemi né de tous les autres, et que le seul état possible entre eux, c'est l'état de guerre. Que deviendront dans ce cas les notions de droit et de devoir? Si le but de l'individu est d'être heureux à quelque prix que ce soit, son droit sera défini par sa force et son devoir par son droit. En d'autres termes, il aura droit de faire tout ce qui sera en son pouvoir pour parvenir à son bonheur, et son unique devoir sera d'user de ce pouvoir le plus utilement qu'il lui sera possible, et de ne s'arrêter, dans la poursuite de tout ce qui lui est agréable, que lorsqu'il ne pourra plus aller au delà. Dans cette théorie, les mots *droit*, *devoir* et *force* sont exactement synonymes, tout se résout dans la loi du plus fort. Toutes ces conséquences sont avouées par les partisans de la doctrine; mais, poursuivent-ils, les hommes reconnaissent que cet état de guerre, d'abord inévitable entre gens qui recherchent tous leur plus grand bonheur individuel, loin de les conduire à ce but, les en éloigne sans cesse; ils font donc une transaction : chacun consent à faire quelque concession, dans l'intérêt de sa propre tranquillité; il s'impose alors des devoirs, et il reconnaît des droits à tous les autres. Antérieurement à cette transaction, Hobbes reconnaît qu'il n'existait ni droits ni devoirs réciproques; l'homme n'était limité dans son action que par les bornes de son pouvoir. Mais la transaction n'est intervenue que pour mieux assurer ce pouvoir : c'est dans votre intérêt même que vous en sacrifiez une partie. Si donc la transaction, faite d'abord pour votre plus grand bien-être, lui devenait contraire, si votre pouvoir ne trouvait plus d'obstacle, qui vous empêcherait de violer la transaction? Mais, dira-t-on, vous avez donné votre parole, l'honneur vous oblige à la tenir : qu'est-ce que la parole et l'honneur dans le système que nous combattons? L'honneur, c'est suivre mon intérêt; la parole, c'est stipuler pour moi, mais non contre moi; toute parole qui me nuit je la révoque, tout honneur qui m'enchaîne je l'abjure. Si vous voulez une parole qui oblige, un honneur qui fasse loi, il faut que vous transportiez la morale autre part que dans mon intérêt, il faut que vous me parliez d'une loi de la raison, il faut que vous vous éleviez jusqu'à une idée absolue. Ainsi, dans la doctrine de Hobbes, toutes les fois que mon intérêt m'y engage, je recommence le combat, et l'état de guerre est caché sous la paix apparente et menteuse du système. On prévoit facilement le droit politique qui va découler d'une pareille morale : tout sujet est ennemi-né du gouvernement, tout gouvernement est ennemi-né des sujets. Quelle est aussi la formule du droit civil? La voici : Tous les particuliers sont ennemis les uns des autres. Enfin, que devient le droit criminel? Une vengeance plus ou moins atroce, déterminée par l'intérêt de ceux qui l'exercent. Le souverain, soit un, soit multiple, agit dans son intérêt individuel et poursuit ceux qui lui nuisent. Sa force fait son droit, il n'a point de compte à rendre de son despotisme. Telles sont les conséquences produites par la morale de l'intérêt. Mais, comme nous l'avons dit, plusieurs des philosophes qui posent l'intérêt en principe de morale, et Rousseau entre autres, sont fort éloignés d'adopter le despotisme dans leur théorie politique. Ils n'ont pas aperçu le lien continu qui rattache la tyrannie à la morale intéressée. Hobbes et Spinosa sont les seuls qui aient aperçu les conséquences du principe intéressé qu'ils donnaient à la morale, et ils n'ont pas reculé devant les conclusions d'une logique sévère : ils ont consacré le despotisme, soit dans les mains d'un seul, soit dans celles de la multitude.

Telle est la première solution de la question du bien et du mal, et tel est le droit politique, civil et criminel qui en découle. Passons maintenant à la seconde théo-



rie, et suivons-la dans ses conséquences pratiques. Cette doctrine place la règle morale, non dans la sensibilité, mais dans la raison; elle reconnaît des vérités universelles, indépendantes des temps et des lieux, et de l'intelligence qui les conçoit. Reconnaître ces vérités, c'est proclamer une loi qui n'est pas individuelle, mais absolue; ces vérités obligent la raison de chacun, et ne sont pas constituées par elle, ce sont donc de véritables lois, ou, en d'autres termes, des vérités nécessaires. Nécessité et universalité, tels sont les deux caractères de l'élément absolu. La vérité absolue, considérée dans les actions humaines, engendre les idées spéciales de juste et d'injuste; elle commande à chaque individu le sacrifice de son bien-être, s'il ne peut le conserver sans porter atteinte à la justice. C'est alors que les notions pures et sincères de devoir et de droit prennent naissance. Ma raison m'impose le devoir de reconnaître le vrai et de le représenter par mes actions, et elle me donne le droit de rappeler les autres à ce vrai lorsqu'ils s'en écartent. Sans doute je ne fais jamais complétement abstraction de moi-même, je tends à mon bonheur individuel; mais aussi je m'élève à la conception d'une idée pure et absolue, de l'idée de justice, devant laquelle ma raison me dit que tout intérêt individuel doit se taire. Aussitôt que de l'idée morale absolue on a déduit le devoir et le droit, on peut descendre aux actions humaines et leur imposer cet idéal, de même que dans les mathématiques on applique l'abstrait au concret. L'idée absolue de justice est la seule souveraine légitime de la société, et c'est à tort que certains publicistes ont voulu placer la souveraineté, les uns dans le monarque, les autres dans le peuple : tout pouvoir humain expire devant la souveraineté légitime de la justice. Quel est le droit naturel qui découle de l'idée absolue de justice? C'est un ensemble de droits et de devoirs, devant lesquels tout pouvoir humain est annulé; ces devoirs et ces droits sont aperçus par la raison; ils se résument en un petit nombre de maximes universelles, devant lesquelles l'intérêt particulier doit se taire. Le droit naturel est antérieur au droit politique; tout établissement social doit obéir à un principe supérieur et inviolable donné par la morale, prescrit par le droit naturel. Toutes les sociétés se ressemblent en tant qu'elles sont régies par une règle qu'elles n'ont pas faite, mais à laquelle elles ne peuvent se soustraire sans cesser d'être sociétés; elles ne diffèrent que par des formes accidentelles, qui laissent briller plus ou moins l'idée éternelle de justice, leur type et leur modèle. Le droit civil, qui règle les rapports des particuliers entre eux, contient aussi, sous des formes accidentelles, des principes invariables qui font sa légitimité. Enfin, le droit criminel, conséquence d'une théorie qui fait reposer la morale sur des idées rationnelles absolues, n'est plus une vengeance brutale, une simple représaille de la force; il se rattache au principe absolu du mérite et du démérite, qui se formule en ces termes : Tout homme de bien mérite d'être heureux; tout méchant mérite le malheur. En établissant le droit pénal sur cette base, vous lui donnez par cela même des limites : il ne peut dépasser le principe de mérite et de démérite, sans tomber dans l'immoralité, et alors il n'est plus un droit, il devient un brigandage fondé sur la force, et que la force elle-même détruira bientôt; ainsi, dans cette théorie, tout se lie et s'enchaîne : l'idée de moralité ou de bien moral est absolue ou nécessaire; elle engendre le droit naturel ou l'ensemble des devoirs et des droits des hommes les uns à l'égard des autres; le droit naturel, à son tour, engendre le droit écrit, qui se divise en droit politique, droit civil et droit criminel. Ce système nous offre donc deux intérêts : un intérêt scientifique par la suite rigoureuse et facile des conséquences, un intérêt patriotique, parce qu'il enchaîne la force dans quelque main qu'elle réside, parce qu'il met au-dessus de tout pouvoir humain la souveraineté pure et désintéressée de l'éternelle justice.

TRENTE ET UNIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

L'idée absolue du bien est le seul contre-poids de l'arbitraire. — Caractère obligatoire de l'idée absolue du bien. — Deux motifs d'action : l'intérêt et le devoir. — La société n'est pas régie par l'idée de l'intérêt individuel, mais par celle de la justice absolue. — Corrélation du devoir et du droit.

Nous sommes arrivés à la philosophie pratique, c'est-à-dire, à la philosophie appliquée à la vie humaine. De combien de parties se compose cette philosophie? Elle contient : 1° la métaphysique de la morale, dans laquelle il s'agit de déterminer scientifiquement s'il y a ou s'il n'y a pas une idée spéciale de moralité, produisant l'idée du devoir et l'idée du droit; 2° elle renferme la morale appliquée ou la morale spéciale, en d'autres termes, la division de nos devoirs et de nos droits. Devoirs de l'homme envers Dieu, devoirs de l'homme envers lui-même, devoirs de l'homme envers ses semblables, telle est la division ordinaire de la morale spéciale. Les devoirs de l'homme envers Dieu sont le principe de toute religion. Les devoirs de l'homme envers lui-même composent la morale individuelle, et consistent dans les rapports du moi avec la raison. Les devoirs de l'homme envers ses semblables constituent



le droit naturel. Lorsque ce droit est écrit dans les codes, il donne naissance : 1° au droit civil, qui règle les rapports des particuliers entre eux ; 2° au droit politique, qui établit les rapports des citoyens et du pouvoir public ; 3° au droit criminel, qui se charge d'appliquer le principe de mérite et de démérite. Toute la philosophie pratique repose donc sur l'idée de moralité. Si l'on admet cette idée comme pure et absolue, on obtiendra un droit écrit tout différent de celui qui s'appuierait sur la base de l'intérêt individuel. La question est de savoir si l'arbitraire doit être chassé du droit civil, du droit politique et du droit criminel. Or, sur quoi repose l'arbitraire? Sur le droit du plus fort. Bannissons donc le droit du plus fort du sein de la philosophie pratique. Pour détruire l'arbitraire, il n'y a qu'un moyen, c'est de lui opposer quelque chose de fixe et d'immuable ; pour effacer le droit du plus fort, il faut lui substituer le droit de la justice. Si nous reconnaissons quelque chose d'absolu en morale, nous aurons le point d'appui qu'il nous faut pour détruire l'arbitraire et le prétendu droit de la force. De cet absolu découleront des devoirs et des droits ; deux choses qui ne peuvent se séparer, car vos droits sont les devoirs des autres et les droits des autres sont vos devoirs.

L'arbitraire repose sur la théorie qui ne reconnaît en morale que l'intérêt individuel ; nous devons donc démontrer que l'intérêt individuel n'est pas le fondement de la morale. Sans doute il faut faire une large part à l'égoïsme dans la conduite des hommes; mais l'égoïsme ne peut pas suffire à tout expliquer. Les partisans de la doctrine de l'intérêt nous disent : « Le besoin du bonheur n'abandonne jamais l'humanité ; qu'on jette les yeux sur l'enfant au berceau : ses gestes, son regard, ses pleurs, ses cris, tout annonce qu'il réclame le bien-être ; interrogez le jeune homme et le vieillard : s'ils sont de bonne foi, ils vous répondront que leur bonheur est l'unique soin qui les occupe. » Admettons ce principe, et marchons d'un pas ferme dans la route de la dialectique ; si le bonheur est la fin de l'homme, les actions de la vie n'emprunteront leur qualité que de leur rapport avec cette fin ; si elles conduisent au bonheur, elles seront bonnes ; si elles nous en éloignent, elles seront mauvaises. Qu'on me propose une action à faire : tout ce que je dois examiner, c'est uniquement si elle conduit au bonheur. Ayant été placé sur la terre pour être heureux, je serais bien insensé de négliger quelque moyen de le devenir. Ainsi, que l'on me conseille d'abandonner mon ami malheureux : si je cours quelque risque à lui rester fidèle, ou si je trouve quelque avantage à me séparer de lui, je dois l'abandonner sur-le-champ. Nous accordons que ces conseils de l'intérêt sont trop souvent suivis ; mais est-il sans exemple qu'un ami soit resté fidèle à son ami dans le malheur ; si l'on peut citer un seul fait de ce genre, il faudra donc reconnaître que l'homme obéit à un autre principe que son intérêt individuel. Mais ici nos adversaires nous attendent, et ils nous disent : Si vous songez à l'incertitude des choses humaines, si vous pensez que le poids du malheur peut vous accabler un jour, comme il accable aujourd'hui votre ami, vous ne l'abandonnerez pas, dans la crainte qu'il ne vous abandonne un jour. C'est ainsi que l'égoïsme ne se manque jamais à lui-même ; exilé du présent, il se réfugie dans l'avenir ; ce qui paraît un sacrifice n'est qu'un heureux calcul ; mais ne peut-il pas se rencontrer des occasions où l'égoïsme n'ait d'asile ni dans le présent ni dans l'avenir? Qu'on m'impose l'alternative de trahir mes serments ou de mourir pour ma patrie, et que j'accepte la mort, il n'y a plus là de calcul : les calculs ne sont que pour la vie. L'homme ne sacrifie-t-il pas ici son intérêt individuel à quelque autre chose que je ne veux pas déterminer maintenant. On va répondre encore que le chrétien fait dans ce cas le sacrifice d'une vie passagère et mêlée de peine, pour gagner dans une autre vie un éternel bonheur. Mais n'y a-t-il pas eu des hommes qui, sans croire à une vie future, sont morts pour leur pays? Sans nier les récompenses à venir, il suffit de les mettre en oubli un seul moment, pour que le sacrifice de notre vie soit fait à un autre principe que celui de l'intérêt. Or nous disons que cet autre principe, c'est l'idée absolue du bien moral, d'où dérivent le devoir et le droit. Je soutiens qu'une observation attentive ne pourra manquer de reconnaître cet élément moral absolu qui préside à la conduite humaine, au moins aussi souvent que l'intérêt individuel. Malgré les prétentions et les préjugés de la doctrine de l'intérêt, la vérité morale ne diffère en rien de la vérité mathématique. Nous ne sommes pas libres d'admettre ou de ne pas admettre une proposition arithmétique ou géométrique; nous ne pouvons pas davantage adopter ou rejeter à notre gré une proposition morale, celle-ci, par exemple : Il ne faut pas trahir ses serments. Mais la vérité morale a plus de pouvoir sur l'homme que la vérité mathématique ; la première lui impose l'obligation, non-seulement de la reconnaître, mais encore de la mettre en action ; de même que nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que deux et deux font quatre, bien que notre intérêt puisse s'y opposer, ainsi, nous ne pouvons pas rejeter cette vérité morale : Il ne faut pas trahir ses serments ; des deux parts il y a un jugement de la raison. Si au jugement moral se joignent des sentiments, des émotions plus ou moins délicates, il ne s'ensuit pas pour cela que la morale repose sur ces sentiments, sur ces émotions. La vérité se légitime toute seule, elle est sa base à elle-même ; en un mot, elle est absolue. Il faut donc re-

connaître deux motifs des actions humaines : le bonheur individuel et le devoir, principes qui sont presque toujours d'accord, mais qui se contrarient quelquefois. Si vous n'admettez pour mobile que le bonheur individuel, tous les actes, quels qu'ils soient, sont légitimes, pourvu qu'ils servent l'intérêt privé. L'homme qui a répandu le sang de son semblable, parce que celui-ci s'opposait à son bonheur, n'est pas coupable; le mal que vous lui infligez n'est pas une peine, c'est une cruauté. Bien, mal, vertu, vice, crime, sont des expressions vides de sens; toutes nos institutions sont hypocrites, toutes nos lois sont absurdes; le code pénal n'est qu'un tissu d'iniquités, puisqu'il ordonne de sacrifier l'intérêt individuel à l'intérêt général. Le pouvoir public ne doit frapper que dans son propre intérêt, et ne pas s'occuper de punir des actes qui ne portent pas contre lui. On ne comprend plus rien à la justice distributive; les peines qu'elle décerne sont comme des orages dont il faut savoir se garder; et Fontenelle, en voyant conduire un homme au supplice, peut dire froidement et sans aucune indignation morale : Voilà un homme qui a mal calculé. Si un logicien rigoureux faisait sortir toutes les conséquences du principe de l'intérêt, on en serait effrayé; vous ne verriez dans la société qu'une troupe d'individus qui, dévoués uniquement à la satisfaction de leur égoïsme, devraient se détester et se déchirer : l'état de nature serait l'état de guerre. De ce droit naturel passez au droit civil, au droit politique et au droit pénal, vous les trouverez en proie à l'arbitraire, vous n'y verrez de règle que la force. Il serait curieux de mettre, d'après ce système, un citoyen devant un législateur, un accusé devant un juge, et d'entendre les discours qu'ils s'adresseraient : on invoquerait de part et d'autre l'intérêt individuel; mais le législateur et le juge ne pourraient parler que de leur force, et ne reprocher au sujet et à l'accusé que de la faiblesse. Il n'y aurait pas là d'autre rapport que celui qui existe entre des vainqueurs et des vaincus. Or nous en appelons à la conscience de tout homme : est-ce ainsi que l'on comprend un tribunal et une assemblée de législateurs? N'existe-t-il pas des principes de moralité qui dominent les lois écrites et les arrêts? Les lois et les arrêts ne sont-ils que des blessures faites à un trop faible combattant? Sans doute il y a de l'égoïsme dans la vie; mais n'y a-t-il que de l'égoïsme? ne peut-on pas citer des exemples de désintéressement? Si l'on en trouve un seul, notre cause est gagnée; car je ne prétends pas prouver qu'il y ait plus de bons que de méchants, plus de désintéressement que d'intérêt; il me suffit de poser scientifiquement un motif rationnel différent de l'intérêt privé. Je reconnais deux buts dans la vie : l'intérêt et le devoir; deux tendances de l'humanité, l'une au bonheur, l'autre à l'accomplissement des préceptes de la raison. Dès que nous reconnaissons un élément absolu, une vérité éternelle qui n'est pas constituée par la raison, mais qui s'impose à la raison, nous avons trouvé cette règle fixe qui peut s'opposer à l'arbitraire. L'absolu se légitime par lui-même : si l'on me demande pourquoi il y a des devoirs, je répondrai parce qu'il y a des devoirs. Il n'y a point de raison à donner de la raison. Il est vrai en soi qu'il ne faut pas trahir ses serments, quel que soit le résultat de cette fidélité. Notre morale est donc une morale absolue qui n'est soumise à aucune variation, qui ne dépend ni des lieux, ni des temps, ni des circonstances. Chose remarquable, moi qui ne suis qu'un individu, qu'un phénomène passager, je conçois quelque chose d'universel et d'éternel; mais ce n'est pas assez d'avoir reconnu la vérité, il faut la mettre en pratique. Ainsi, par exemple, j'ai le devoir de dire la vérité, et vous avez le droit d'exiger que je la dise, de même que vos devoirs fondent mes droits. Nous n'avons de droits les uns sur les autres que parce que nous avons des devoirs : c'est dans cette corrélation que réside la paix de la société.

TRENTE-DEUXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

S'il y a de la vérité absolue en général, il peut y avoir de la vérité absolue en morale.—Position des questions relatives à l'idée du bien. — De la vérité spéculative et de la vérité pratique. — De l'obligation morale. — Définition de l'acte moral et de l'acte immoral. — Le devoir suppose la liberté (1).

Nous avons dit que la théorie de l'idée du bien compose la philosophie pratique, nous avons fait voir l'enchaînement de tous les principes que comprend la morale générale, nous nous sommes efforcés de démontrer que les conséquences politiques, admises aujourd'hui par tout le monde, appartiennent à un autre principe que la doctrine de l'intérêt. Je sais que cette doctrine est la plus répandue, et je me mets en opposition avec la plupart des philosophes de nos jours; mais j'ai la ferme conviction que l'homme n'est pas renfermé tout entier dans ses appétits, que sa destination n'est pas remplie quand il a poursuivi son bien-être. Si je descends dans ma conscience, je trouve, au milieu des changements et des vicissitudes auxquelles je suis sujet, un point fixe et immobile, des vérités immuables, en un mot, de l'absolu. La morale ne me

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817.

semble pas l'ouvrage de mon caprice, un produit de mon imagination, elle a des bases que je ne puis ébranler. De là l'universalité du droit naturel, du droit civil, du droit politique et criminel, qui sont comme les rameaux de cette tige unique que j'appelle l'idée du bien et du mal moral.

Pour vérifier ces principes avec impartialité, écartons un instant l'intérêt patriotique qui s'y attache, oublions notre qualité de citoyens, tenons-nous-en à notre rôle de philosophes. Afin de ne tourner aucune difficulté, signalons toutes les objections qu'il est possible d'élever contre cette théorie, et passons en revue tous les systèmes de morale qui lui ont été contraires. Mais, avant de nous livrer à cet examen, il nous importe d'insister sur les principes que nous avons posés.

Existe-t-il ou n'existe-t-il pas de vérité? Telle était la première de toutes les questions à résoudre, et dont nous avons présenté la solution. Établir que tout n'est pas apparence ou phénomène, que le philosophe n'a rempli que la moindre partie de sa tâche quand il a enregistré les faits qui lui apparaissent dans le monde intérieur et dans le monde physique, qu'il existe un autre monde au sein duquel réside l'immuable et l'éternel, telle est la tâche que nous avons entreprise, et peut-être accomplie.

Nous avons recherché ce qu'est la vérité absolue, non plus dans l'intelligence développée, mais dans l'intelligence à ses premiers débuts; comment, et sous quelles formes apparaît pour la première fois à notre esprit cette vérité, qui est aujourd'hui pour nous universelle et absolue; quel est d'abord son caractère.

Après avoir indiqué l'état actuel de l'idée absolue et son état primitif, nous avons montré comment elle a fait route de l'un à l'autre.

Nous appliquerons la théorie du vrai à la morale, comme nous l'avons appliquée à la théorie des beaux-arts. La vérité est une, et si elle prend le nom de vérité mathématique quand elle s'applique au nombre et à la grandeur, elle prend celui de vérité morale quand elle s'applique aux actions de l'humanité. Je démontrerai qu'en morale comme en mathématiques il y a des vérités qui sont évidentes d'elles-mêmes, universelles et absolues; je chercherai ce que la vérité morale a d'abord été pour l'intelligence, et comment elle a passé de l'état primitif à l'état actuel. J'appliquerai donc à la vérité morale les mêmes épreuves qu'à la vérité absolue, c'est-à-dire que j'examinerai aussi la nature, l'origine et la génération de la vérité morale.

La vérité morale n'est autre que la vérité absolue engagée dans les actions humaines; cette vérité, comme nous l'avons dit mille fois, apparaît à la raison humaine, mais elle n'est pas constituée par la raison; cette simple remarque suffit pour faire écrouler l'édifice bâti par les philosophes écossais et par les philosophes allemands. L'école écossaise pose des principes constitutifs de l'esprit humain, et l'école allemande pose des formes subjectives de l'entendement : de ces deux systèmes il est difficile de faire ressortir une vérité extérieure et objective. Au-dessus de la nature physique, comme au-dessus de la nature humaine, planent des vérités absolues qui se reflètent dans l'un et l'autre monde, mais qui existent par elles-mêmes. L'intelligence conçoit l'unité, l'espace, le temps, le vrai, le faux, le bien et le mal; mais ce ne sont pas là de pures fonctions de l'esprit ou des lois constitutives de l'intelligence, ou enfin des formes de l'entendement; s'il en était ainsi, ces vérités n'existeraient pas en dehors de l'esprit humain; et cependant, que l'on suppose toutes les intelligences anéanties, la vérité subsistera encore. La connaissance est un rapport dont l'un des termes est l'intelligence et l'autre la vérité; ainsi, la vérité est indépendante de l'homme d'une part, et de l'autre l'homme ne peut pas éviter de l'apercevoir. Ce n'est pas moi qui fais la vérité; dès que je l'aperçois je ne puis pas n'y pas croire. Si c'est ce dernier fait qu'on veut désigner par loi constitutive de l'esprit, je ne m'y oppose pas; pourvu qu'il soit bien entendu que c'est l'acte de connaître qui fait partie de notre constitution et non pas la vérité. Si l'homme n'était qu'une intelligence, il n'y aurait pour lui que des vérités spéculatives; mais il est aussi un être actif et volontaire; les vérités deviennent donc morales et pratiques : le vrai devient le bien. Ainsi, par exemple : *Il ne faut pas trahir ses serments*, voilà une vérité spéculative en tant qu'elle apparaît à la raison, et une vérité morale en tant qu'elle se rapporte à l'action. Vous pouvez trahir vos serments, mais vous n'en êtes pas moins obligé de croire à cette maxime, et vous comprenez qu'on pourrait en exiger de vous l'accomplissement, qu'on pourrait vous contraindre à faire sortir cette vérité du monde idéal, pour la faire passer dans le monde réel. Tels sont les résultats de la vérité morale : 1° nécessité d'y croire; 2° nécessité de la pratiquer. Cette dernière nécessité est ce qu'on appelle l'obligation morale. L'obligation morale possède tous les caractères de la vérité, dont elle est un résultat; elle est universelle et absolue, elle pèse sur tous les hommes, aucun ne peut s'y soustraire; de l'obligation ainsi imposée à tous naissent les droits et les devoirs sociaux. La vérité morale est obligatoire : ce n'est pas moi qui l'ai faite; ce n'est pas moi non plus qui pose l'obligation; je la découvre; mais, puisqu'elle pèse sur tous, je ne suis pas seul obligé : vous l'êtes tous autant que moi. Si je suis obligé à respecter mes serments, si vous avez le droit de me contraindre à les accomplir, vous êtes

obligés au même devoir, et j'ai le même droit sur vous. Droit et devoir sont deux termes corrélatifs, dont l'un ne peut exister sans l'autre.

Étant constatée non-seulement la nécessité de croire aux vérités morales, mais encore l'obligation de les réaliser par des actes, nous devons nous demander ce que c'est qu'un acte en général. C'est un moyen bon ou mauvais, selon qu'il se rapporte à la fin qu'on se propose. Tout acte qui a pour but de réaliser la vérité morale, est un acte bon; tout acte fait sans aucun dessein de cette nature, qui n'est qu'un produit de notre sympathie, ou une conséquence de notre organisation physique, est un acte indifférent dont la morale ne s'occupe pas. Tout acte qui a pour but d'enfreindre la vérité morale, est un acte mauvais, quand bien même cet acte eût couvert son auteur de gloire, quand bien même il eût sauvé l'univers. Ainsi, de même que les actes rapportés à la sensibilité sont utiles, nuisibles ou seulement inutiles, de même, rapportés à la fin obligatoire de l'homme, ils sont moraux, immoraux ou indifférents.

S'il y a des vérités morales obligatoires, il faut qu'il y ait dans l'homme une faculté d'exécution, une liberté d'agir comme il lui plaît. Le devoir suppose le pouvoir; l'homme serait un monstre s'il n'était pas libre : car il serait obligé d'une part à l'accomplissement d'une loi, et de l'autre il n'aurait pas le pouvoir de l'accomplir librement. On peut donc, suivant les règles de la plus sévère logique, raisonner de cette manière : L'homme a des obligations dont il est libre. La raison n'est jamais contraire aux faits : si nous observons ce qui se passe en nous, il nous sera impossible de ne pas reconnaître la liberté : la liberté c'est le moi lui-même. La sensibilité et la raison se développent en moi sans mon concours ; par elle je ne vis que d'une vie commune; par la liberté je me pose comme individu. La liberté est donc la personnalité humaine. C'est au développement de cette vérité que nous consacrerons la dernière partie de la morale.

En résumé, voici les points sur lesquels nous proposons d'insister : puisqu'il existe une vérité absolue, indépendante de la nature physique et de la nature humaine, et que je ne puis ni la détruire, ni la modifier, ni me soustraire à son aperception, le bien moral peut aussi être absolu, et en effet le bien moral n'est autre chose que la vérité absolue, qui de notre intelligence passe dans nos actions, qui s'impose à l'agent après s'être imposé au penseur, qui est à la fois nécessaire et obligatoire. L'obligation est absolue comme la vérité d'où elle dérive. De l'obligation imposée à tous les hommes naissent les devoirs et les droits réciproques. L'acte est un moyen : il est moral quand il a pour but de réaliser la vérité, immoral quand il a pour but de la violer, indifférent lorsqu'il est accompli sans aucune pensée relative à la vérité morale. L'obligation suppose la liberté. La liberté est donc une vérité de raison comme une réalité d'observation.

TRENTE-TROISIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

La vérité absolue, en passant dans les actions humaines, constitue la vérité morale absolue. — Sans l'absolu point de science. — La vérité morale absolue nous est manifestée par la raison, et elle s'adresse à la liberté. — Double devoir de la liberté. — Distinction entre la souveraineté et le pouvoir. — Le pouvoir ne peut être sa règle à lui-même. — Souveraineté de la raison. — Devoirs envers Dieu; devoirs envers nous-mêmes; devoirs envers autrui. — Droit civil; droit politique. — La société est la réalisation de la vérité morale, elle existe donc *à priori*. — L'idée de société est antérieure à celle de gouvernement. — Réfutation de la doctrine du despotisme et de celle de l'anarchie. — La mission du gouvernement est de faire respecter la doctrine sociale et d'appliquer le principe de mérite et de démérite.

L'origine, la génération et la nature des idées absolues ont été déterminées. Les vérités absolues, en passant dans les actions humaines, donnent naissance aux vérités morales absolues, sur lesquelles repose la science morale. Rechercher un principe au-dessus duquel il n'y ait pas de principe possible, et arriver à des conséquences qui soient les dernières applications du principe, tel est le rôle de la science. Les sciences ne doivent pas être une combinaison arbitraire et factice d'idées obtenues par l'expérience externe ou interne, et par conséquent aussi variables que les phénomènes de la nature ou que les volitions humaines. Il y a un certain nombre de vérités non relatives, qui subsisteraient quand même il ne resterait plus une seule intelligence pour les comprendre, quand même l'humanité et la nature seraient anéanties. Ce sont elles qui nous présentent un point fixe et inébranlable, une base vraiment scientifique : sans l'absolu point de science, dès qu'il y a vérité absolue il y a science possible. Un traité sur l'absolu est la science des sciences, la science première, la philosophie fondamentale, le point central duquel partent tous les rayons qui forment la diversité des sciences.

Parmi les vérités absolues, il en est qui s'adressent à la liberté : ce sont les vérités morales. La vérité morale, comme toutes les vérités absolues, nous est manifestée par la raison : si nous ne voulons pas sortir des limites du monde intérieur, nous dirons que la raison est le fondement de la morale. C'est à la raison qu'il appartient de déterminer le caractère de l'action;

mais l'action suppose nécessairement quelque chose qui agit ; ce qui agit c'est l'activité. Or, pour réaliser les conseils de la raison, l'activité doit être libre. La liberté suppose le choix : le choix s'établit entre les vérités de la raison d'une part, et les passions de l'autre. Lorsque la liberté se décide pour les passions et non pour les vérités absolues, elle est en dehors de la morale. Dans le sein de la morale, le rôle de la liberté est donc de se mettre au service de la raison. Ce rôle se divise en deux parties : 1° n'obéir à aucun autre motif qu'à la raison ; 2° lui obéir toujours, quelles que puissent être les conséquences de l'obéissance. Ces deux parties ont été quelquefois confondues : nous montrerons qu'elles sont distinctes ; c'est l'accomplissement de cette double loi qui constitue la dignité de la liberté. Vous êtes un agent moral toutes les fois que la liberté et la raison concourent ensemble à votre acte ; c'est-à-dire toutes les fois que la liberté, par un désintéressement généreux et par une abdication entière de la passion, accomplit le devoir, ou cède au motif d'agir posé par la raison. Vous êtes un agent immoral toutes les fois que la raison et la liberté ne sont pas d'accord ; en d'autres termes, toutes les fois que la liberté, dominée par la passion, méconnaît les ordres de la raison. Enfin, votre action n'a aucun caractère de moralité ni d'immoralité, si la liberté obéit à un autre motif que la vérité absolue, mais sans se mettre en contradiction avec elle. Tel est donc *à priori* le devoir ou l'absolu moral ; devoir qui n'est point une sorte d'idée collective résultant de nos devoirs particuliers envers Dieu, envers autrui et envers nous-mêmes; mais devoir éminent, supérieur et antérieur à tous les autres, dérivant du rapport essentiel de la liberté et de la raison. Étant posé le double devoir, d'une part, de n'obéir qu'à la raison, et de l'autre, de lui obéir, quoi qu'il arrive, l'ordre scientifique assigne la priorité à celui de n'obéir qu'à la raison ; devoir immédiat qui impose à l'individu l'obligation de respecter sa propre liberté, et aussi l'obligation de respecter la liberté des autres. Quiconque sait que l'homme est libre, sait que la liberté est sainte, et n'est qu'au service de la raison, et qu'il ne doit affaiblir ni en lui-même, ni en autrui, l'alliance de la liberté et de la raison ; de là le devoir de n'exercer aucun prestige, aucune influence sur l'intelligence d'autrui, pour détourner sa liberté du seul but auquel elle doit tendre. La liberté, ou l'homme moral, est inviolable de sa nature, antérieurement à tout contrat : c'est donc *à priori* que la liberté est sainte. Cette première partie du devoir peut se formuler ainsi : *respect de la liberté*. La seconde partie du devoir, celle qui consiste à suivre la raison, quoi qu'il arrive, n'est postérieure que dans l'ordre scientifique, où il faut des divisions et des classifications ; en réalité, elle est contemporaine de la première. Quand la raison conçoit la vérité, elle ordonne à la liberté d'accomplir cette vérité qui n'est encore qu'idéale. En même temps que m'est imposé le devoir de repousser tout ce qui n'est pas marqué au coin de l'alliance entre la raison et la liberté, en même temps m'apparaît le devoir d'exécuter tout ce qui porte le caractère de cet accord ; ce double devoir m'est révélé par la raison, loi suprême, souveraine. Ici se trouve établie d'elle-même la distinction entre la souveraineté et le pouvoir ; on dispute encore sur le sens qu'on doit attacher à ces deux mots, parce qu'on n'a pas réfléchi sur la nature de l'idée de souveraineté, parce qu'on agite ordinairement ces problèmes sociaux avec des opinions arrêtées d'avance ; et, ce qui est pire, avec des passions. La souveraineté et le pouvoir ne sont pas une seule et même chose, à moins qu'on ne confonde ce qui est avec ce qui doit être. La souveraineté réside dans la raison ; le pouvoir réside dans la liberté. Le pouvoir a donc besoin d'une loi, il ne peut être sa règle à lui-même : cette loi, cette règle, c'est la vérité morale proclamée par la souveraine raison. La raison est donc l'unique souveraineté ; elle se divise, si l'on peut parler ainsi, en autant de souverainetés particulières qu'il y a de devoirs différents : ces souverainetés n'ont d'autres limites que celles qu'elles déterminent entre elles. Telle est l'essence de nos différents devoirs qu'ils se limitent naturellement et sans combat, l'un apparaissant comme supérieur à l'autre.

Le premier devoir étant de ne pas aliéner sa liberté, ou, en d'autres termes, de n'obéir qu'à la raison, le second est d'obéir en toutes circonstances à ce souverain primitif. Nous sortons ici de la morale générale, nous entrons dans la morale particulière ou dans la division des devoirs ; on les divise ordinairement en trois classes : devoirs envers Dieu, devoirs envers nous-mêmes, devoirs envers autrui. Ainsi que le devoir absolu, dont ils sont comme autant de dérivations, ces devoirs particuliers sont antérieurs à tout contrat.

Les devoirs envers Dieu constituent la morale religieuse : ces devoirs peuvent rentrer dans les autres, car tout devoir est religieux de sa nature, en ce sens qu'il est l'obéissance à la vérité morale absolue, c'est-à-dire, à Dieu lui-même. Quant à l'existence de Dieu, elle est révélée en morale par l'idée de la justice absolue, comme en métaphysique par l'idée de l'absolue vérité. Les devoirs se réduiront donc pour nous à deux classes : les devoirs envers nous-mêmes et les devoirs envers autrui ; d'une part, respect de la vérité morale en nous-mêmes ou *morale* proprement dite ; de l'autre, respect de la vérité morale en autrui ou *droit naturel*.

On a prétendu qu'il n'y avait pas de devoirs envers nous-mêmes, on a dit que le MOI ne pouvait obliger le MOI, et que la morale individuelle tombait devant cet axiome

de droit : Nul n'est obligé envers soi-même. Nous répondrons à cette objection que dans la morale individuelle c'est moi qui suis obligé, mais ce n'est pas moi qui oblige. Les adversaires font ici une équation de la raison humaine et de la raison universelle. Ce n'est pas à la raison dans le MOI, c'est à la raison en elle-même que je dois obéissance, c'est la liberté qui est le MOI, ce n'est pas la raison, et de là les rapports de la raison et de la liberté, ou l'obligation que la première impose à la seconde (1).

Les devoirs prescrits par le droit naturel peuvent être regardés comme le simple reflet, pour ainsi dire, des devoirs prescrits par la morale proprement dite. Tout être intellectuel qui reconnait en lui le rapport de la raison et de la liberté, le reconnait en autrui, et doit le respecter comme en lui-même. Ainsi, ce n'est pas par une déduction, ni par une induction, que nous allons du devoir envers nous-mêmes au devoir envers les autres : c'est par une équation. Il n'y a ici qu'une même aperception intellectuelle. Comme la morale proprement dite est antérieure à tout contrat, le droit naturel est donc aussi antérieur à toute espèce de convention ; la liberté, de sa nature, est sainte et ne doit obéir qu'à la raison ; il s'ensuit que nous ne devons porter aucune atteinte à la liberté en autrui. Le droit naturel est donc la base de tout droit positif. Le droit positif n'est que la classification complète des droits de la liberté d'un individu par rapport à la liberté d'un autre individu, droits qui reposent tous sur le droit naturel, comme le droit naturel se rattache à la morale, comme la morale à la notion du rapport de la raison et de la liberté, comme cette notion à la vérité absolue. Le droit positif comprend les rapports des individus entre eux, comme membres de la même société. La société existe *à priori*, elle est le développement de la morale proprement dite et du droit naturel, la consécration des vérités absolues. Les rapports de l'homme en société sont doubles : rapports de l'homme comme habitant, rapports de l'homme comme citoyen. Les premiers donnent naissance au droit civil. Quelle que soit la diversité des circonstances, le droit civil n'est pas arbitraire ; il résulte du rapport invariable de la liberté à la raison : il n'est donc qu'une application du droit naturel et de la morale. On peut le déterminer *à priori*, il porte le caractère de l'absolu, et nul n'a le droit de s'élever contre sa souveraineté. Indépendamment du rapport des particuliers entre eux, existe le rapport des citoyens envers l'État, et de l'État envers les citoyens ; c'est le droit politique. La base de ce droit est la même que celle des autres, l'inviolabilité de la liberté par la liberté, la soumission de la liberté à la raison. Une constitution ne sera légitime qu'à la condition de s'appuyer sur cette base. Le droit politique est donc aussi invariable que le droit civil, que le droit naturel, et que la morale proprement dite ; il dérive de l'idée de société, qui n'est elle-même qu'une réalisation de l'idée morale. L'idée de société est donc antérieure et supérieure à celle de gouvernement, c'est ce que n'ont pas aperçu certains publicistes ; les uns ont voulu construire la société pour le gouvernement, les autres anéantir le gouvernement, comme nécessairement ennemi de la société. Ainsi, Hobbes et Spinosa, oubliant la morale *à priori*, ont créé dans le gouvernement une force à laquelle ils soumettent la société ; et d'un autre côté, Godwin, effrayé des conséquences d'une semblable doctrine, a voulu établir une société sans gouvernement. La mission du gouvernement est de surveiller l'accomplissement des devoirs de chacun ; le gouvernement ne fait point la doctrine sociale, elle lui est antérieure, il n'en est que le dépositaire, et il empêche, par sa force, les infractions matérielles des devoirs et des droits. Le gouvernement est donc indispensable : ce qui fait la légitimité du pouvoir, c'est que, dans toute société, la liberté, oubliant sa loi suprême, peut attenter à la liberté d'autrui. Le gouvernement se fonde sur la nécessité de la répression, et en même temps sur l'idée morale du mérite et du démérite, c'est-à-dire, du rapport naturel qui existe entre une bonne action et le bonheur, une mauvaise action et le malheur. La peine et la récompense sont donc légitimes. Maintenant, comment faire correspondre le degré de récompense et de châtiment avec le mérite et le démérite ? Cette question ne peut recevoir une solution absolue. Tout ce qu'il y a ici d'immuable, c'est que l'acte qui est contraire à la société mérite punition, et que plus l'acte a été funeste, plus la punition doit être grave. Mais à côté de la nécessité de punir se place le devoir d'amender : sous ce dernier rapport, le coupable doit avoir la possibilité de réparer son crime. L'homme n'est pas criminel par nature ; ce n'est pas une chose dont on doive se débarrasser dès qu'elle est nuisible, une pierre qui tombe sur notre tête, et que nous jetons dans l'abîme pour qu'elle ne nuise plus à personne. L'homme est un être rationnel qui comprend le bien et le mal, qui peut se repentir et redevenir un membre utile de la société. Ces vérités ont donné naissance à des ouvrages qui honorent la fin du XVIII[e] siècle et le commencement du XIX[e]. Beccaria, Filangieri, Bentham, ont réclamé contre la rigueur du droit pénal ; le dernier surtout, par la création des maisons de pénitence, rappelle les premiers temps du christianisme, où le châtiment n'était jamais irrévocable, et consistait en une expiation qui faisait remonter le repenti au rang des justes. Les peines doivent donc être mesurées sur le mal commis et sur la possibilité du repentir. C'est la double néces-

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817.

sité de surveiller et de punir qui fonde le gouvernement. Porter atteinte au gouvernement, c'est donc porter atteinte à la société. Le gouvernement, ainsi établi, a donc ses droits et ses devoirs, qui tous sont relatifs à la défense de la société.

C'est ici que s'arrête la philosophie pratique : après avoir mis la société en présence du gouvernement, elle s'interdit toute recherche sur les formes particulières qui conviennent à celui-ci ; car elle descendrait du domaine de l'absolu dans celui du relatif : l'absolu, c'est le rapport de la forme du gouvernement à la fin sociale ; le relatif, c'est le rapport de cette forme avec les différentes localités. Elle détermine *à priori* que le droit et le devoir du gouvernement est de maintenir l'ordre social par la surveillance, la punition et l'amélioration du coupable. Mais il lui est impossible d'appliquer une forme de gouvernement à la variété infinie des populations et des circonstances Elle doit même renoncer à cette étude dans la crainte de transporter quelque chose d'absolu au sein du variable, et de compromettre, par la prétention de régler ce qui ne peut pas l'être, le sort des règles véritables et absolues. Tel est le cadre de la philosophie pratique ; on voit comment toutes les parties s'enchaînent les unes avec les autres, comment l'idée morale absolue se réfléchit dans toutes les parties du droit positif, depuis le droit civil jusqu'aux dernières conséquences du droit politique, et comment le bien et le mal ne sont, comme nous l'avons dit, que la vérité absolue contemplée dans les actions humaines. Il nous reste maintenant à développer toutes les propositions qui se pressent dans cette leçon préliminaire, et à remplir le cadre que nous venons de tracer.

TRENTE-QUATRIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Relation de l'idée du bien et de l'idée de l'obligation.—Postériorité de cette dernière. — Le droit se distingue du fait, en pratique comme en théorie. — Le devoir ne dérive pas : 1° de l'éducation ; 2° de la volonté divine ni des peines et récompenses à venir.

Reconnaissons la position à laquelle nous sommes arrivés : jetons un coup d'œil sur ce que nous avons fait, et indiquons ce qu'il nous reste à faire. L'ordre de déduction demande que l'on aille du plus général au moins général, jusqu'à ce que, de degré en degré, l'on parvienne à ce qu'il y a de plus particulier. Le point de départ ne peut pas être pris plus haut que dans la vérité absolue considérée en elle-même : le premier degré, dans l'ordre de la déduction, est donc l'idée de la vérité absolue. Le second est l'idée de la vérité, non plus considérée en elle-même, mais dans l'action humaine en général, c'est-à-dire, de la vérité morale. Le troisième degré est la vérité morale, envisagée dans le détail des actes humains, dans le réel de la vie. La morale particulière repose sur la vérité des rapports que les hommes soutiennent entre eux ; mais, avant de rechercher cette vérité particulière, il faut établir qu'il y a de la vérité morale absolue, ou, en d'autres termes, que l'idée du bien et du mal moral est absolue. En traitant de la vérité absolue en général, nous avons dit qu'il fallait d'abord rechercher l'état actuel de cette vérité dans l'intelligence, passer ensuite à la recherche de son état primitif, et enfin étudier le passage de l'état primitif à l'état actuel. Nous allons donc nous occuper de constater la vérité morale, telle qu'elle nous apparaît dans l'intelligence développée.

Existe-t-il ou n'existe-t-il pas une vérité morale absolue, telle qu'elle puisse servir de fondement à une science morale ? L'idée d'une science est l'idée d'un principe fixe, immuable, absolu. La question de l'absolu en morale est la question de la morale elle-même. Si vous ne trouvez pas l'absolu, vous n'aurez qu'un ensemble mobile de faits plus ou moins liés entre eux. Vous n'aurez pas de science. La question de l'absolu moral se sous-divise en deux autres : 1° Y a-t-il une vérité morale absolue ? 2° Cette vérité morale est-elle conçue comme devant être nécessairement réalisée par les actions humaines ? Une troisième question sera celle de savoir si l'idée du devoir ou de l'obligation morale dérive de l'idée du bien et du mal moral, ou si l'idée du bien et du mal dérive de la loi du devoir. On se rappelle que l'école allemande, en prenant pour point de départ la croyance nécessaire, au lieu de l'aperception pure de la vérité, a subjectivé la vérité, et est tombée dans le scepticisme. On commettrait la même faute si l'on plaçait la conception nécessaire et obligatoire de la vérité morale avant l'aperception pure et simple de cette vérité ; tel est donc l'ordre que nous établirons : 1° intuition pure de la vérité ; 2° conception nécessaire ; 3° obligation de mettre la vérité en pratique. Pour démontrer la réalité de cet ordre psychologique, je partirai de l'idée du devoir, comme le philosophe de Kœnigsberg ; mais je montrerai qu'elle présuppose la conception nécessaire, et que la conception nécessaire présuppose l'intuition pure.

Je suppose qu'un dépôt vous ait été confié, que la pauvreté vous presse de l'employer à votre usage, et que vous succombiez à la tentation. Regardez-vous comme impossible de poser cette question : Ai-je fait mon devoir ? Si vous admettez cette question, vous en appelez d'un fait à un droit, vous avez l'idée de quelque

chose de supérieur au fait. La distinction du droit et du fait existe donc dans l'esprit humain. Je vais plus loin, je prétends que non-seulement on distingue en théorie le droit du fait, le devoir de l'intérêt, mais que dans la pratique l'égoïsme est souvent sacrifié à quelque autre motif. Il y a des hommes qui, chargés d'un dépôt, ne l'ont pas dérobé, quoiqu'ils y fussent sollicités par de pressants intérêts. L'histoire et la raison sont ici souvent d'accord. La conscience humaine se rend l'éclatant témoignage qu'elle agit souvent sans intérêt personnel. Si vous conseillez à l'homme de bien une action déshonnête, il vous répondra par une colère qui a sa beauté morale, et dont les poëtes s'emparent pour en composer les plus belles scènes de leurs drames. On parle de l'orgueil de la vertu : c'est que la la vertu sait qu'elle a résisté aux sollicitations de l'égoïsme.

Si vous admettez que la liberté résiste au désir, vous reconnaissez par là deux vérités : 1° que la liberté n'est pas une modification du désir, puisqu'elle le combat ; 2° que la liberté admet un autre motif que le désir : le devoir.

Passons en revue quelques principes avec lesquels on a essayé de confondre le devoir. On a voulu l'attribuer au pouvoir de l'éducation : est-ce parce qu'on a façonné ma raison que je crois devoir sacrifier, en certains cas, mon intérêt personnel ? L'éducation est-elle créatrice ou ne fait-elle que développer, et les développements qu'elle apporte ne supposent-ils pas quelque germe antérieur ? En admettant que, comme le veut Montaigne, notre raison ait été formée par nos instituteurs, où nos instituteurs ont-ils pris les enseignements qu'ils nous donnent ? Ils les ont empruntés, dira-t-on, à d'autres instituteurs. Notre question se reproduira encore. Si l'on nous dit enfin que les maîtres de nos maîtres ont pris leurs préceptes dans les lois, si l'on allègue que les législateurs ont établi qu'il faut sacrifier l'intérêt personnel à la justice, je demanderai encore à quelle source les législateurs ont puisé l'idée du désintéressement.

On a présenté une autre solution : L'homme, a-t-on dit, se croit obligé de faire le bien parce que l'intelligence suprême l'ordonne ainsi, et qu'elle récompensera les bons comme elle punira les méchants. Mais est-il vrai que nul homme n'ait eu l'idée de l'obligation morale sans l'idée d'une autre vie ? Remarquez que cette solution n'est qu'une modification de la doctrine de l'intérêt : l'homme qui ne rend un dépôt que par la crainte d'être puni dans une autre vie n'obéit qu'à l'égoïsme. La volonté de Dieu posée comme principe unique des déterminations morales, la crainte des châtiments célestes, l'influence de l'éducation, tous ces principes sont donc impuissants à expliquer ce qui se passe soit dans l'intelligence de l'homme, soit dans la pratique de la vie, au milieu des circonstances diverses où nous nous trouvons engagés. Il faut donc en revenir à la conception spéciale du devoir ou de l'obligation morale.

Les sciences morales, comme toutes les autres sciences, doivent reposer sur certains principes vrais en tous temps et en tous lieux, parce qu'ils sont vrais en eux-mêmes. L'absolu est l'élément scientifique. Sans l'absolu point de science, avons-nous déjà dit ; sans l'absolu moral point de science morale. La première question de la morale est donc de savoir s'il y a un absolu moral. Une vérité, pour être absolue, doit exister indépendamment de son aperception, c'est-à-dire exister *à priori* ; mais il faut en même temps que la vérité *à priori* ait été recueillie par l'observation, c'est-à-dire reconnue *à posteriori*. Comme il faut de l'absolu pour que la science soit vraie, il faut de l'observation pour qu'elle soit à la portée de l'homme. Le problème de la science morale est donc de trouver *à posteriori* une vérité morale *à priori* ; si vous omettez l'une de ces deux conditions, vous n'aurez pas de science, ou la science que vous obtiendrez ne sera qu'une abstraction qui pourra manquer de réalité. Il n'y a de réalité que dans le champ de l'observation. C'est pour avoir confondu le vrai et le réel, le fondement et l'instrument de la science, que la philosophie, dans ses oscillations perpétuelles, a incliné tantôt vers des abstractions sans réalité, tantôt vers des réalités sans vérité absolue. La difficulté réside donc entièrement dans la conciliation de ces deux éléments de toute science légitime, dans le concours de l'*à priori* et de l'*à posteriori*. Il faut que nous trouvions un absolu moral, et c'est sur le chemin de l'observation que nous devons le chercher. Il y a deux mondes sans cesse ouverts à l'observation, et qu'il faut parcourir pour savoir s'ils contiennent ce que nous cherchons : le monde interne et le monde externe. La sphère de l'externe est celle de la sensibilité par laquelle l'univers tangible et visible arrive jusqu'à nous. La sphère de l'interne est celle du MOI, ou de la liberté qui n'est pas autre chose que le MOI : la sensibilité et la liberté, tels sont donc les deux pôles de l'observation. Il suffit d'examiner attentivement les sensations, de résoudre le nœud des idées sensibles générales, pour épuiser tout ce qu'on peut savoir de la sphère sensible ; il suffit aussi d'une réflexion attentive pour connaître de la liberté tout ce qu'il est possible d'en connaître. Commençons par entrer dans la sphère extérieure, et voyons si elle peut nous donner l'absolu que nous cherchons.

Il y a une vérité morale absolue, si nous pouvons dire d'une action soumise à notre examen, qu'elle est bonne ou mauvaise d'une manière absolue, de telle sorte que nulle circonstance de temps ni de lieux ne

puisse la légitimer si elle est mauvaise, ou la faire condamner si elle est bonne, et que tous les hommes soient obligés, non-seulement de la juger ainsi, mais encore de reconnaître l'impossibilité où ils sont de porter un autre jugement. Maintenant y a-t-il dans la sensibilité des sentiments et par suite des idées sensibles qui soient marquées de ce caractère. Sachons bien ce que nous cherchons, et où nous le cherchons; évitons de confondre des idées appartenant à des sphères différentes. Nous sommes dans la sensibilité; mais nos sensations ou nos idées dites sensibles sont très-souvent mêlées d'éléments fort différents; en sorte que nous distinguons mal ces derniers d'avec les premières. Ainsi les phénomènes qu'on appelle appétits, désirs, affections, et qui paraissent ressortir entièrement de la sensibilité, se trouvent quelquefois mêlés de certaines idées rationnelles, et il en résulte un complexe demi-intellectuel et demi-sensible. Par exemple, l'amour de la patrie, la compassion, la vanité, l'ambition, l'émulation, ont été mis à tort au nombre des phénomènes purement sensibles. L'amour de la patrie contient l'idée du devoir; la compassion suppose l'idée du mérite, ou tout au moins d'un malheur non mérité; la vanité, l'ambition, l'émulation, impliquent à tort ou à raison l'idée d'un droit. Nous devons donc rejeter ces phénomènes hors de la sphère purement sensible. Que découvrons-nous dans les limites réelles de celle-ci? Nous avons cinq sens: tout ce qui vient immédiatement à la conscience, par l'intermédiaire des sens, est appelé sensation simple, primitive. Tout ce qui résulte de ces sensations primitives, sans mélange d'aucun autre élément, fait encore partie du domaine de la sensibilité: car il n'y a rien de plus dans les conséquences que dans le principe. Ainsi, en analysant tout ce qui nous vient par les sens, nous pouvons découvrir s'ils nous fournissent l'idée du bien et du mal absolu. Nous devons à nos cinq sens la connaissance des odeurs, des saveurs, des sons, de la lumière, des couleurs, de la température et de la résistance. Il est clair que la loi morale n'est pas dans tout cela: en effet, la vérité morale n'est ni une odeur ni une saveur, etc.; mais toutes nos sensations ont ce caractère commun qu'elles produisent du plaisir ou de la peine. La seule loi morale que puisse fournir la sensibilité envisagée sous ce dernier point de vue, c'est la fuite de la peine sensuelle, et la recherche du plaisir des sens. Quelques philosophes ont en effet posé cette règle comme principe de la conduite humaine. Examinons si elle porte le caractère de l'absolu. Le plaisir et la peine sensibles représentent l'aise ou le malaise d'un de nos sens, soit du goût, soit de l'odorat, soit de la vue, etc., ou par une généralisation, la jouissance ou la souffrance de tous les sens. L'homme, dit-on, est destiné au bonheur; c'est donc pour lui un devoir de le rechercher, et le bonheur n'est que la plus haute généralisation de la jouissance sensible. Nous prétendons d'abord qu'on ne peut faire équation entre bien-être sensible et bonheur; le bonheur ne se compose pas seulement de jouissances sensibles, et très-souvent même il leur est opposé. Outre les peines et plaisirs physiques, il faut compter les peines et plaisirs de la sensibilité morale; et si l'on analyse ces derniers phénomènes, on s'apercevra que, comme nous l'avons dit plus haut, ils renferment des idées rationnelles qui sont tout à fait en dehors de la sphère sensible. Nous n'insistons pas pour le moment sur cette prétendue obligation de rechercher le bonheur, nous la supposons véritable; nous supposons de plus que le bonheur se compose uniquement de bien-être sensible, et nous voulons voir si ce bien-être pourra contenir l'absolu que nous cherchons. Il faut que ce bien-être soit marqué des caractères suivants: 1° qu'il n'ait point de degrés, qu'il persiste toujours le même dans son intensité, qu'il soit indépendant des circonstances de temps et de lieux; 2° que tous les individus de l'espèce humaine reconnaissent en lui ce caractère. Or il est manifeste que les phénomènes de la sensibilité sont susceptibles de variation: l'aise et le malaise augmentent ou diminuent en un seul instant, et quelle différence ne trouve-t-on pas entre deux affections éprouvées à des époques différentes! Comment le bien-être et le malaise physiques ne seraient-ils pas dans une perpétuelle variation, puisqu'ils résultent d'un rapport entre deux termes variables: le monde sensible et les organes de la sensibilité. La nature physique n'est pas quelque chose de stable qu'on puisse fixer et décrire: au moment où vous en faites le tableau, elle change de figure et ne ressemble plus à l'image que vous tracez. Voyez l'aspect mobile des paysages: le foyer de la lumière se déplace perpétuellement, même dans un ciel pur; et dans un ciel chargé de nuages, il est tour à tour voilé ou découvert, ravivé ou amorti par la densité changeante de l'atmosphère. Observez la composition et la décomposition perpétuelle des minéraux, la formation et la dissolution des plantes, la naissance, l'accroissement, le dépérissement et la mort des animaux. Ne peut-on pas dire de la nature ce qu'on a dit de la fortune, qu'elle n'est constante que dans son inconstance; c'est pour cela que les Latins disaient: *Fit natura, non est;* la nature n'est qu'un perpétuel devenir, et c'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre la doctrine d'Héraclite sur *l'écoulement* des choses. D'un autre côté, notre nature physiologique, dans laquelle le monde sensible se réfracte, varie de toutes les variations de la vie animale: on sait que l'animal n'est qu'un flux et reflux perpétuel de molécules qui entrent et qui sortent. Trouvez-vous dans tout cela la base fixe d'une loi

morale? Le monde physique et notre système sensible sont dans une mobilité continuelle, de telle sorte que si la nature devenait par hypothèse immuable, elle retrouverait sa mobilité, en se réfractant dans notre organisme, et que notre organisme aurait beau se fixer dans un état constant: en réfléchissant le monde sensible, il ne produirait qu'un spectacle toujours divers. La sensibilité physique peut se définir: le variable et le multiple; l'absolu a pour caractère l'immuabilité et la fixité; il est donc impossible de tirer une loi morale absolue du sein de la sensibilité physique.

TRENTE-CINQUIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

La loi morale absolue ne peut être donnée: 1° par le sentiment de la vie. — 2° Par le sentiment de l'activité spontanée du MOI. — 3° Par le sentiment de son activité réfléchie. — 4° Par le plaisir du développement intellectuel. — 5° Par la satisfaction morale et le remords, qui présupposent eux-mêmes un principe moral.

Il doit être prouvé maintenant que dans les limites de la sensibilité physique on ne peut rencontrer d'élément qui puisse jouer le rôle de vrai absolu; elle ne contient donc aucun élément scientifique; car, comme nous l'avons dit souvent, là seulement est la science où est l'immuable et l'absolu. Si nous ne nous adressons pas à une autre partie de la nature humaine, il faudra renoncer à la science morale. Examinons si, en pénétrant dans une sensibilité plus intime à l'homme, nous découvririons la loi morale que nous cherchons.

Nous allons parcourir tous les détours de la sensibilité, entrer dans ses replis les plus secrets, et nous éliminerons tour à tour les éléments qui ne pourront pas donner la loi, de telle sorte que nous nous trouverons contraints d'aller la demander enfin à la raison.

Outre cette vie que les physiologistes appellent la vie de relation, et dont les organes sont les sens, ces instruments intermédiaires entre le dedans et le dehors, il y a une vie plus intime à l'homme, vie encore physique, mais différente de la vie de relation. C'est le sentiment qu'on appelle sentiment de la vie, excité en nous par le déploiement du principe vital. Nous aurons à examiner si ce sentiment peut fournir l'élément scientifique. Au delà de cette vie intime, il y a dans l'homme, ce qui fait l'homme, l'élément sans lequel il serait une chose et non une personne: cet élément c'est le MOI. Le mode d'existence du MOI c'est l'activité. Le MOI n'est jamais passif: il est actif ou il cesse d'être. Or, cette activité se déploie avec plus ou moins d'aisance, et par conséquent avec plus ou moins de plaisir. Le déploiement de l'activité spontanée du MOI serait-il donc la base absolue de la loi morale? C'est ce que nous aurons à chercher. Dans l'activité du MOI il faut distinguer l'activité spontanée et l'activité réfléchie, et il faudra voir si le sentiment de l'activité réfléchie est plus absolu, plus immuable que tous les autres. Enfin, outre l'activité libre dont l'homme est doué, il participe encore de l'intelligence. Là aussi peuvent se trouver des plaisirs plus ou moins vifs que nous devrons analyser.

Tels sont tous les degrés que nous avons à parcourir dans la sensibilité, et auxquels nous adresserons la question que nous avons faite à la sensibilité physique. Tous ces degrés sont compris dans le domaine du MOI et du NON-MOI; or il est facile de montrer que ces deux mondes ne nous donneront jamais l'élément scientifique; en effet, la plus haute formule sous laquelle on puisse résumer le NON-MOI, c'est la multiplicité; d'une autre part, la plus haute formule du MOI, c'est l'individualité. Or, le multiple et l'individuel sont l'extrémité opposée de l'universel, et par conséquent de l'absolu. Comme au-dessus du MOI et du NON-MOI il n'existe que le monde de la raison, et que le MOI et le NON-MOI ne peuvent donner l'absolu qu'ils ne contiennent pas, il s'ensuit que c'est à la raison qu'il faut aller le demander. Mais au lieu de trancher ainsi d'un mot la difficulté, nous devons suivre pas à pas le MOI et le NON-MOI jusque dans leur dernier retranchement, les presser, les atteindre et les convaincre de ne pouvoir fournir un fondement à la science. Nous avons dit qu'il y a entre les impressions organiques qui résultent de l'application des sens aux objets correspondants de la nature, d'une part, et de l'autre le déploiement de l'activité du MOI, entre la sensation extérieure et la conscience, un sentiment singulier, mais réel, que l'observation ne confond ni avec la sensibilité extérieure, ni avec le sentiment du MOI: c'est le sentiment de la vie. Il est impossible de décrire la vie, il faut la surprendre en soi-même pour la connaître: en l'absence de toute action du MOI et de toute sensation, je demande s'il ne nous reste pas un sentiment, une jouissance vague, qu'on appelle plaisir d'exister ou sentiment de la vie. Ceux qui éprouvent à un très-haut degré le sentiment des actes libres, comme ceux qui sont très-sensibles à la souffrance physique, savent très-bien distinguer ces deux genres de sentiment d'avec celui de la vie. Comme dans la philosophie du dernier siècle, le sentiment de l'activité libre s'est trouvé affaibli, on l'a confondu avec le sentiment de la vie. Cabanis a parfaitement distingué le sentiment de la vie, d'avec le résultat collectif des

sensations externes, mais il l'a confondu avec le sentiment de la personnalité. Le sentiment de la vie n'est pas celui de notre personnalité, mais le premier accompagne toujours le second; de plus, le sentiment de la vie persiste en nous alors même que s'interrompt la sensibilité organique. Des propositions que je viens d'avancer on peut tirer une objection contre moi. En effet, puisque le sentiment de la vie est permanent, puisqu'il accompagne celui de la personnalité, et qu'il survit à celui de la vie organique, ce sentiment ne pourrait-il pas donner le point fixe que nous cherchons pour y appuyer la morale? Deux raisons s'opposent à la légitimité de cette conclusion : 1° le sentiment de la vie n'existerait pas sans le sentiment parallèle du MOI humain; cette relation fait qu'il devient individuel et qu'il est ainsi en opposition avec l'absolu; 2° le sentiment de la vie intime est modifié par celui de la vie de relation. Si la vie extérieure trouble la vie intime, j'éprouve de la souffrance; si l'une facilite le déploiement de l'autre, j'éprouve du plaisir; le sentiment de la vie intime est donc variable dans le même individu. Observez-le dans un autre, vous le trouverez plus énergique ou plus faible que dans le premier. Le sentiment de la vie est donc convaincu de ne pouvoir fournir un élément absolu.

Passons au sentiment du MOI, nous arrivons ici à une région différente : c'est celle de l'activité. Le MOI agit-il sans obstacle, sans que la vie de relation arrête le développement de la personne : il y a plaisir; trouve-t-il quelque résistance : il y a déplaisir. La vie de relation fait son apparition dans le sentiment de la vie intime, et nous ne pouvons sentir la vie intime qu'autant que le MOI se connaît lui-même; car s'il ne se connaît pas, rien n'existe pour lui. Ainsi le plaisir et la peine supposent la conscience du MOI, quelle que soit l'origine du sentiment agréable ou désagréable, c'est-à-dire, qu'il provienne du principe vital, ou qu'il dérive de la vie de relation. Serait-ce donc dans le sentiment de l'activité spontanée du MOI que se trouverait le principe de la morale? Nous l'avons déjà dit, l'individuel ne peut pas donner l'absolu; de sorte que plus vous puiserez le bonheur à une source voisine du MOI, et croirez l'épurer en le rendant immédiat, plus vous le rendrez individuel, et l'éloignerez du caractère de l'absolu. L'absolu et l'individuel se repoussent.

Continuons notre route : l'activité du MOI peut de spontanée devenir réfléchie : il peut délibérer et ne se résoudre qu'après délibération. Ici le phénomène commence à se compliquer : il contient un élément absolu, mais qui ne ressort pas de la sensibilité et qu'il importe d'en séparer : j'ai résolu d'agir; un obstacle s'oppose au développement de ma résolution, voici alors ce qui se passe : 1° sensation pénible; 2° sentiment désagréable à l'idée d'une force supérieure qui me fait obstacle; 3° indignation de ma nature libre contre la force qui la gêne. Dans les deux premiers éléments tout est sensible, dans le troisième est renfermé le blâme, qui est un élément rationnel. Si nous ne distinguons pas le blâme de l'élément sensible, nous croirons trouver l'absolu au sein de la sensibilité; car le blâme se rattache à l'idée de droit; et l'idée de droit à l'idée de bien; il est clair que nous empiétons ici sur un autre terrain que sur celui de la sensibilité : ce n'est pas à cause du sentiment pénible que nous nous indignons, mais à cause de l'indignation que nous éprouvons le sentiment pénible. Mais ce sentiment sera tantôt faible, tantôt énergique; il variera d'individu à individu, et il ne pourra porter encore l'édifice de la morale.

Voyons maintenant si le plaisir qui s'attache au développement de l'intelligence pourra nous fournir les fondements de la morale. J'ai résolu un problème compliqué de géométrie : le MOI agit dans l'intelligence, car sans l'activité du MOI point de faits intellectuels; le MOI a donc ici la conscience de son activité et de son activité non limitée par des obstacles : c'est là un premier plaisir. Un second plaisir vient de la perception de la vérité; jusqu'ici nous sommes dans la sphère sensible, et les plaisirs que nous venons de citer partagent la mobilité de tous les phénomènes sensibles. Si l'on me dit que la possession de la vérité ennoblit le MOI, que la vérité a une valeur absolue, et que le plaisir qui en résulte est également absolu, j'accorderai que la dignité de la vérité est absolue, que tous les hommes lui reconnaissent ce caractère, et ne peuvent pas ne pas le lui reconnaître; mais je nierai que le plaisir résultant de la découverte du vrai soit également absolu, c'est-à-dire, le même chez tous les hommes, et toujours identique dans un seul individu. En conséquence, il ne peut pas plus que les phénomènes précédents engendrer de règle morale ni de base scientifique.

Un élément rationnel et absolu était mêlé dans les deux derniers phénomènes sensibles que nous venons de parcourir : dans le sentiment de notre activité réfléchie, et dans celui du déploiement de l'intelligence. Nous avons vu qu'il était important de distinguer ces principes opposés, pour ne pas nous imaginer que nous trouvions dans la sensibilité ce qu'elle ne peut fournir. Il est un autre phénomène sensible plus voisin encore de l'élément rationnel et absolu. Je veux parler de la satisfaction morale et du remords. Telle action nous a paru obligatoire et nous l'avons accomplie; il y a ici double plaisir : celui de l'exercice de la liberté et celui de l'accomplissement du devoir. Si au contraire nous n'avons pas mis à exécution ce que nous croyions devoir faire, nous éprouvons encore le plaisir de la liberté, mais en même temps le déplaisir de la violation du devoir, c'est-à-dire le

remords. La satisfaction morale et le remords ont été pris pour base de la morale. Il y a en effet quelque chose d'absolu au fond de ces deux sentiments; mais ce quelque chose est justement ce qu'on refuse de reconnaître : c'est l'idée *à priori* de devoir ou de bien moral. La satisfaction et le remords ne pourraient pas prendre naissance sans l'idée spéciale de moralité; ils présupposent donc un principe d'où ils sortent eux-mêmes. De plus, la satisfaction morale et le remords, bien que dérivés d'un principe absolu, n'en découlent cependant pas toujours avec la même abondance. La même action morale nous transportera un jour d'enthousiasme, et nous laissera le lendemain dans la plus complète indifférence. Voyez aussi comme les hommes sont divers dans les émotions que leur cause le bien ou le mal moral. Cette prétention d'identifier, d'une part, le bien moral et le bonheur par la satisfaction morale, et de l'autre, le mal moral et le malheur par le remords, avait poussé les stoïciens à nier le bien et le mal physique. Nous pensons qu'il ne faut pas se mettre en contradiction avec la langue du genre humain, sous peine de se mettre en opposition avec la réalité; qu'il faut continuer à distinguer le bien et le mal physique des jouissances et des peines morales, et que dans ces dernières il faut faire la part de l'intelligence ou de la raison, qui voit ce qui est bien et ce qui est mal en soi-même, et de la sensibilité qui se borne, là comme partout ailleurs, à ce simple fait : Je jouis, je souffre. Ainsi, nous concluons que la sensibilité dans toutes ses phases, prise à la limite extérieure de l'organisme ou dans le sanctuaire le plus rapproché du MOI, ne fournit toujours qu'une mesure individuelle et variable, et qu'il faut chercher ailleurs la vérité morale absolue.

TRENTE-SIXIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

Retour sur la satisfaction morale, ou le contentement de soi-même. — De la doctrine des peines et récompenses à venir. — L'idée de peine et de récompense présuppose : 1° l'idée de mérite et de démérite, et par conséquent celle de bien et de mal moral; 2° l'idée d'un Dieu souverainement juste, et par conséquent celle de justice. — La loi morale, qui ne peut venir de la sensibilité, ne provient pas davantage de la liberté. — Il faut donc joindre la raison à ces deux facultés. — La raison se réfléchit dans la conscience comme les deux autres, et nous trouvons ainsi par l'observation une règle absolue. — Les langues contiennent la preuve d'une vérité morale absolue.

Nous avons traversé les différentes sphères de la sensibilité, depuis la sensation la plus extérieure jusqu'au sentiment le plus intime, et nous avons trouvé que jouir par l'action des organes extérieurs, ou jouir par le développement de l'activité ou de l'intelligence, c'est toujours jouir, c'est-à dire, subir une impression variable, fugitive, passagère, qui ne peut donner la règle absolue dont nous avons besoin en morale. Nous avons rencontré dans cette analyse différents phénomènes complexes, où la raison se mêle à la sensibilité, et où il est important de distinguer ce qui appartient à l'une de ce qui appartient à l'autre. Nous sentons le besoin d'y revenir en peu de mots. La peine et le plaisir naissent de la difficulté ou de la facilité que le MOI éprouve dans son action. Quand le MOI s'exerce seulement pour s'exercer, l'obstacle qu'il rencontre lui cause une souffrance qui est simple. Mais si le moi déploie son activité pour parvenir à la découverte de la vérité, la difficulté qu'il éprouve lui procure une peine complexe : il souffre d'abord, parce qu'il est gêné dans son activité libre; il souffre ensuite, parce qu'il se trouve blessé dans son rapport nécessaire avec la vérité. Cette souffrance a déjà un caractère de moralité, mais ce n'est pas en tant que souffrance, c'est parce qu'elle se rapporte à l'obligation imposée à l'homme de rechercher la vérité. Si ce n'est pas par un empêchement extérieur, mais par la faiblesse de notre volonté, que nous sommes éloignés de la vérité, la souffrance est plus vive encore, car il y a gêne du MOI qui n'a pas fait ce qu'il aurait voulu faire, et déplaisir de n'avoir pas accompli ce qu'il savait devoir accomplir. Si, au contraire, le philosophe est parvenu à la découverte de la vérité, il éprouve une jouissance également complexe, au sein de laquelle nous devons soigneusement distinguer l'élément qui n'est qu'une sorte de contre-coup de la raison ou de l'absolu. Mais c'est surtout lorsqu'il a mis en pratique la vérité morale que sa jouissance prend un caractère remarquable. Elle est d'abord contre-balancée par une douleur, car le MOI souffre en triomphant de ses passions : combattre est dur, vaincre est triste. Le contentement de l'homme de bien est donc grave et sérieux : ce n'est pas de la gaieté. Ce contentement est si pur et si désintéressé, qu'on a peine à le confondre avec les autres phénomènes de la sensibilité, et cependant il est aussi un phénomène sensible, susceptible de degrés et de variations. Il présuppose une vue de la raison, c'est-à-dire, quelque chose d'absolu, mais il n'est pas lui-même absolu. Épicure ne pouvait connaître ce contentement de soi-même, qui implique la connaissance de la loi morale, et cependant il le donnait pour but au sage. Il voulait faire prédominer les plaisirs de l'âme sur les plaisirs du corps; mais, en conseillant la recherche des premiers, il négligeait d'indiquer à quelle source on pouvait les puiser; il méconnaissait l'absolu, qui est le seul fondement du

contentement de soi-même, et sa doctrine était un paralogisme.

Il me reste à parler d'un système par lequel on a tenté de donner au bonheur la fixité qui lui manque. Il s'agit de la doctrine qui fait consister la vertu dans la recherche des récompenses à venir. Les plaisirs des sens et les plaisirs de l'âme qui se goûtent sur cette terre, étant variables et fugitifs, on a cru pouvoir leur substituer le bonheur immuable de la vie future. Cette doctrine est supérieure à la doctrine commune de l'intérêt bien entendu; vous voulez m'attirer à la vertu en me parlant de la paix de l'âme, que je recueillerai demain, quand les passions seront apaisées; mais le lendemain n'est pas sûr, le plaisir assuré du présent vaut mieux que le plaisir incertain de l'avenir. Lorsqu'à l'avenir fortuit de la vie terrestre on substitue l'avenir inévitable de l'autre vie, on donne sans doute au bonheur une base plus certaine; toutefois ce bonheur n'est l'objet ni de la raison ni de la liberté, mais de la sensibilité : or, nous le savons, la sensibilité est variable; les hommes seront diversement affectés de ces joies immortelles que vous leur promettez, et que vous ne pouvez pas même décrire sans leur donner une ressemblance avec les joies terrestres. Vous n'êtes donc pas encore ici en possession d'un principe absolu et invariable de conduite.

Cette doctrine est encore sujette à une autre objection. Les peines et les plaisirs de la vie future sont institués à titre de châtiment et de récompense. Or, punir et récompenser suppose des actions bonnes et des actions mauvaises. Il faut donc connaître le bien et le mal moral pour connaître celles de nos actions qui seront récompensées et celles qui seront punies. Le système des peines et des récompenses à venir repose sur ce principe : il y a une connexion nécessaire entre le bien moral et le bonheur, entre le mal moral et le malheur; il suppose donc l'intelligence des premiers termes aussi bien que celle des seconds. Il admet ce qu'il voudrait nier : l'idée absolue du bien et du mal, d'où dérive l'idée du bonheur et du malheur à venir; il ne peut, sans cercle vicieux, donner pour premier but à la conduite humaine un bonheur à venir qui n'est évidemment qu'une conséquence.

Ce n'est pas tout : les joies de la vie future sont une récompense. Qui est-ce qui récompensera? Ce sera Dieu. Mais sera-ce Dieu comme toute-puissance ou Dieu comme toute-justice? Si Dieu punit parce qu'il est juste, il y a donc une règle de punition, et par conséquent une règle absolue de nos actions? Ce ne sont pas les peines et les récompenses qu'il faut placer comme règle dans l'autre vie, c'est la justice de Dieu. Si Dieu punissait, non en vertu de sa justice, mais en vertu de sa puissance, on ne saurait comment saisir la volonté capricieuse de ce Dieu, et elle ne pourrait nous servir de règle. Ce n'est donc ni le plaisir ni la peine qui est la loi de notre conduite, c'est l'idée du bien et du mal moral; c'est la justice punissant ou récompensant. Quand on affirme que c'est la volonté de Dieu qui est la loi morale, je réponds oui et non. Non, si l'on entend parler d'une volonté arbitraire; non encore, si l'on ne considère Dieu que comme tout-puissant; oui, si l'on entend parler d'une volonté juste, si l'on fait équation de justice et de Dieu. Celui qui se prétend athée, et qui reconnaît la justice, se frappe lui-même de contradiction, comme celui qui se pique de religion et qui nie la justice.

La sensibilité est donc impuissante à nous fournir le bien moral absolu, soit qu'on s'arrête aux plaisirs sensuels, ou qu'on s'élève au plaisir qui accompagne le développement du MOI, ou qu'enfin on parvienne jusqu'à ces plaisirs plus nobles et plus purs, qu'on appelle le plaisir d'avoir bien fait, ou les récompenses de l'autre vie.

Si la sensibilité ne peut produire l'absolu, la liberté, qui est le fond du MOI lui-même, serait-elle plus féconde? Le MOI est individuel, et la vérité morale est universelle. Le MOI est libre et changeant, la vérité morale est nécessaire et immuable. L'arbitraire et l'absolu se contredisent. Si le MOI se posait lui-même son but, il pourrait le changer, et il ne se prescrirait pas ainsi de véritable règle. Nul ne s'oblige soi-même. Le MOI ne peut donc être obligé qu'envers quelque chose d'impersonnel et d'absolu.

La sensibilité et la liberté ne contiennent que du contingent : il faut chercher ailleurs la vérité morale absolue. Montrons d'abord que cette vérité existe; et, pour en faire ressortir le caractère de nécessité, opposons-lui une vérité contingente. Si je dis, par exemple : Abstiens-toi, et tu seras heureux, admettra-t-on cet axiome comme une vérité nécessaire? Le bonheur n'est-il pas reconnu comme quelque chose de très-incertain? Quand j'aurai accompli mon sacrifice, et que viendra le moment d'en recueillir le prix, la mort ne pourra-t-elle pas me frapper? Le rapport entre la modération et le bonheur ne constitue donc qu'une vérité éminemment contingente. Mais si je dis : Il est bien de modérer ses passions, y a-t-il ici quelque chose de contingent? Cette proposition peut-elle souffrir quelque exception? Y a-t-il pour elle un présent et un avenir? Peut-elle être vraie aujourd'hui et ne pas l'être demain? Le problème que nous avons à résoudre, c'est de trouver une vérité qui impose à l'agent une obligation absolue, c'est-à-dire, qui lui commande d'agir contre son intérêt même. Un homme a reçu un dépôt, doit-il le garder ou le rendre? Quelle est la réponse de l'humanité à ce sujet? Que pense aussi l'humanité du magistrat, dont le devoir est de veiller sur la loi, et qui la vend au poids de l'or? Il y a donc des vérités morales

absolues, jusque-là même que les moralistes, ennemis de l'absolu, parlent de devoir. Or pesez bien cette expression de *devoir*, et examinez si le bonheur peut constituer une obligation. A la sensibilité et à la liberté, il faut donc, comme nous l'avons dit, ajouter la raison. La raison est la faculté par laquelle nous saisissons l'universel et l'absolu, et comme la raison se reflète dans la conscience, nous trouvons ainsi par l'observation une vérité absolue.

L'aperception de l'absolu est un fait réel et observable, qnoique l'absolu lui-même dépasse de tous côtés les limites de l'observation. Nous avons donc résolu le problème que nous nous étions posé : remplir la condition de la science, c'est-à-dire, lui donner un point de départ dans l'observation, et lui trouver un fondement solide, c'est-à-dire, lui fournir un principe absolu ; en d'autres termes, nous avons accompli notre double tâche : trouver *à posteriori* une règle qui ait une valeur *à priori*.

Les langues, qui sont l'expression de la pensée humaine, déposent toutes de l'existence d'un principe absolu en morale qui se distingue du bonheur. Partout nous trouverons les mots *devoir* et *intérêt* en opposition, comme les mots *bien* et *mal*, *vice* et *vertu*, *égoïsme* et *dévouement*. Toutes les langues contiennent aussi l'équivalent du mot *admiration*. Or, dans l'admiration il y a un sentiment, mais il y a aussi une idée; ce n'est même qu'à la condition de l'idée que le sentiment existe : il faut que l'intelligence ait approuvé avant que la sensibilité se soit mise en jeu. On se *félicite* de posséder un objet de plaisir, mais on ne l'*admire* pas.

L'homme heureux et l'homme vertueux ne nous font pas éprouver une impression que nous appelions de la même manière. Aristippe au sein de ses molles délices, et Socrate vidant la coupe de la ciguë, ne produiront pas dans votre âme la même émotion, et ne feront pas échapper de vos lèvres les mêmes paroles. L'indignation est la contre-partie de l'admiration, et comme celle-ci elle contient un élément désintéressé. On ne s'indigne pas contre un objet inanimé qui nous blesse; la souffrance n'est pas la mesure de l'indignation. Le désir de l'estime, la crainte du ridicule, sont encore des phénomènes qui se rapportent au désintéressement. Nous ne voulons pas de l'estime, si elle s'attache à des biens qui ne nous appartiennent pas. L'empire de l'opinion repose sur la connaissance commune que tous les hommes possèdent du bien et du mal moral. Le sentiment du ridicule touche d'un côté à la vanité et de l'autre à l'honneur. On ne craindrait pas le ridicule si l'on ne redoutait l'opinion, et on ne redouterait pas l'opinion si elle ne s'appuyait jamais que sur une base arbitraire et mobile. L'estime est inexplicable, si l'homme n'agit jamais que par intérêt. Vous saisirez aussi la distinction qui existe entre le regret et le repentir. Quand nous avons échoué dans une entreprise, nous regrettons le temps et les biens perdus; quand nous perdons aux jeux de hasard, nous regrettons la fortune; mais si nous trompons notre adversaire, notre sentiment est le repentir, et non plus seulement le regret. Ce sentiment est une preuve que les hommes ne tiennent pas seulement compte des biens et des maux physiques. Le bien moral n'est donc pas la même chose que le bonheur, quoique le premier mérite le second ; mais c'est justement pour le mériter qu'il doit en être différent. S'il est vrai que cette maxime : *Ne trompez pas, parce que vous seriez trompés vous-mêmes*, soit sujette à des exceptions, et par conséquent retenue dans les limites du contingent, il faut lui substituer cette autre maxime : *Ne trompez pas parce que cela est mal*, c'est-à-dire, qu'il faut substituer le système du devoir à celui du bonheur, l'absolu au relatif, le nécessaire au contingent.

TRENTE-SEPTIÈME LEÇON.

SOMMAIRE.

La conception nécessaire de l'absolu en morale ne subjective pas cette vérité. — Elle présuppose une aperception antérieure qui est pure et non réfléchie. — Les langues et la logique sont au point de vue réfléchi. — Le vrai absolu en morale étant trouvé, la science morale est possible (1).—La distinction du bien et du mal est antérieure à l'obligation. — L'obligation suppose la liberté; preuve logique ou indirecte de la liberté. — La conscience confirme l'existence de la liberté ; preuve directe ou psychologique de la liberté. — D'un argument de Kant contre la liberté. — La loi de causalité ne domine pas le pouvoir de vouloir ou la liberté ; elle ne régit que les phénomènes, et elle s'arrête devant Dieu et devant l'homme (2). — La liberté est placée entre la sensibilité et la raison ; sollicitée par l'une, obligée par l'autre.— La liberté se distingue : 1º du désir ; 2º de la productivité ou du pouvoir d'agir (3).

Quand on porte une analyse sévère dans les phénomènes de conscience, on arrive à dégager du sein du sentiment un élément idéal. Le caractère du sentiment c'est d'être conditionnel ; le caractère de l'idée c'est d'être absolue. La raison, en présence de certaines propositions, les reconnaît comme vraies dans tous les temps et dans tous les lieux, et ne peut pas les dépouiller de leur universalité et de leur nécessité. C'est

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817.
(2) Voyez ibid., *Du premier et du dernier fait de conscience.*
(3) Voyez ibid., *programme* de 1817.

là que se trouve l'absolu. Cependant on en conteste l'existence, et l'on se fonde sur son caractère même de nécessité. Comment parvenez-vous, nous dit-on, à établir quelque chose d'absolu? Ne dites-vous pas que le MOI est forcé de reconnaître telle ou telle vérité? Or ne vous apercevez-vous pas que ce que vous prenez pour une réalité objective n'est que la forme de votre esprit, et que la nécessité où vous êtes de concevoir telle ou telle vérité est purement subjective. Nous avons déjà répondu à cette objection quand nous nous occupions de constater l'existence de l'absolu en général; il n'est pas inutile de reproduire notre réponse à propos de l'absolu moral en particulier.

Sans doute la conception nécessaire d'un principe le subjective, pour ainsi dire, et l'engage dans la relativité du MOI humain. Mais la conception nécessaire est une conception réfléchie; elle suppose donc une aperception antérieure. Cette aperception est pure, non engagée dans les liens de la réflexion, sans mélange du MOI humain, qui est un élément réfléchi. La raison aperçoit la vérité; quand cette aperception se réfléchit dans la conscience; le *je* intervient; mais la raison s'est d'abord développée sans le *je*. Il en est de la raison comme de sensibilité; si cette dernière ne se redoublait pas dans la conscience, il n'y aurait pas sensation, nous n'arriverions pas à dire: *Je sens.* Avant cette sorte de répercussion de la raison et de la sensibilité dans la conscience, l'une et l'autre sont impersonnelles. La vie intellectuelle et la vie sensible pourraient, à la rigueur, marcher sans la conscience: ce n'est pas la conscience de la mémoire qui fait que je me souviens. Ainsi, avant la vie réfléchie est une vie spontanée, où le MOI ne s'aperçoit pas lui-même, où il n'existe même pas (car c'est la réflexion qui le fait être), et où, par conséquent, il ne peut ni conditionner ni subjectiver la vérité. L'équation de Kant entre raison et raison humaine, est donc vicieuse. Dans sa critique de la raison pure, il ne s'est pas élevé jusqu'au vrai principe de la pure raison. Pour sortir du cercle vicieux dans lequel est enfermée la logique, il faut dépasser le point de vue réfléchi où la vérité est tombée dans le MOI; il faut arriver jusqu'à cette aperception pure, qui n'est telle qu'à la condition de s'ignorer elle-même; dès que le MOI en a conscience, elle n'est plus. On ne peut donc la saisir en quelque sorte que de profil, et tout ce qu'on en sait c'est qu'elle a existé. Ainsi il arrive quelquefois, dans la chaleur d'une dispute, qu'on aperçoit une vérité sans songer à élever ou à rejeter aucune des objections qui peuvent être faites contre elle. Il y a là une affirmation sans négation, une conception pure sans caractère de nécessité. Ni les langues ni la logique ne peuvent donner une idée exacte de ce phénomène, car elles sont au point de vue réfléchi, et par conséquent à un point de vue qui contient déjà de la négation, c'est-à-dire qui nie la possibilité de mettre la vérité en doute et la subjective. Quand vous réfléchissez à une vérité, vous ne pouvez pas ne pas nier le contraire; dans ce cas, l'affirmation suppose la négation, et réciproquement. Mais antérieurement s'est accomplie une aperception pure, encore une fois, une affirmation sans négation. Ainsi, dans l'état présent de notre vie intellectuelle, nous disons: Je ne puis pas ne pas croire qu'il faut être fidèle à l'amitié; et si l'on me conteste cette proposition, je n'aurai à fournir, pour réponse, que la nécessité où je me trouve d'admettre cette vérité; mais antérieurement j'ai débuté par cette aperception pure: Il est bien d'être fidèle à l'amitié. C'est une intuition de quelque chose de vrai en soi-même et non de vrai relativement à MOI; c'est là le véritable absolu moral, la vraie base scientifique. La science morale est donc possible.

On voit que la distinction du bien et du mal moral est antérieure à l'obligation; en effet, il faut que la vérité existe avant qu'elle oblige le MOI. L'obligation est donc fondée sur l'idée du bien et du mal, loin que l'idée du bien et du mal soit fondée sur l'obligation. Tantôt la vérité est purement spéculative, et elle oblige le MOI seulement à la croire; tantôt elle demande à être réalisée par l'action, et elle oblige le MOI à la pratiquer. Il n'y a donc pas en nous deux facultés, l'une pour la morale, l'autre pour la vérité, car la vérité est *une*.

L'obligation repose sur le rapport de la raison et de la liberté. C'est ici qu'intervient l'idée de loi. La loi suppose deux termes corrélatifs; là où il n'y a pas de liberté, il n'y a pas de loi, et il n'y a pas de loi non plus là où il n'y a pas quelque chose de supérieur à la liberté. La meilleure preuve indirecte de la liberté, c'est la loi; car si la loi suppose un élément souverain et absolu, elle suppose aussi un élément libre qui puisse se conformer à la raison. Mais ce n'est là qu'une preuve indirecte; avec cet argument, je crois aussi bien à votre liberté qu'à la mienne. S'il n'existait pas d'autre preuve, le MOI n'aurait pas conscience de sa liberté, c'est-à-dire de lui-même. A la preuve logique il s'ajoute donc une preuve psychologique.

Kant a élevé contre la liberté un argument qu'il est bon d'examiner ici: Tout fait, dit-il, suppose une cause; la détermination de la volonté est un fait, elle a donc une cause qui aura une cause elle-même, et ainsi à l'infini, ce qui constitue la fatalité. Tout fait suppose une cause: cela est vrai, si l'on entend par fait un phénomène qui commence d'exister. Ainsi, je produis un mouvement, ce phénomène a pour cause la contraction du muscle; cette contraction est à son tour un phénomène causé par l'action du nerf, et cette action est produite par la détermination ou par la volition; jusqu'ici nous sommes dans l'ordre des phénomènes

qui commencent et qui finissent, qui naissent et meurent, qui passent pour revenir et reviennent pour passer encore. La détermination ou la volition est un phénomène de ce genre; mais elle n'a pas d'autre cause que le pouvoir de vouloir, qui est permanent dans le MOI, qui ne s'éteint pas pour renaître, qui ne renaît pas pour s'éteindre, en un mot, qui ne passe pas. Si ce pouvoir a commencé, c'est ce que nous ne pouvons déterminer ici: toujours est-il que nous ne le voyons pas commencer, et qu'en conséquence il n'est pas un phénomène. Le pouvoir de vouloir est ce que nous appelons la liberté, il existe dans l'homme et en Dieu. Le principe de causalité, qui ne domine que les phénomènes, expire donc devant Dieu et devant l'homme. Le pouvoir de vouloir n'est pas susceptible de plus ou de moins: quand on parle d'une volonté plus ou moins forte, plus ou moins énergique, on confond la volonté avec la passion qui l'accompagne. Le principe de causalité ne comprend pas le MOI humain. Le MOI ne serait plus une personne, mais une chose si la liberté commençait et finissait comme les phénomènes. La liberté humaine est placée entre le monde extérieur et la raison : le monde extérieur la sollicite, la raison l'oblige; le premier lui fournit des mobiles, la seconde lui donne un motif. La liberté est le pouvoir de résister à ces mobiles ou de les suivre, comme de méconnaître les motifs rationnels ou de leur obéir. Le désir doit être soigneusement distingué de la volonté ou de la liberté : le désir se fait en moi sans moi. A proprement parler, ce n'est pas moi qui désire, c'est la sensibilité en moi : je ne suis pas responsable de mes désirs, je le suis de mes volontés. La volonté n'a pour cause qu'elle-même; ni les mobiles ni les motifs ne l'entraînent fatalement, car elle peut leur résister, et c'est en cela que consiste son mérite. Dans le phénomène de la délibération, la liberté éclate plus haut encore: si l'agent hésite, c'est qu'il est libre. On a dit que quand nous nous déterminons après délibération, c'est l'un des deux poids de la balance qui l'emporte sur l'autre : mais le motif rationnel, ou l'idée du devoir étant purement immatériel, ne peut agir physiquement ni se comparer à un poids; il en est de même du désir sensible. Remarquez qu'il ne faut pas confondre la liberté avec la productivité : quelquefois la volition ne peut accomplir son acte; elle est impuissante, ou à mouvoir le corps, ou à gouverner la pensée; mais le pouvoir de vouloir n'en a pas moins émis librement la volition. La liberté existe dans ce cas, seulement elle ne se manifeste pas au dehors. Mettez un homme dans les fers : il peut encore être libre, car il peut disposer de ses volitions. Que je forme le projet d'accomplir demain tel ou tel acte, lors même qu'un obstacle matériel viendrait me réduire à l'impuissance, je n'en ai pas moins aujourd'hui formé librement ma résolution, et la véritable liberté est dans ce rapport indissoluble de la volition au pouvoir de vouloir. La liberté est donc tout intérieure et tout immatérielle. A la volition commence la série des causes secondes et des effets; mais au-dessus de la volition est la volonté, cause première sur laquelle rien n'agit, cause qui se suffit à elle-même, cause qui n'est pas effet.

TRENTE-HUITIÈME

ET DERNIÈRE LEÇON.

SOMMAIRE.

Le principe de substance limite le principe de causalité, donc la liberté existe. — La liberté, étant placée entre la sensibilité et la raison, doit abandonner la première et rester fidèle à la seconde, qui seule est obligatoire. — Premier devoir de la liberté : se maintenir liberté; résister aux choses sensibles et s'unir à la vérité, qui est la loi de la liberté. — Deuxième devoir : éclairer la raison pour mieux découvrir la vérité morale; s'imposer toutes les actions qui pourraient devenir loi générale (1). — La vérité morale, comme toute autre vérité, réside en Dieu.—Il y a donc une base absolue de la morale. — L'ontologie est donnée dans la psychologie (2).— Des attributs de Dieu (3).— La religion est le sommet et non la base de la morale (4).—Conclusion.

Il y a du bien et du mal, donc il y a obligation; il y a obligation, donc il y a liberté. Le MOI c'est l'activité indépendante, volontaire, libre : la conscience nous l'atteste, et quand même nous ne pourrions pas résoudre les objections extérieures qu'on élèverait contre ce témoignage, il n'en subsisterait pas moins; les objections prouveraient contre la science et non pas contre la liberté. L'objection capitale ressort du principe de causalité : mais ce principe s'arrête devant la liberté. Le principe de substance limite le principe de causalité: la substance est cette inconnue au delà de laquelle il n'y a rien relativement à l'existence. Le principe de substance domine donc le principe de causalité, qui est restreint au champ des phénomènes; ce dernier enveloppe les causes qui produisent, mais il n'atteint pas celles qui veulent produire; il ne nous donne pas des causes intelligentes, car nous ne serions pas encore sortis de la mythologie; il nous fournit des

(1) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817.
(2) Voyez Ibid., *préface,* et *programme* de 1818.
(3) Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817.
(4) Voyez ibid.

causes matérielles, comme celles dont le monde est peuplé. C'était une induction illégitime qui nous avait fait transporter la cause intentionnelle au dehors de nous; nous en dirons autant de l'induction, qui nous ferait reporter en nous la cause matérielle. Dans le premier cas il n'y a plus que des personnes, dans le second il n'y aurait plus que des choses. Il faut donc laisser vivre à côté l'un de l'autre le principe de liberté et le principe de causalité, chacun dans la sphère qui lui appartient, l'un au dedans, l'autre au dehors, le premier dans la substance et le second dans les phénomènes.

La liberté existe donc, elle est une conséquence de l'idée du bien moral, et elle doit se rattacher à son principe. La position humaine est celle-ci : d'un côté, les choses sensibles d'où viennent les sensations qui constituent le bonheur placé dans cette vie ou dans la vie future, et qui est toujours du bonheur ou de la sensibilité; de l'autre côté, la vérité morale absolue éclairant la raison et obligeant la liberté. La liberté doit donc résister aux choses sensibles; autrement elle s'abdiquerait elle-même, elle irait contre sa loi, qui est le bien moral. Elle ne doit pas se laisser pousser au bien par l'intérêt sensible, mais elle doit s'y déterminer d'elle-même. Ainsi, le premier devoir de la liberté c'est de rester liberté et de se préserver de l'empire des choses. Son second devoir c'est d'éclairer et d'agrandir sa raison, qui lui révèle la vérité morale. Heureux les individus et les peuples qui, sachant qu'ils ne sont pas des choses, connaissent les rapports de la liberté à la raison et à la vérité! Malheureux ceux qui, reconnaissant leur liberté, ne savent pas l'usage qu'ils en doivent faire. Ils se renferment dans les limites de leur liberté, et se bornent à une vie négative; tel était le stoïcisme. Cette morale est sans doute supérieure à celle du bonheur, mais elle n'est pas la vraie morale: il faut mettre la liberté en rapport avec la raison, c'est-à-dire avec la vérité. Ainsi: 1° ne rien faire qu'avec la conscience du désintéressement, c'est-à-dire se détacher des choses sensibles; 2° s'approcher aussi près que possible de la vérité morale absolue, en s'imposant toutes les actions qui pourraient faire l'objet d'une législation universelle, en d'autres termes, soumettre chacun de nos actes à ce criterium: *Pourrait-il servir de règle éternelle?* Telle est la double loi de la liberté.

Nous avons donc constaté l'existence de la vérité morale absolue, ou de l'idée absolue du bien. Si l'on se rappelle les développements auxquels nous nous sommes livrés sur l'origine des idées absolues, on sera convaincu que cette idée n'est pas subjective; qu'avant le point de vue réfléchi qui engage la vérité dans la sphère du MOI, est une aperception spontanée et fugitive, une affirmation sans négation, où le MOI ne s'aperçoit pas lui-même, et où la raison demeure impersonnelle. Nous avons ainsi considéré le rapport de la vérité avec l'homme; il nous reste à revenir sur le rapport de l'homme avec l'être infini ou avec Dieu. La question à résoudre est celle-ci: Y a-t-il ou n'y a-t-il pas de Dieu en morale?

Comment passerons-nous de cette idée : Il faut être fidèle à ses serments, à cette autre: Toute vérité réside dans un être substantiel qui les contient. Pour nous assurer de la légitimité de ce passage, il faut que la psychologie devienne logique, c'est-à-dire qu'elle se prenne pour objet de son examen, car la logique n'est qu'un retour de la psychologie sur elle-même. Nous l'avons déjà dit plusieurs fois : le premier moment de la vie intellectuelle contient l'idée du MOI, celle du NON-MOI et celle de l'être indéterminé; le second moment s'élève à la conception des idées absolues du vrai, du beau et du bien, qui sont indépendantes du MOI et de la nature extérieure. Le troisième moment rattache ces idées à la source d'où elles émanent, au fond qui les soutient, à l'être substantiel et infini dont la raison conçoit l'existence, mais dont elle s'interdit de sonder la nature. Lorsqu'après avoir conçu une vérité comme idée, vous concevez qu'elle existe, vous la rattachez ainsi à la substance éternelle; celui qui conçoit la vérité conçoit donc la substance, qu'il le sache ou qu'il l'ignore. Dans le point de vue actuel de l'esprit humain, par la force de l'abstraction nous pouvons séparer l'idée et l'être; mais, dans le point de vue primitif, l'idée et l'être ne sont pas désunis. Pour savoir si quelqu'un croit en Dieu, je lui demanderai s'il croit à la vérité. D'où il suit qu'il n'y a point d'athée, que la théologie naturelle n'est que l'ontologie, et que l'ontologie elle-même est donnée dans la psychologie. La vraie religion n'est que ce mot ajouté à l'idée de la vérité: *Elle est.*

C'est en rattachant ainsi toutes les vérités à l'être substantiel qu'on arrive à découvrir sa bonté, sa justice, et enfin tous ses attributs moraux. Prenons pour exemple l'attribut de rémunérateur. Pour démontrer l'immortalité de l'âme, on s'est principalement arrêté à l'argument suivant : La mort est une dissolution de parties; or, l'âme est une substance simple et indivisible : donc l'âme ne peut périr. Cet argument n'est pas sans valeur, car nous devons distinguer la vie de l'existence : la vie, c'est le phénomène qui passe; l'existence, c'est la substance qui ne passe pas; rien de ce qui est véritablement ne peut passer. Mais l'immortalité de l'âme peut se démontrer encore de la manière suivante : Il y a une vérité morale qui nous enseigne que la vertu mérite le bonheur comme récompense, et que le crime mérite le malheur comme châtiment; cette vérité est absolue, elle égale en évidence cette autre vérité : Le crime n'est pas la vertu.

Dans ce monde, la liberté se voit sans cesse combattue par la causalité extérieure ; le bonheur est en contradiction avec la vertu. Ce désaccord est nécessaire : la vertu n'existe qu'à la condition du sacrifice. Il n'y aurait qu'un moyen de détruire le mal physique : ce serait de détruire la vertu. La souffrance a sa raison dans la moralité de la résignation et du courage. Mais si tout cela est vrai, il est vrai aussi que l'harmonie entre le bonheur et la vertu doit se rétablir un jour. Cette vérité morale absolue, indépendante de l'esprit humain qui la conçoit, ne peut pas être indépendante de l'être infini : toute idée absolue est rapportée par nous à la substance éternelle. Nous ne dirons donc pas que cette vérité s'impose à Dieu, mais qu'elle réside en Dieu, que Dieu en est le fond et la substance ; et c'est ainsi que nous arrivons à l'idée de Dieu rémunérateur et vengeur. Cette idée est le terme le plus élevé de toute religion. Ainsi la religion est le sommet et non la base de la morale. La vie intellectuelle passe par ces trois phases différentes : 1° idée de l'agréable ou du contingent ; 2° idée de l'absolu en morale ; 3° idée absolue attachée à l'être qui la soutient. Ces trois phases peuvent se formuler ainsi : 1° plaisir ; 2° moralité et devoir ; 3° espérance. Le devoir ne dérive pas de l'espérance, c'est l'espérance qui dérive du devoir. Sur la foi du principe de mérite ou de démérite, l'homme peut espérer une vie de bonheur ; mais ce n'est pas de cette source que découle son devoir, c'est de l'idée absolue du bien moral.

Ainsi, nous avons résolu, pour l'idée du bien en particulier, la question dont nous avions déjà présenté la solution pour l'idée du vrai en général et pour l'idée du beau. Au-dessus du MOI et de la nature physique, l'homme conçoit des idées absolues, indépendantes de l'un et de l'autre. Mais, sous le contingent, l'homme aperçoit déjà l'être d'une manière confuse ; il ne peut pas ne pas l'apercevoir sous les idées absolues : tout est de l'être, car l'être est tout. C'est là le secret de l'unité fondamentale de la conscience humaine. L'idée du bien est donc semblable à l'idée du beau, à l'idée du vrai, qui les comprend l'une et l'autre ; elles sont la manifestation, pour ainsi dire, visible de l'invisible unité de cet être que nous ne pouvons contempler face à face, mais dont nous concevons l'existence, de la substance première et dernière, universelle et éternelle, en un seul mot, de l'infini.

Nous avons fourni la carrière que nous nous étions proposé de parcourir. Les écoles du dernier siècle, en possession de la véritable méthode philosophique ou de l'analyse de la pensée, nous paraissaient n'avoir pas tiré de cette mine féconde tous les trésors qu'elle contient. Nous y avons découvert les idées absolues du vrai, du beau et du bien ; nous avons décrit ces idées telles qu'elles se trouvent dans l'intelligence humaine développée, et ce n'est qu'après avoir sondé l'état actuel de l'esprit humain que nous nous sommes hasardés à la découverte de l'état primitif. Nous nous sommes mis, encore sous ce point de vue, en contradiction avec les écoles du XVIIIe siècle, qui débutaient par imaginer à leur gré un état primitif de l'intelligence, et arrivaient, d'hypothèse en hypothèse, jusqu'à l'état actuel qu'elles faisaient plier sous leur système fictif de l'origine des idées. En constatant d'abord l'état présent de l'esprit humain, nous nous sommes établis sur un terrain solide, accessible à l'observation, et en examinant ce que cet état présuppose avant lui, nous avons pris la voie la plus sûre pour arriver à l'état primitif. Nous avons donc traité des caractères actuels de nos idées, avant d'aborder la question de leur origine et de leur formation. Nous avons vu qu'il y a dans l'esprit humain, au moment où il peut s'observer lui-même, l'idée du vrai, du beau et du bien ; que ces trois idées sont marquées des caractères de nécessité et d'universalité, c'est-à-dire, qu'elles nous imposent une croyance que nous ne pouvons pas rejeter, et qu'elles nous paraissent s'appliquer, non à tel ou tel cas particulier, mais à tous les cas possibles. Nous avons montré que la croyance nécessaire dans laquelle le MOI s'apparaît à lui-même comme enchaîné sous le joug de la vérité, et qui, en conséquence, est un phénomène réfléchi, présuppose un phénomène spontané, irréfléchi, impersonnel, exempt de tout caractère subjectif, et nous avons donné à ce phénomène le nom d'*aperception pure*. Nous avons fait voir que l'idée absolue, avant de se manifester à nous comme un type universel, nous avait été révélée dans un fait particulier, et que cette vue concrète s'était sous-divisée aussi en deux moments : le moment réfléchi ou la croyance nécessaire, et le moment spontané ou l'aperception pure. Ainsi, la croyance nécessaire a été précédée d'une intuition pure, et l'idée universelle a succédé à l'idée particulière. En conséquence, l'état primitif est double : il contient une idée d'abord pure et ensuite nécessaire du vrai, du beau et du bien, engagés dans telle ou telle circonstance particulière. L'état définitif ou actuel est également double : il renferme une idée pure d'abord, et ultérieurement nécessaire du vrai, du beau et du bien, dégagés de tout fait relatif et particulier. Il nous restait à indiquer comment se franchit le passage de l'état primitif à l'état ultérieur, et nous avons fait voir que c'est à l'aide d'une opération intellectuelle, que nous avons appelée *abstraction immédiate*. Ainsi, les idées absolues ont leur origine dans une idée particulière et concrète, et leur formation s'accomplit par l'abstraction. Nous ne nous sommes pas contenté de donner une énumération aussi complète qu'il nous a été possible des idées actuelles de

l'esprit humain, et de remonter pas à pas et avec précaution jusqu'à leur première origine. Nous avons essayé d'en trouver le fondement, et nous avons montré comment elles s'appuient sur la substance universelle dont elles composent la seule manifestation accessible à l'intelligence de l'homme. Nous avions dit au commencement que les idées nécessaires reconnues par les philosophes, et dont l'illustre Kant avait dressé la liste sous le nom de *catégories*, pouvaient se réduire à l'idée de causalité et à l'idée de substance, et que cette dernière comprenait dans son sein l'idée du vrai, du beau et du bien. Nous avons justifié cette thèse en examinant ces trois idées absolues, et en montrant qu'elles se rattachent à la substance, comme la forme au fond, comme la qualité au sujet. Nous pouvons donc répéter, en terminant, que l'origine des idées absolues est un fait particulier dans lequel est aperçu simultanément le MOI et le NON-MOI, et qui contient, sous ces deux principes finis, une vue indécise encore de l'être infini ou de la substance; que plus tard la substance se manifeste sous trois formes absolues : le vrai, le beau et le bien; que ces trois formes sont d'abord enveloppées dans un fait concret et particulier; mais que peu à peu elles se développent et arrivent à un état d'universalité qui les rapproche de plus en plus de la substance infinie d'où elles viennent et où elles retournent. Ainsi, dès la première de nos pensées, nous sommes déjà en rapport avec l'Être universel, mais d'une manière si confuse et si vague, que le monde phénoménal, le MOI et le NON-MOI, nous préoccupent et nous absorbent; l'être nous apparaît bientôt avec plus de netteté sous les formes absolues du vrai, du beau et du bien; mais longtemps l'humanité se contente des formes, et ne pénètre pas jusqu'au fond qui les soutient; enfin ce dernier progrès s'accomplit, et la vie intellectuelle est complète.

DE LA

MÉTAPHYSIQUE

D'ARISTOTE.

AVERTISSEMENT.

Platon et Aristote sont les deux fondements de la philosophie ancienne et de toute philosophie. C'est Platon qui a mis dans le monde toutes les idées fondamentales; c'est Aristote qui, leur imprimant des formes rigoureuses, a fondé la science à proprement parler, et lui a donné jusqu'au langage qu'elle parle encore aujourd'hui. Négliger l'un ou l'autre de ces deux grands hommes, c'est négliger en quelque sorte l'âme ou le corps de la philosophie: après avoir fait connaître l'un, je voudrais contribuer à faire aussi connaître l'autre.

La *Métaphysique* est le résumé et le faîte de la philosophie d'Aristote, comme l'*Organum* en est l'instrument et le point de départ. C'est donc sur ces deux ouvrages, et particulièrement sur le premier, que mon attention s'est dirigée depuis quelques années.

J'ai pris la *Métaphysique* d'Aristote pour le texte de mes conférences à l'école normale, et l'essai de traduction du Ier et du XIIme livre, que je publie en ce moment, est un des résultats de ces conférences. Je ne me dissimule pas les imperfections de ce travail qui appartient presque autant aux élèves de l'école qu'à moi-même; mais on voudra bien excuser ces imperfections sur l'extrême difficulté du texte et la haute importance de la matière.

Le Ier livre de la *Métaphysique* est la préface de l'ouvrage, comme le XIIe livre en est la conclusion. Cette préface contient la méthode même d'Aristote et ses vues les plus générales. Elle marque une ère nouvelle en philosophie. Elle constitue d'un seul coup la science et son histoire. Ici comme ailleurs, Aristote fonde et organise, et par conséquent il n'exclut rien, il classe tout, les systèmes comme les idées et les choses. Au lieu de dédaigner les systèmes de ses prédécesseurs, il les recherche, les étudie, et, par une analyse approfondie, les ramène à leurs principes élémentaires. Il n'admet exclusivement aucun de ces principes, et il n'en rejette absolument aucun; il les comprend tous, et donne à chacun d'eux sa place légitime dans l'ample sein de la science nouvelle qu'il établit au-dessus de toutes les sciences particulières; à savoir, la science des principes et des causes, la philosophie première. Il y a là, s'il est permis de le dire, des traits d'éclectisme dont il est impossible de ne pas être vivement frappé.

Le XIIe livre est loin d'être aussi achevé que le premier pour la composition et pour le style. On peut le diviser en deux parties : les cinq premiers chapitres, qui résument tous les livres antérieurs, et les cinq derniers, qui renferment la théodicée d'Aristote. Cette théodicée

ne pouvait donc être, et elle n'est en effet qu'une ébauche, mais c'est une ébauche de la plus étonnante grandeur. C'est là que, parmi des contradictions et des obscurités, qui peut-être ne seront jamais entièrement levées, se rencontrent en foule toutes ces idées sur lesquelles les siècles ont travaillé, et qui, mises au monde trois cents ans avant notre ère, ont constamment reparu à toutes les grandes époques de la philosophie, à mesure qu'on pénétrait davantage dans les profondeurs du problème de l'existence et de la nature du premier principe. Prenez les formules les plus hautes dans lesquelles le génie moderne, fécondé par le christianisme, a exprimé les derniers résultats de ses méditations, Dieu considéré comme un acte permanent, *actus immanens;* la substance ramenée à la cause, l'être à la force, l'Être des êtres à la force des forces, à la monade des monades, l'action harmonieuse de toutes les monades entre elles vers une fin commune qui est excellente et dans un système général qui est parfait; enfin la suprême intelligence posée comme l'absolue identité du sujet et de l'objet de la pensée dans l'unité du pènser éternel se pensant lui-même éternellement; toutes ces fortes paroles de saint Thomas, de Leibnitz, et de la dernière philosophie allemande, que sont-elles autre chose sinon des traductions plus ou moins fidèles, plus ou moins profondes de quelques phrases des cinq derniers chapitres de ce XIIe livre? Je puis donc présenter ce livre en toute confiance à l'étude des esprits les plus distingués de notre temps en France et ailleurs, comme je l'ai fait à celle des élèves de l'école normale.

J'ai mis en tête de la traduction de ces deux livres le rapport présenté à l'Académie des sciences morales et politiques, au nom de la section de philosophie, sur le concours relatif à la *Métaphysique* d'Aristote. Les deux mémoires couronnés ont surpassé toutes mes espérances. Le public, qui a maintenant entre les mains les ouvrages de M. Ravaisson et de M. Michelet, peut les juger lui-même, ainsi que les critiques et les éloges du rapporteur.

L'Académie des sciences morales et politiques, fidèle à la pensée qui lui avait inspiré ce premier concours, en a ouvert un second sur l'*Organum* d'Aristote, dont voici le programme :

1° Discuter l'authenticité de l'*Organum* et des diverses parties dont il se compose ;

2° Faire connaître l'*Organum* par une analyse étendue; déterminer le plan, le caractère et le but de cet ouvrage;

3° En faire l'histoire, exposer l'influence de la logique d'Aristote sur les grands systèmes de logique de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes;

4° Apprécier la valeur intrinsèque de cette logique et signaler les emprunts utiles que pourrait lui faire la philosophie de notre siècle.

(Les mémoires doivent être remis à l'Académie avant le 1er janvier 1837.)

Le prix, cette fois, a été accordé à un mémoire de M. Barthélemy Saint-Hilaire qui, surtout pour l'érudition et pour la critique, mérite une place distinguée à côté de ceux de MM. Ravaisson et Michelet.

Il ne serait pas juste non plus de passer sous silence les estimables travaux de M. Tissot, qui, dans l'un et l'autre concours, a obtenu une mention très-honorable.

Dans une sphère moins élevée l'étude de la philosophie péripatéticienne est aussi en honneur; je veux parler des thèses modestes que les jeunes philosophes de l'université présentent à la faculté des lettres de l'Académie de Paris, pour obtenir le grade de docteur. On sait qu'en Allemagne et en Hollande, ces thèses de doctorat sont en général des monographies, ou des dissertations sur tel ou tel point de philosophie ancienne, et que ces travaux de jeunes gens studieux et instruits ont été très-profitables à l'histoire de la philosophie. Je me suis efforcé de donner cette direction aux thèses des jeunes professeurs de philosophie sortis de l'école normale; et chaque année voit ainsi paraître plus d'une dissertation contenant des recherches utiles. Je n'en citerai que deux qui se rapportent à Aristote, à savoir : une thèse de M. Vacherot, soutenue en 1836, *Théorie des premiers principes selon Aristote*, et de deux autres de M. Jacques, en 1837, l'une en français, *Aristote considéré comme historien de la philosophie;* l'autre en latin, *De Platonicâ idearum doctrinâ qualem eam fuisse tradit Aristoteles et de iis quæ Aristoteles in eâ reprehendit.*

Enfin, comme membre du conseil royal de l'instruction publique, chargé en cette qualité de présider, chaque année, le concours d'agrégation de philosophie, j'ai considéré comme un devoir de lier intimement l'histoire de la science à la science elle-même, et d'encourager particulièrement l'étude de la philosophie ancienne qui se rattache de toutes parts aux études classiques. En conséquence, j'ai toujours eu le soin de faire porter une des épreuves du concours d'agrégation sur les systèmes philosophiques de l'antiquité, et la *Métaphysique* d'Aristote a presque toujours fait partie de cette épreuve. Je prends la liberté de donner ici le programme des ques-

tions proposées pour le concours d'agrégation de cette année :

« L'épreuve de l'argumentation portera sur la *République* de Platon et sur la *Métaphysique* d'Aristote.

Ces deux sujets se diviseront dans les questions particulières qui suivent :

RÉPUBLIQUE.

1° Quel est le véritable but et le plan de la *République?*

2° Exposer et discuter la théorie des *Idées;* comparer les passages de la *République* où cette théorie est exposée, aux passages analogues du *Phèdre,* du *Phédon* et du *Parménide;*

3° Comparer dans leurs divers rapports la *République,* la *Politique,* le *Gorgias* et les *Lois.*

4° Apprécier le jugement général qu'Aristote a porté de la *République,* au livre II de la *Politique,* et les critiques particulières qu'il en a faites dans d'autres parties de ce même ouvrage.

MÉTAPHYSIQUE.

1° Donner une analyse succincte de chacun des livres de la *Métaphysique,* en reproduisant et expliquant les formules les plus importantes qu'Aristote a introduites dans le langage de la science ;

2° Discuter l'ordre des différents livres de la *Métaphysique,* et déterminer le but de la composition ;

3° Présenter une analyse détaillée du premier livre; en apprécier le caractère et la valeur;

4° Faire le même travail sur le livre XII, qui renferme la théodicée d'Aristote ;

5° Insister sur l'exposition du système de Platon et de la théorie des idées; reproduire la réfutation qu'Aristote a donnée de cette théorie, particulièrement au livre Ier, et aux livres XII, XIII et XIV; discuter et apprécier cette réfutation. »

Espérons que ces efforts soutenus ne seront pas inutiles à la réhabilitation de la philosophie d'Aristote. Depuis la chute de la scolastique, je suis peut-être le seul de mes compatriotes qui ait fait des leçons sur la *Métaphysique.* Le dernier, je crois, qui l'ait enseignée avec un peu d'éclat, est Ramus (*Scholæ metaphysicæ,* Paris, 1566) ; et, en sa qualité de novateur, il la combattit et devait la combattre. Mais le même esprit qui poussait Ramus et son siècle contre Aristote, doit, aujourd'hui que Platon est suffisamment connu et apprécié, nous ramener vers son rival ; car ce rival est tombé de son trône et déchu à jamais de la domination universelle. Du moins de cette infaillibilité usurpée doit-il lui rester l'autorité légitime de l'un des plus grands esprits qui aient éclairé le monde. D'ailleurs, aujourd'hui que l'histoire de la philosophie tend à se constituer comme une science véritable et indépendante jusqu'à un certain point des mouvements de la philosophie elle-même, de l'action et de la réaction des écoles qui dominent tour à tour, ce n'est pas dans telle ou telle vue particulière qu'il convient de réhabiliter l'étude de la *Métaphysique* d'Aristote; c'est pour procurer la connaissance et l'intelligence de l'un des plus grands monuments du génie philosophique, avec cette espérance encore et cette encourageante conviction, que remettre la pensée d'un grand homme dans le commerce des esprits, ce n'est pas les ramener en arrière, c'est les porter en avant, c'est agrandir et accroître la philosophie contemporaine, en lui fournissant des données nouvelles ; comme ces fleuves qui, loin d'être arrêtés par les grands courants qui s'y jettent, en reçoivent une impulsion plus rapide.

Ce 1er février 1838.

V. COUSIN.

RAPPORT

A L'ACADÉMIE

DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES,

SUR LES MÉMOIRES ENVOYÉS POUR CONCOURIR
AU PRIX DE PHILOSOPHIE, PROPOSÉ EN 1833 ET A DÉCERNER EN 1835,
SUR LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE,

AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE;

PAR M. V. COUSIN.

LU DANS LES SÉANCES DU 4 ET DU 11 AVRIL 1835.

Sujet du prix de philosophie mis au concours en 1833 : Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé *la Métaphysique*.

1° Faire connaître cet ouvrage par une analyse étendue et en déterminer le plan.

2° En faire l'histoire, en signaler l'influence sur les systèmes ultérieurs dans l'antiquité et les temps modernes.

3° Rechercher et discuter la part d'erreur et la part de vérité qui s'y trouvent, quelles sont les idées qui en subsistent encore aujourd'hui, et celles qui pourraient entrer utilement dans la philosophie de notre siècle.

Les concurrents doivent avoir remis leurs mémoires avant le 1er janvier 1835.

MESSIEURS,

Depuis Descartes, la philosophie d'Aristote, après avoir régné si longtemps dans les écoles françaises, semblait avoir succombé avec la scolastique. Le XVIIe siècle lui enleva les esprits d'élite, qui peu à peu entraînent la foule; et lorsqu'au XVIIIe siècle une philosophie qui se prétendait issue d'Aristote, remplaça le cartésianisme, l'enthousiasme qu'elle excita, au lieu de remonter jusqu'à l'auteur supposé de cette philosophie et de le ramener sur la scène, n'avait fait au contraire, en inspirant le dédain du passé, qu'augmenter et en quelque sorte consacrer l'indifférence générale pour un système déclaré inintelligible, et aussi vain dans son genre que celui de Platon dans le sien. Le nom d'Aristote n'appartenait plus qu'à l'histoire naturelle.

Et voilà cependant qu'au XIXe siècle, une classe de l'Institut de France, une académie nouvelle et bien connue pour être dévouée à l'esprit nouveau, choisit pour le premier sujet de prix qu'elle propose en philosophie, l'examen de la *Métaphysique* d'Aristote.

Un pareil choix était une sorte d'événement philosophique.

Et on pouvait ne pas être sans inquiétude sur les suites de ce concours. D'une part, le peu de temps, l'intervalle d'une seule année, accordé aux concurrents; de l'autre, la nouveauté de la question, qui devait, ce semble, les trouver sans préparation; le peu de secours que fournissaient tous les travaux antérieurs, et l'accablante abondance de matériaux inutiles, la diversité et la profondeur des connaissances qu'imposait votre programme ; ici une grande familiarité avec la langue grecque, pour déchiffrer un vieux monument sur lequel n'a pas encore passé la critique moderne; là une grande habitude de l'histoire de la philosophie, pour retrouver et suivre, non pas à la surface, mais dans le fond même des doctrines, l'influence de la pensée d'Aristote ; enfin une intelligence philosophique capable de comprendre cette pensée, de se mesurer en quelque sorte avec elle et d'y marquer la limite de l'erreur et celle de la vérité : toutes ces difficultés réunies menaçaient votre concours de résultats peu satisfaisants.

Voici maintenant la réponse des faits à ces craintes qui ne vous avaient point arrêtés.

Dans le délai prescrit neuf mémoires ont été envoyés au concours. Parmi ces mémoires, il y en a deux qui viennent de l'étranger. Un très-petit nombre excepté, tous témoignent d'un long travail, et plusieurs sont des ouvrages étendus et de l'ordre le plus distingué, où le talent philosophique le dispute à l'érudition et à la critique.

Ceci prouve, messieurs, que les sujets spéciaux et bien déterminés, si difficiles qu'ils soient d'ailleurs, sont un attrait pour le travail consciencieux. Ceci prouve encore qu'il s'est fait en France un grave changement dans les esprits ; que l'histoire de la philosophie est enfin incorporée à la philosophie elle-même, et que cette alliance intime, les fécondant l'une et l'autre, a ramené le goût des grands problèmes, et fait naître celui de l'étude des grandes époques et des grands monuments de l'esprit humain. Quels fruits portera cette direction nouvelle? Le temps seul peut répondre à cette question; mais, en attendant, c'est un fait incontestable que cette direction existe. Votre concours la supposait; il la signale et il l'accroîtra.

Apprécier un pareil concours, étudier, classer et juger définitivement un aussi grand nombre de mémoires parmi lesquels il en est quatre ou cinq qui formeraient chacun un volume de 400 ou 500 pages in-8°, n'était pas l'affaire d'un moment; et votre section de philosophie, en me chargeant de l'honneur de la représenter auprès de vous, m'a imposé une tâche longue et pénible. J'aurais voulu l'abréger pour l'Académie; mais je devais une analyse étendue à des ouvrages aussi remarquables. Je vous la devais aussi, messieurs. Il fallait à tout prix vous mettre à même de porter un jugement en parfaite connaissance de cause, dans une affaire où vous avez la responsabilité du vote; et votre rapporteur a dû moins redouter de fatiguer votre patience que de ne point éclairer assez votre religion.

Dans le rapport détaillé que je viens vous présenter, vous reconnaîtrez, j'espère, que je me suis efforcé d'analyser avec impartialité chaque mémoire, et que je me suis attaché surtout à bien caractériser la manière propre et le talent de chaque auteur. En effet, ce sont moins les doctrines que les talents qui sont ici au concours. Votre rapporteur a pu se porter juge de la solidité et de l'étendue des recherches, de la profondeur des discussions, de l'excellence des méthodes ; mais sur le fond même des doctrines, il a cru devoir se tenir dans une certaine réserve. Sans doute, il lui aurait semblé trop pusillanime, peu digne de sa bonne conscience et de la confiance que vous voulez bien placer en lui, de se faire scrupule d'intervenir quelquefois dans une matière qu'il a dû lui-même étudier sérieusement. Mais dans les cas assez rares où il n'a pu retenir son opinion personnelle, il est bien entendu que la section de philosophie ne prend pas la responsabilité des opinions de son rapporteur, et qu'elle ne répond que de ses conclusions sur le mérite relatif des mémoires.

J'entre maintenant en matière, et vais vous présenter l'analyse plus ou moins détaillée des neuf mémoires qui vous ont été adressés, à peu près dans l'ordre de leur importance.

N° 6.

Quis leget hæc?
PERS.

(24 pages.)

Ce petit écrit est une esquisse à laquelle nous ne nous arrêterons pas. Des trois parties du programme tracé par l'Académie, la première, l'analyse de la *Métaphysique*, visiblement faite sur la traduction latine de Bessarion, qui y est souvent citée, et sur les arguments placés en tête de l'édition de Duval, est assurément bien faible; mais les deux autres sont tout à fait nulles. Une pareille ébauche n'aurait pas dû être envoyée à l'Académie.

N° 8.

Mundi extera indagare, nec interest hominis, nec capit humanæ conjectura mentis.
PLIN.

(106 pages.)

Le n° 8 est à peu près le n° 6 dans de plus grandes dimensions et avec plus de mérite.

Ce mémoire ne comprend guère que l'analyse de la *Métaphysique*, c'est-à-dire la première partie du programme. La seconde partie est à peine effleurée dans quelques indications historiques très-superficielles et pleines d'erreurs ; la troisième manque entièrement. Mais la première partie est traitée avec assez de soin. Les personnes qui ne pourraient pas lire la *Métaphysique* dans le texte, prendraient une idée assez juste, quoique un peu superficielle, du contenu des différents livres dont elle se compose, par les extraits que l'auteur en a donnés. Nous n'oserions pas assurer que ces extraits ont été faits sur le texte grec, et la trace de la traduction latine de Bessarion s'y rencontre habituellement ; mais à défaut d'érudition, ils trahissent un esprit exercé à réfléchir.

L'auteur commence par déclarer que deux motifs puissants l'ont déterminé à reconnaître comme écrit authentique d'Aristote, la *Métaphysique* telle qu'elle existe aujourd'hui et dans l'ordre suivi dans la presque totalité des éditions. Il tire le premier motif de ce que personne, dit-il, n'a fixé ni même indiqué aucune époque où les prétendues additions aient pu avoir lieu ; le second est puisé dans l'ouvrage lui-même, dans le genre d'écrire particulier à Aristote.

Le premier de ces motifs tombe de lui-même, les adversaires de l'authenticité de certaines parties et de l'ordre actuel de la *Métaphysique* ayant tous fixé, d'après les deux passages célèbres de Strabon et de Plutarque, l'époque d'Andronicus de Rhodes comme celle où la *Métaphysique* d'Aristote fut pour la première fois publiée. Ce serait Andronicus qui aurait réparé les lacunes des manuscrits, déterminé l'ordre des parties, et donné enfin l'édition sur laquelle Alexandre d'Aphrodisée a établi son commentaire. On peut contester l'autorité du récit de Strabon et de Plutarque ; plusieurs critiques (1) l'ont fait avec plus ou moins de succès, et votre rapporteur n'est pas éloigné de se joindre à eux dans une certaine mesure. Mais de quelque manière que l'on entende les deux passages en question, ils n'en subsistent pas moins, et le sens général qu'on y a attaché, l'usage qu'on en a fait, réfutent suffisamment le premier argument de notre auteur.

Le second est beaucoup plus solide. L'auteur soutient qu'on trouve dans toutes les parties de la *Métaphysique* « un style partout également sentencieux et serré, les mêmes formes de langage, une méthode toujours sévère qui exclut tout écart d'imagination. » On y reconnaît comme dans tous les autres ouvrages d'Aristote « la même marche, la même forme de discussion critique, la même manière d'exposer les questions, de les développer et de les résoudre, de les représenter ensuite dans un résumé plus ou moins court, plus ou moins frappant. Aristote commence toujours par poser la question ; puis il examine et discute les opinions émises sur cette question par ceux qui l'ont précédé ; après cet examen critique, il établit des principes, divise, définit, et de déductions en déductions, arrive au but qu'il se propose, exprime son opinion, résume, avec cet esprit d'analyse qui lui est particulier, tout ce qu'il a dit, et en présente un tableau où l'on peut aisément saisir l'ensemble, et juger que toutes les parties sont entre elles dans la plus parfaite harmonie. » Nous inclinons à cette opinion, sans aller toutefois jusqu'à soutenir avec l'auteur que « le livre de la *Métaphysique* est parvenu jusqu'à nous tel qu'il a été écrit par Aristote. »

Selon l'auteur, les deux premiers livres de la *Métaphysique* contiennent plus particulièrement ce que nous appellerions la préface de l'ouvrage. Les suivants, jusqu'au septième, formeraient une espèce de discours préliminaire, et les autres, jusqu'à la fin, traiteraient le sujet même de la *Métaphysique*, c'est-à-dire la recherche des principes des choses, la science des causes, la philosophie première. Suivent des extraits de chaque livre, et ces extraits faits avec intelligence fournissent à l'auteur une occasion fréquente de revenir sur la liaison des différents livres entre eux et sur l'ordonnance de l'ensemble. Voici comment, à la fin de son analyse, il résume l'idée qu'il se fait du but qu'Aristote s'était proposé dans la *Métaphysique*, du caractère de cet ouvrage et de la manière dont il est composé.

« Des philosophes avaient recherché s'il y a un principe des choses ; s'il n'y en a qu'un, ou, s'il y en a plusieurs, quel il est, quelle est sa nature, ses qualités, etc. Aristote, qui voulait embrasser le cercle entier des connaissances humaines, n'avait admis pour base des recherches auxquelles il se livrait que les sens et l'observation ; ici il crut devoir appliquer ses notions de physique aux choses qui s'élèvent au-dessus des connaissances naturelles, ou qui s'étendent au delà ; et cela, non dans un traité disposé avec art, d'après une méthode tout à fait rationnelle, ni d'après des principes littéraires tels que lui-même les avait établis ailleurs, et auxquels nous nous soumettons dans nos traités sur différentes sciences ; sa *Métaphysique* n'est, à mon avis, que l'analyse de ses leçons, ce que nous appellerions les cahiers d'un professeur obligé d'enseigner de vive voix une science nouvelle pour ses auditeurs, une science difficile, abs-

(1) Brandis, *Rheinisches Musæum*, 1827, t. I, p. 236-254, 259-286. Kopp, *ibid.*, 1829, tome III, pages 93-104. Avant eux Schneider, édition de l'*Histoire des animaux*, tome I, *epimet.* II, III ; et avant Schneider, un Français anonyme (dom Liron), dans les *Aménités de la Critique*, Paris, 1717, *Journal des Savants*, juin 1717.

« traite. Un premier développement ne pouvait suffire pour en faire saisir ni les parties ni l'ensemble : de là, dans plusieurs livres de la *Métaphysique*, la répétition de ce qui précède, comme point de rappel des principes posés et de leurs conséquences déjà tirées. On trouve dans cet écrit une diction pure, mais qui a quelque chose de sec et d'austère, et tout à la fois de serré et de nerveux, un ton magistral et dogmatique, mais pourtant sage et judicieux. Cet écrit a besoin d'être étudié pour être compris, et même encore, après une étude suivie, il n'est pas sans quelque obscurité, que l'explication verbale du maître dissipait facilement : en l'absence de ces explications, le sens profond, qui souvent n'est qu'indiqué, est très-difficile à saisir. Il ne faut donc pas s'étonner de ce que la discussion très-étendue et particulière à laquelle il avait promis de se livrer sur les systèmes récents des philosophes les plus accrédités alors, sur les idées, les nombres et les raisonnements mathématiques, discussion que l'on trouve dans les deux derniers livres, comme appendice à l'ouvrage entier, contienne des répétitions des livres précédents, des redites étranges pour ceux qui n'en ont pas saisi le but. Le maître, après avoir inculqué, autant qu'il était en lui, à ses disciples, ses principes et leurs conséquences, et développé les raisons de ses différentes conclusions, s'est trouvé forcé, par la nature même de la discussion, d'en représenter une grande partie dans un tableau raccourci, et même sans un ordre rigoureusement exact ; de rappeler aux disciples qui fréquentaient son école tous les préceptes répandus dans son livre, et les principaux motifs sur lesquels il avait appuyé son système. Nous avons d'anciens traités de philosophie scolastique écrits suivant cette méthode, traités qui n'étaient que des cahiers de professeurs, et qui aujourd'hui présentent beaucoup de difficultés pour être bien saisis, bien entendus ; et c'est parce qu'on trouve dans la plupart des écrits d'Aristote, et particulièrement dans celui dont il s'agit ici, une théorie neuve présentée avec un style très-concis dans une réunion de cahiers auxquels manquent les leçons de vive voix du professeur, que ces mêmes écrits ont été expliqués par une nuée de commentateurs, lesquels travaillant presque tous, chacun isolément sur tel ou tel ouvrage, n'en ont pas toujours saisi le vrai sens ; et à tel point, que l'ouvrage lui-même et son texte grec présentent moins de difficultés et sont plus clairs que les explications de la plupart des commentateurs. »

Sans adopter ni rejeter ces conclusions, nous exprimons le regret que l'auteur de cette analyse n'ait pas eu le temps de traiter avec le même soin les deux autres parties du programme de l'Académie ; mais lui-même reconnaît qu'il est resté en dehors des conditions de votre concours.

N° 4.

Ξύνετοί εἰσι μόνοις τοῖς ἡμῶν ἀκούσουσι.
Epist. ad Alexandr.

(14 pages in-folio.)

L'auteur du n° 4 s'est encore bien moins conformé à votre programme. Son écrit est un essai de traduction de la *Métaphysique*, essai sur lequel il sollicite l'opinion et les avis de l'Académie.

Bien que votre rapporteur ne se croie point obligé de sortir du cercle assez vaste des travaux que vous lui avez imposés, à savoir l'examen et la comparaison des mémoires admissibles au concours, toutefois l'importance du sujet, et le sentiment de la mission générale de l'Académie de favoriser les saines méthodes, de détourner du faux et de ramener sans cesse au vrai en tout genre, nous ont engagé à vous exposer brièvement et à soumettre à l'auteur les motifs qui nous font considérer les procédés qu'il a choisis comme absolument contraires à toute bonne critique et incables de le conduire à son but, la propagation de la connaissance exacte de la *Métaphysique* d'Aristote.

L'auteur semble établir en principe que dans chaque ouvrage d'Aristote, les idées essentielles sont « noyées pour ainsi dire dans une immense superfluité d'épisodes, de citations, d'explications et d'exemples. » Il est inutile de relever une assertion aussi étrange et aussi contraire aux faits. On peut disputer et on dispute encore sur la place relative de certaines parties des ouvrages d'Aristote, et surtout de la *Métaphysique ;* mais dans chaque partie, dans chaque livre, dans chaque morceau, ce qui frappe est précisément l'opposé des défauts que notre auteur impute à Aristote, c'est-à-dire une sobriété de paroles, une concision austère qui résume plus qu'elle ne développe, et qui ressemblerait à de la sécheresse sans une certaine virilité et force intérieure qui commande et soutient l'attention. C'est pourtant sur ce principe, de l'immense superfluité d'épisodes, de citations, d'explications et d'exemples, dans les ouvrages philosophiques d'Aristote, que l'auteur a bâti un système d'interprétation qui consisterait à reproduire seulement dans le texte ce qu'il considère comme la pensée essentielle du Stagyrite et à rejeter dans des notes ce qu'il regarde comme épisodique, d'abord dans des notes au bas des pages ce qui se rapporte plus directement à la pensée fondamentale renfermée dans le texte, et puis dans des notes à la fin de l'ouvrage, ce qui s'y rapporte

beaucoup plus indirectement. Tel est le plan d'après lequel l'auteur se propose de donner au public tout l'*Organum* et d'abord ici la *Métaphysique* ou plutôt le 1er livre de la *Métaphysique ;* car nous nous sommes assuré que son travail ne va pas au delà de ce 1er livre, et même qu'il ne le comprend pas en entier.

Que l'Académie se figure donc une suite de propositions numérotées, au nombre de quarante-trois, chacune sans aucun développement, c'est-à-dire sans preuves : voilà à quoi l'auteur réduit le premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote. On dirait une suite d'aphorismes plus ou moins liés entre eux. Au bas des pages, et rapportées à quelques-uns de ces aphorismes, d'autres propositions destinées à éclaircir et à appuyer celles du texte ; enfin dans des notes plus étendues, des morceaux explicatifs, par exemple, tout ce qui, dans Aristote, se rapporte à l'histoire de la philosophie. C'est à l'aide de ce système, que l'auteur espère faire connaître à la jeunesse studieuse, comme il s'exprime, un philosophe qu'il considère comme le plus vaste et le plus profond génie de l'antiquité. Mais, en vérité, il fait bien peu d'honneur à Aristote en prenant avec lui de pareilles libertés. Puisque Aristote a cru devoir exposer ses idées d'une certaine façon, n'est-il pas étrange que, pour faire connaître ces idées, on leur impose une forme qui, fût-elle meilleure, n'est pas celle qu'Aristote a préférée ? Assurément il serait fort loisible à l'auteur d'extraire des ouvrages d'Aristote les pensées qu'il jugerait les plus essentielles, de les présenter ainsi séparées de celles qui lui paraîtraient moins importantes, et de communiquer au public un pareil travail, dans le genre de celui que Deleyre a entrepris sur Bacon. Ces sortes d'ouvrages ont l'avantage de répandre parmi les gens du monde des idées qu'ils n'auraient pas été chercher dans des écrits dont la longueur et la gravité les auraient rebutés. Sur les grands sujets, il est bon qu'il y ait des livres de toute sorte et de toutes formes à l'usage de tous les esprits ; et un extrait bien fait de la *Métaphysique* aurait son mérite et son utilité ; mais en principe, donner un pareil extrait comme une traduction véritable, et c'est la prétention bien déclarée de l'auteur, voilà ce que nous ne pouvons admettre ; et nous pensons que, quand un travail semblable aurait été fait, il resterait encore à entreprendre une véritable traduction d'Aristote. Traduire, c'est reproduire un auteur, non pas tel que nous aurions voulu qu'il fût, soit pour notre goût particulier, soit pour celui de notre siècle, mais rigoureusement tel qu'il a été dans son pays et dans son siècle, sous ses formes réelles, telles que l'histoire nous les a conservées. Et plus un auteur est grand, plus il faut le traiter ainsi, d'abord par respect pour la vérité, mais aussi par respect pour le génie qui vaut bien la peine d'être représenté au naturel, par respect même pour notre siècle auquel il faut bien supposer assez d'imagination et d'intelligence pour comprendre et apprécier les hommes et les œuvres des autres siècles. Telles sont les idées presque partout admises aujourd'hui en fait de traduction, et arranger Aristote ou Platon ou Homère à la française, paraîtrait fort peu digne du XIXe siècle et de la France. Nous engageons donc l'auteur à choisir nettement entre ces deux entreprises, ou des extraits systématiques d'Aristote à ses risques et périls, sous sa responsabilité philosophique ; ou une traduction sincère dans laquelle il reproduirait, non pas seulement les pensées essentielles, mais toutes les pensées d'Aristote ; une traduction une et non pas divisée en trois parties, texte, notes immédiates, notes explicatives. S'il se décidait pour ce dernier travail, pour une traduction véritable, nous l'engagerions à s'abstenir d'expressions exclusivement modernes, qui dénaturent tout à fait le caractère de l'antiquité. Par exemple, dans l'exposition du système d'Empédocle, il paraît décidé à traduire les mots qui y désignent les deux principes du monde, φιλία et νεῖκος, l'*amitié* et la *discorde*, par les expressions d'*attraction* et de *répulsion*, comme si ces dernières formules n'appartenaient point à Newton, et comme si on avait le droit de les lui ravir pour en faire honneur, ainsi que de l'immense progrès qu'elles expriment, à aucun philosophe de l'antiquité, encore bien moins à un philosophe poëte et d'une époque poétique comme Empédocle.

Nous nous arrêterons ici. Nous nous sommes borné à examiner le système de l'auteur, et non l'exécution de ce système. Si nous l'eussions fait, nous eussions trouvé la confirmation de la plupart de nos observations générales. Plus d'une fois l'auteur prouve, par son exemple, combien il est périlleux d'oser faire dans un écrivain tel qu'Aristote la séparation de ce ce qu'il faut garder dans le texte ou rejeter dans des notes, comme moins important ou comme superflu. Pour nous, bien des choses rejetées dans les notes finales, nous paraissent tout aussi importantes que celles qui sont maintenues dans le texte ; et dans les notes comme dans le texte, nous aurions pu signaler à l'auteur bien des erreurs de traduction qu'il faut sans doute imputer au système qu'il a suivi et que nous l'engageons à sacrifier à l'amour de la vérité et à l'admiration sincère qu'il professe pour Aristote. Nous nous flattons que ces observations, qu'il a lui-même sollicitées, lui seront un témoignage de l'intérêt que son essai de traduction a inspiré à l'Académie.

N° 3.

Picta Lycæi quæ vidit tunc somnia risit :
Nunc plores quæ eadem dicta placent miseris.
(XENOPH. Anabas. 7, 8) (1).

(En allemand, 245 pages petit in-4°, très-fin.)

Cet ouvrage est en allemand ; et sans doute l'Académie ne verra pas sans une satisfaction mêlée de reconnaissance des savants étrangers honorer ses concours ; mais elle apprendra avec peine qu'il nous a été impossible d'admettre que le mémoire inscrit sous le n° 3 répondît à ses intentions et satisfît aux conditions de son programme. En effet, ce mémoire n'est pas autre chose qu'une traduction allemande de la *Métaphysique* d'Aristote. Il a pour titre : *Aristoteles' Kritik der Lehre von Uebersinnlichen, in neun Büchern. Neu übersetzt mit kritischer Einleitung und erklarenden Anmerkungen, von A. L. F. in S.*; c'est-à-dire : *Métaphysique d'Aristote, en neuf livres; traduction nouvelle avec une introduction critique et des notes explicatives, par A. L. F. à S.*

L'auteur ne regarde comme authentiques que neuf livres de la *Métaphysique* d'Aristote, qu'il place dans l'ordre suivant : le ve, le ive, le iiie, le vi^e^, le viie, le viiie, le ixe, le xiie et le xiiie. Chaque livre n'est pas seulement ici divisé en chapitres comme dans les éditions ; mais chaque chapitre est divisé en paragraphes que l'auteur numérote pour offrir, dit-il dans sa préface, des points de repos au lecteur. Immédiatement à la suite de chaque chapitre, viennent des notes (*erklarenden Anmerkungen*) presque exclusivement philosophiques qui présentent les idées d'Aristote sous une forme plus simple ou dans un langage plus moderne. L'introduction (*kritische Einleitung*) est le seul morceau qui se rapporte quelque peu à votre programme. Elle est divisée en trois chapitres ; dans le premier, l'auteur prétend démontrer que toute la doctrine métaphysique d'Aristote est renfermée dans les neuf livres qu'il a traduits (*Darlegung dass die hier in der Uebersetzung gegebenen neun Bücher im genauesten Zusammenhange stehen, und das ganze abschliessen*). Le second contient l'examen et l'appréciation des cinq autres livres que l'auteur a cru devoir négliger (*Würdigung der fünf übrigen Bücher*). Enfin le troisième traite du rapport de la doctrine d'Aristote aux systèmes modernes de philosophie et de théologie (*Verhältniss des Aristoteles zur neuern Philosophie und Theologie*). Là il est dit quelque chose du mérite relatif de la doctrine d'Aristote et de l'influence qu'elle pourrait encore avoir. Un court avant-propos essaye d'ajuster le travail de l'auteur sur le programme de l'Académie ; mais cette prétention n'est pas soutenable, et l'ouvrage n° 3 est simplement une traduction de la *Métaphysique*, avec des notes et une préface, traduction que l'auteur destine à ses compatriotes, et qu'il a cru pouvoir adresser aussi à l'Académie. Elle ne peut que le remercier d'une pareille communication ; mais c'est évidemment au public allemand à juger et à récompenser son travail.

(1) Sic.

N° 2.

Et nunc intelligite. .

(112 pages in-fol.)

Les mémoires dont nous venons de rendre compte ont tous ce commun caractère, qu'ils répondent seulement à la première partie du programme de l'Académie. Ils font connaître la *Métaphysique* d'Aristote par des extraits plus ou moins complets, mais sincères et dégagés de tout esprit de système. Voici maintenant un mémoire d'un caractère tout opposé ; ce n'est plus l'exposition de la doctrine d'Aristote, c'est la critique de cette doctrine qui y joue le principal rôle, et cette critique systématique est tellement mêlée à l'exposition qu'elle la voile et l'obscurcit.

Encore si l'auteur s'était donné la peine d'exprimer d'abord avec clarté et précision ses propres idées, le problème philosophique dont il demande la solution à Aristote ; à cette lumière, on pourrait se reconnaître au moins dans la critique dont il enveloppe son exposition ; mais il ne procède point ainsi ; il entre tout d'abord dans l'analyse de la *Métaphysique* sans avertir en quelque sorte des idées qu'il y va transporter, et il parcourt le premier livre, puis le second, et successivement tous les autres, choisissant ce qui lui convient, le présentant sous une forme qui n'est nullement celle d'Aristote, lui imposant un langage qui n'est pas le sien, et l'attaquant sur un terrain qu'il choisit et pour ainsi dire qu'il construit lui-même. On commence par éprouver une surprise extrême ; puis en avançant on s'aperçoit que l'auteur a un secret auquel tient toute cette énigme. Peu à peu il divulgue ce secret, mais ce n'est guère que vers le milieu de l'ouvrage qu'on entrevoit de quoi il s'agit.

Quel est donc ce secret, ce point de vue mystérieux qui offusque, sans pourtant se manifester jamais entièrement, l'exposition de la *Métaphysique* d'Aristote ? Quel est le système de l'auteur, le problème de la philosophie, selon lui ? Après une lecture très-attentive, je l'ai compris et je crois pouvoir le résumer ainsi.

L'idée d'être est une illusion. Il n'y a pas d'être à proprement parler, et par conséquent la science

d'Aristote, qui traite de l'être, sa philosophie première, est une chimère. Tout est action ; l'action est une avec trois termes, *cause*, *moyen*, *effet;* termes distincts aux yeux de la pensée, mais en réalité indivisibles, et qui sont tous les trois également nécessaires pour l'intégrité de l'action. Otez un de ces termes, les autres ne sont plus que des conceptions sans réalité. L'idée d'être n'est elle-même qu'une abstraction de l'un de ces trois termes, pris isolément, et auquel, en le considérant à part, l'esprit donne une sorte de substantialité, tandis qu'en réalité il n'y a pas de substance. Tout est action, et l'action est triple et une tout ensemble. Aristote avait voulu déterminer toutes les conditions de l'être et ses différents points de vue ; à cette recherche l'auteur substitue celle des conditions de l'action et de ses différents termes. Les questions qu'élève successivement Aristote pour accomplir la science de l'être, sont transformées dans les questions suivantes : La cause est-elle distincte de l'effet, et l'effet de la cause ? Peut-il y avoir cause et effet sans moyen, et quel est le véritable moyen? et diverses autres questions dans lesquelles l'auteur subdivise celles-là. C'est ainsi qu'abordant brusquement Aristote avant de nous avoir mis dans la confidence de ses propres idées, il va lui adressant des questions auxquelles Aristote ne peut pas répondre, et lui reprochant ensuite de ne pas comprendre le problème philosophique et de le résoudre de la manière la plus imparfaite.

On se doute bien que si l'auteur traite aussi systématiquement la première partie du programme tracé par l'Académie, il ne se fait pas faute d'en agir de même avec la seconde, l'histoire de la *Métaphysique*. Comme à la première partie de votre programme, analyse de la *Métaphysique* d'Aristote, il avait substitué cette question : Jusqu'à quel point Aristote est-il entré dans le problème de la philosophie tel que le conçoit l'auteur du mémoire? Ainsi il convertit la seconde partie du programme, l'histoire de l'influence de la *Métaphysique* d'Aristote, en cette autre question : Quel pas a-t-on fait depuis Aristote vers la solution du problème philosophique? Et ici, l'auteur s'adresse beaucoup moins aux systèmes de philosophie qu'aux grands mouvements de l'humanité, à savoir, le christianisme, le mahométisme, le protestantisme, la révolution française.

Quant à la troisième partie de votre programme, la séparation de ce qu'il y a de faux et de vrai dans la *Métaphysique* d'Aristote, et la détermination de ce qui pourrait encore en être employé dans la philosophie moderne, cette troisième partie n'est pas traitée à part dans le mémoire n° 2 ; elle est dans tout et partout ; elle domine, comme on l'a vu, et obscurcit tout le reste.

Nous ne sommes point tenu de juger ici le système de l'auteur ; si nous le faisions, il serait aisé de lui démontrer que ce système n'est au fond que l'exagération de celui d'Aristote, qu'Aristote est précisément l'auteur de la réduction de l'essence à l'acte, ἡ κατ' ἐνέργειαν οὐσία, comme on le verra dans la suite de ce rapport ; que déjà même Aristote peut être accusé d'avoir outré ce principe ; qu'en effet, si l'être et la substance ne se manifestent que par l'action, l'action n'en suppose pas moins un sujet qui la produise, et que, ce sujet fût-il conçu comme la puissance productrice elle-même à l'état de permanence, la substance ne serait nullement détruite par cette opinion sur sa nature, et ne deviendrait pas pour cela une pure abstraction de l'esprit, mais qu'elle resterait ce qu'elle est, à savoir la réalité même qui, pour agir et se manifester, doit être, et qui est en tant qu'elle agit et se manifeste. Mais il ne peut être ici question d'examiner le système de l'auteur ; ce qui tombe plus particulièrement sous notre examen est sa méthode, la manière dont il aborde et traite le programme de l'Académie. Or nous croyons avoir suffisamment prouvé que cette méthode est inadmissible, et que, l'auteur eût-il raison contre Aristote, ce que nous ne voulons pas rechercher, une saine critique lui commandait de commencer par une analyse sincère et impartiale de la *Métaphysique*, sauf à la soumettre ensuite à un examen plus ou moins sévère, et à en porter un jugement définitif, favorable ou défavorable, selon tel ou tel point de vue. Mais il est évident que le triomphe de ce point de vue, quel qu'il fût, devait être la conclusion de ce mémoire, et non pas une hypothèse générale qui, depuis la première ligne jusqu'à la dernière, planât sans cesse comme un nuage obscur sur l'exposition et sur l'histoire du livre qu'il s'agissait de faire connaître et de juger. D'ailleurs, nous nous plaisons à reconnaître dans l'auteur de ce mémoire un esprit capable de spéculations élevées, une inflexibilité d'idées et de vues qui suppose de la force, et une ténacité à reproduire sans cesse les mêmes idées sous les mêmes formes, qui fait honneur au moins à l'énergie de ses convictions.

N° 7.

Multa renascentur quæ jam cecidere....
HOR. *de Arte poet.*

(122 pages in-fol.)

Le mémoire inscrit sous le n° 7 est à peu près du même genre que le précédent ; mais il lui est supérieur. L'auteur a aussi un système et des vues qui lui sont propres, et il se complaît dans l'exposition de ce système et de ces vues ; mais, fidèle au programme

de l'Académie, il sépare judicieusement l'exposition des idées d'Aristote de l'exposition des siennes. La première et la troisième partie de votre programme sont ici convenablement traitées; mais la seconde, où l'Académie demandait l'histoire de la *Métaphysique* d'Aristote, manque entièrement; et cette lacune n'est pas suffisamment réparée par les nombreux aperçus historiques épars d'un bout à l'autre de ce mémoire. Il ne se compose en réalité que de deux parties, l'une que l'auteur appelle *exposition*, l'autre *partie critique*.

La première partie est sans contredit ce que nous avons trouvé jusqu'ici, dans les mémoires dont nous venons de rendre compte, de plus exact, de plus complet, de plus satisfaisant sur la *Métaphysique* d'Aristote; elle témoigne d'une étude approfondie de la *Métaphysique*, et on ne peut pas n'y pas reconnaître un rare talent d'exposition. Sans refondre le livre qu'il veut faire connaître, sans l'altérer ni dans l'ensemble ni dans les détails, l'auteur le place dans un cadre heureux qui répand de la lumière et de l'intérêt sur la longue analyse qui se déroule ensuite avec facilité et presque avec agrément. Ce cadre est la division de la *Métaphysique* en deux grandes parties essentiellement distinctes par leur objet. La première est une introduction méthodique à la science métaphysique; la seconde est la science elle-même, ou la solution des problèmes métaphysiques.

L'introduction est à peu près renfermée dans les quatre premiers livres, et embrasse les points suivants : 1° la détermination du problème métaphysique; 2° la détermination de la méthode; 3° la détermination du premier principe de toute connaissance, celui sur lequel doit reposer l'édifice entier de la science. C'est ainsi que l'auteur cherche à s'orienter dans l'intelligence des premiers livres de la *Métaphysique*, qu'il considère comme une préparation aux livres suivants. Cette division, qui a été souvent proposée, nous paraît avoir un assez haut degré de vraisemblance. Nous applaudissons surtout à la manière dont l'auteur l'a exécutée. En suivant le cadre qu'il a tracé, en parcourant successivement le problème, la méthode et le principe de la *Métaphysique*, il fait connaître dans leur enchaînement réel les quatre livres que ces divers points embrassent, et tous les chapitres importants dont ces quatre livres se composent. Au bas des pages, de nombreuses citations grecques, en prouvant que l'auteur a travaillé sur le texte, donnent au lecteur la garantie même du philosophe antique contre l'exposition de son moderne interprète. En même temps, des rapprochements rapides avec les doctrines les plus célèbres et d'heureuses substitutions de formes récentes à la forme aristotélicienne d'abord présentée, mettent la pensée d'Aristote en rapport avec la pensée de notre temps. Nous ne donnons pas ce genre d'exposition comme un modèle, nous le croyons même assez périlleux; mais il est exécuté dans ce mémoire avec beaucoup de sagesse, de mesure et d'art.

La seconde partie de l'exposition est encore plus remarquable que la première. Elle s'étend depuis le cinquième livre jusqu'à la fin de la *Métaphysique*, et, à l'introduction à la science, fait succéder la science elle-même.

La conclusion de l'introduction est que la métaphysique, la philosophie première, la science des sciences, celle qui domine toutes les autres, est la science, non de tel ou tel ordre d'êtres, mais de l'être en soi, dont l'idée est engagée dans celle de tous les êtres particuliers. La métaphysique est donc, selon Aristote, la considération de l'être en soi sous toutes ses faces, dans tous ses éléments, dans toutes ses conditions; la science première est pour lui ce que les modernes appellent *ontologie*. L'auteur du mémoire parcourt les différents points de vue de l'ontologie aristotélicienne, et met en lumière toutes les idées essentielles qu'elle renferme : c'est une très-longue analyse qu'il subdivise en trois chapitres, où toutes les matières sont distribuées dans l'ordre même d'Aristote, avec une aisance dont il n'est pas mal de se défier un peu, et une lucidité qui, sur de pareils sujets, est un signe non équivoque d'un long travail et d'une rare intelligence. Partout de nombreuses citations ou habilement fondues dans le corps de l'exposition, ou rejetées dans des notes. Nous signalons en particulier tout ce qui regarde l'entéléchie, l'énergie, et en général l'action comme attribut essentiel de l'être. Il faut voir dans le mémoire dont nous rendons compte, réunies et très-bien interprétées, une foule de phrases admirables, mais très-difficiles à entendre, qui font de la *Métaphysique* d'Aristote, et surtout du douzième livre, un monument d'un si haut prix. Puisque l'auteur éclaire souvent la pensée d'Aristote par celle de ses rivaux et de ses égaux, il eût pu rappeler plus souvent dans la seconde partie de son exposition le génie qui, sur tous ces points, a frayé la route à Aristote, et celui qui, en suivant ses traces, a été plus loin encore. Entre Platon et Leibnitz, Aristote n'est pas seulement à sa place dans le rang des intelligences, mais il est en quelque sorte au point de vue où, par les ressemblances comme par les différences, le vrai caractère de sa métaphysique ressort davantage, et où ses idées se dessinent dans toute leur grandeur et leur originalité. Platon est le grand antécédent d'Aristote, comme Leibnitz est le grand résumé de l'un et de l'autre. Quand Aristote écrivait le douzième livre de la *Métaphysique*, il était imbu du dixième livre des *Lois*, et du septième de la *République*, et tout cela

était présent à Leibnitz quand il écrivait la *Théodicée*. C'est l'auteur qui, par les aperçus historiques dont il sème son mémoire, nous suggère cette observation. Nous y joindrons une critique. Il termine son exposition au douzième livre, et ne dit rien du treizième et du quatorzième ; on ne rencontre l'explication de cette lacune et de ce silence que dans une note de la seconde partie ainsi conçue : « Il est de toute évi- « dence que Duval a raison, et que ce qu'on appelle « vulgairement le douzième livre est réellement le « dernier. Il faut, pour penser autrement, ou n'avoir « pas lu l'ouvrage avec toute l'attention qu'il mérite, « ou supposer Aristote plus qu'absurde. » Cette courte sentence, fût-elle même fondée, ne serait pas un équivalent suffisant d'un examen sérieux de ce treizième et de ce quatorzième livre, qui ne peuvent être que d'Aristote, et qui contiennent un précieux supplément d'idées et de vues qu'Aristote se proposait sans doute de faire entrer dans son ouvrage quand il en achèverait la composition. En général, l'auteur ne s'est point assez occupé de l'authenticité des différents livres de la *Métaphysique*. Il y avait là des questions de critique historique dignes de toute son attention. Il a mieux aimé se borner à l'analyse et à l'exposition philosophique ; et en ce genre il a fait preuve d'un véritable talent. Il a rempli d'une manière satisfaisante la première et la plus importante partie du programme de l'Académie.

Nous voudrions pouvoir accorder les mêmes éloges à la seconde partie de son travail, qu'il appelle la partie critique. Ici votre programme imposait, il faut en convenir, aux concurrents, une tâche bien délicate et bien difficile. Il ne s'agissait de rien moins que de déterminer le point jusqu'où on peut suivre Aristote, et celui où on doit s'en écarter, ce qu'il a fait pour la science et ce qu'il faudrait y ajouter. Mais vous avez pensé que, dans cette lutte avec Aristote, les concurrents seraient soutenus par le progrès des siècles, et qu'ils pouvaient toujours y déployer leur capacité philosophique. L'auteur du mémoire que nous examinons nous paraît avoir succombé dans cette lutte trop inégale ; mais il n'a pas succombé sans honneur. Son travail critique est fort étendu et embrasse les mêmes points dans lesquels il a divisé son exposition, à savoir le problème métaphysique, la méthode, le principe, enfin la solution. Les trois premiers chapitres de cette dernière partie répondent aux trois chapitres de l'introduction, et le dernier à celui qui renferme l'exposition de la solution d'Aristote.

L'auteur écarte toutes les manières de voir négatives, partielles, exclusives et incomplètes ; il tend sans cesse en toutes choses à des solutions impartiales et vastes. Ce que nous avons trouvé de plus satisfaisant est le chapitre de la méthode, où l'auteur met parfaitement en lumière la nature de la méthode d'Aristote, laquelle consiste d'une part dans l'augmentation appuyée sur le principe de contradiction, et de l'autre, dans les recherches historiques dirigées par la critique. Mais Aristote a trop peu connu la méthode psychologique qui consiste dans l'étude de nos facultés, de leurs lois, de leur portée et de leurs limites, méthode que Socrate avait mise dans le monde, et que depuis Descartes a renouvelée, et qu'il a donnée à la philosophie moderne comme sa direction immortelle. Mais ce même Descartes, effrayé par les disputes scolastiques, a trop négligé la méthode d'argumentation, et il a tout à fait méconnu la vertu de l'histoire. En réunissant la méthode psychologique, la méthode d'argumentation et la méthode historique, on composerait une méthode unique qui n'aurait plus rien d'exclusif, et qui serait la méthode véritable. Ce n'est pas votre rapporteur qui contestera l'excellence de ce point de vue ; mais il aurait désiré que l'auteur en eût tiré des résultats plus précis. On ne peut lire la seconde partie de ce mémoire sans ressentir une haute estime pour le caractère qu'il y déploie. Il règne partout une droiture, une élévation, un amour de la vérité qui méritent tous nos éloges. On y reconnaît des études sérieuses, l'habitude de la méditation et une certaine profondeur de vues. L'auteur est familier avec l'histoire de la philosophie ; et cependant il pense par lui-même. Mais toutes ces belles qualités sont gâtées par un vice général, le vague des résultats et l'arbitraire des procédés ; rien n'est mûr ; tout fermente encore ; c'est un chaos, riche sans doute, mais c'est un chaos. Il y a beaucoup d'esprit, mais nulle rigueur. Et le style est comme la pensée, facile et brillant, mais plein de négligences. Cette seconde partie ne nous permet donc pas de désigner ce mémoire aux suffrages de l'Académie. Mais le mérite de la première subsiste, et votre rapporteur n'hésite pas à vous signaler le mémoire nº 7 comme faisant déjà honneur à votre concours.

Nº 1.

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος.

(Met. XIV. 10.)

(200 pages in-4º très-fines.)

Le mémoire auquel nous arrivons a sur le précédent le grand avantage de remplir dans toute son étendue le programme de l'Académie. Il comprend trois parties distinctes, comme l'Académie l'avait demandé, une longue analyse de la *Métaphysique* d'Aristote, l'histoire de cet ouvrage et l'appréciation de sa valeur intrinsèque. Ici vos intentions ont été parfaitement

comprises et entièrement remplies. La première partie de ce mémoire est plus étendue que les deux autres ; et nous en faisons un mérite à l'auteur ; car si l'Académie a imposé aux concurrents la tâche difficile de juger Aristote, elle a voulu surtout qu'ils le fissent connaître, et c'est particulièrement une connaissance approfondie du grand livre de la *Métaphysique*, que vous avez voulu procurer au public. D'ailleurs, les deux autres parties de ce mémoire sont aussi traitées avec soin. En un mot, si un grand travail, une sage critique et une intelligence suffisante de la matière ont droit à vos suffrages, nous pensons qu'ils ne peuvent manquer au mémoire nº 1.

Son mérite même nous impose le devoir d'en rendre un compte détaillé à l'Académie.

Nous commencerons par une critique. L'auteur a traité les trois parties de votre programme, mais il a cru devoir traiter la troisième immédiatement après la première et réserver la seconde pour la dernière. Ce renversement de l'ordre que vous aviez indiqué ne nous paraît point heureux. L'explication de la valeur intrinsèque de la *Métaphysique* d'Aristote, et la détermination des idées qui en subsistent encore aujourd'hui, et de celles qui pourraient entrer utilement dans la philosophie de notre siècle, est évidemment la conclusion de l'ouvrage entier ; tout le reste est fait pour cette conclusion ; et la recherche de l'influence que la *Métaphysique* d'Aristote a pu avoir sur les systèmes qui l'ont suivie, est une donnée de plus, une donnée, sinon nécessaire, au moins fort utile pour résoudre la question finale de l'influence que la *Métaphysique* d'Aristote peut encore exercer sur la philosophie moderne, après avoir agi si puissamment sur la philosophie ancienne et sur celle du moyen âge. Mais j'abandonne cette critique pour examiner successivement les trois parties de ce mémoire, selon l'ordre dans lequel l'auteur a cru devoir les présenter.

Comme je l'ai déjà dit, la première partie est la plus étendue et devait l'être. C'est un travail consciencieux et fait avec le plus grand soin. Mais une idée fausse en altère l'exactitude, et en diminuera l'utilité aux yeux de tous ceux qui aiment à connaître les grands monuments de l'esprit humain tels que le temps les a conservés, et non pas tels que l'art moderne peut les refaire sur un plan nouveau. Nous convenons que l'ordre actuel des différents livres de la *Métaphysique* d'Aristote est contestable ; que les deux derniers livres ressemblent fort à un simple appendice ; que le livre qu'on est accoutumé d'appeler Α ἔλαττον, *liber primus minor*, livre premier *bis*, peut être aussi regardé comme un appendice du véritable premier livre ; qu'enfin d'habiles critiques n'ont vu dans l'ouvrage entier qu'un assemblage d'admirables matériaux. Cependant nul n'a pu substituer à l'ordre actuel qui est celui de tous les manuscrits, un ordre plus satisfaisant et qui ait obtenu quelque autorité. Il n'est pas sage d'en agir à la légère avec un ordre qui, après tout, ne fût-il pas d'Aristote, a été accepté et suivi par tous les commentateurs de l'antiquité depuis Alexandre d'Aphrodisée jusqu'à Asclepius de Tralles, et nous croyons qu'il est possible d'en tirer sans violence une composition assez régulière pour une composition inachevée et à laquelle l'auteur n'a pas mis la dernière main. Si cette opinion était admise, il s'ensuivrait que pour faire connaître la *Métaphysique* d'Aristote, il n'y aurait pas autre chose à faire qu'à la suivre et à l'analyser, livre par livre, selon l'ordre actuel, sans interversion, sans mélange, sans combinaison, en se résignant à quelques irrégularités insignifiantes, dans la crainte d'un plus grand inconvénient, celui de combinaisons arbitraires, sauf à résumer plus tard, cette analyse préalable achevée, les idées fondamentales qui en résultent et à les présenter alors d'une façon qui les rende plus intelligibles et amène naturellement la conclusion finale, c'est-à-dire le jugement de leur valeur intrinsèque. L'auteur du mémoire nº 1 n'a point pensé ainsi. Il a traité beaucoup trop légèrement l'ordre actuel : il dit positivement, dans un avertissement, que toutes les fois qu'une matière, séparée des autres par la distribution des livres, lui a paru s'y rattacher logiquement, il l'en a rapprochée. De là, des combinaisons qui peuvent rendre très-suspecte la fidélité d'une pareille exposition. L'auteur de ce mémoire, comme celui du mémoire précédent, divise aussi la *Métaphysique* en deux parties, l'introduction et l'ouvrage proprement dit. Il borne l'introduction aux deux premiers livres ; il aurait donc dû se renfermer dans ces deux livres pour la faire connaître ; loin de là, il la compose un peu à sa guise en faisant souvent des emprunts au troisième livre, au quatrième, au neuvième et au douzième, ce qui amène dans l'introduction des idées qu'Aristote, ou du moins le texte connu, n'y place point, et cela pour l'avantage de rapprocher des idées qui peuvent très-bien avoir de l'analogie entre elles en occupant des places différentes. Mais laissons là l'introduction, et venons au traité lui-même. L'auteur y reconnaît avec raison un système d'ontologie auquel il applique les divisions suivantes : une première partie, ou *Ontologie générale*, divisée elle-même en quatre chapitres, subdivisés à leur tour en une multitude de paragraphes ; une seconde partie intitulée *Ontologie physique*, divisée en six chapitres ; une troisième partie intitulée *Ontologie mathématique*, divisée en six chapitres ; enfin une quatrième partie intitulée *Ontologie théologique*, divisée en cinq chapitres. Nous aurions beaucoup à dire sur ces divisions et ces dénominations qui appartiennent à l'auteur et non pas à Aristote. Mais surtout nous aurions voulu qu'il eût rempli tous ces cadres plus ou

moins heureux en suivant plus fidèlement l'ordre actuel des livres d'Aristote, au lieu de l'intervertir sans nécessité et aussi fréquemment qu'il le fait.

Si les titres des divisions générales adoptées par notre auteur sont arbitraires et un peu trop modernes, on en peut dire autant du langage qu'il emploie dans la traduction; car son exposition est souvent une traduction abrégée. Par exemple, page 8, on lit ces mots : « Le vrai ainsi que le faux est subjectif. » C'est ainsi que Kant se serait exprimé; et si l'auteur portait ici la parole, nous ne verrions pas le moindre inconvénient à ce qu'il présentât ainsi la pensée d'Aristote pour la faire mieux comprendre; mais dans une traduction, on ne peut approuver cela. Aristote avait dit : Le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans l'esprit : Οὐ... ἐν τοῖς πράγμασιν,... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ. Quelquefois au contraire l'auteur, en se tenant trop près de la lettre, tombe dans un défaut opposé. Par exemple, dans le premier livre, le sujet de l'ouvrage entier, la science qu'Aristote veut fonder, est appelée *σοφία*. Notre auteur traduit toujours ce mot par celui de sagesse, traduction qui, par excès d'exactitude, s'écarte du vrai sens. Il fallait oser mettre *philosophie*. C'est là en effet le vrai titre du livre d'Aristote. Quant à celui de *Métaphysique*, on sait qu'il n'est pas d'Aristote, et qu'il est né beaucoup plus tard d'une circonstance fortuite, parce que Andronicus, dit-on, ne sachant quel nom et quelle place donner à ce traité, le plaça après la physique, d'où ce titre : *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, ce qui vient après la physique. Mais ce qui vient après la physique, selon Aristote, ce sont les mathématiques, de sorte que le traité en question ne serait nullement à sa place après la physique. Aristote dit qu'il est une science qui domine et la physique et les mathématiques, savoir la science des principes et des causes, la science de l'être; et cette science, Aristote l'appelle lui-même philosophie première, *πρώτη φιλοσοφία*, *πρώτη σοφία*, ou quelquefois tout simplement *σοφία*. C'était donc par le mot de *philosophie*, qu'il fallait traduire celui de *σοφία*, au lieu d'employer l'expression de *sagesse* qui n'a pas la même étendue et la même force.

Enfin cette longue exposition est terminée par un tableau où l'auteur, toujours fidèle à ses habitudes de divisions et de subdivisions, a rangé dans un ordre qui lui a paru commode et facile toutes les idées renfermées dans son analyse; mais nous n'hésitons pas à dire que cette manière de réduire les idées en tableaux appartient à une méthode purement artificielle; qu'elle parle aux yeux plus qu'à l'esprit, et que, quand la vue s'est ainsi promenée ou égarée sur cette multitude de lignes qui se croisent, se coupent et rentrent les unes dans les autres, on saisit peut-être un peu mieux les rapports extérieurs des choses, mais sans comprendre davantage leur véritable nature.

Mais ce défaut même, et ceux que nous avons indiqués, trahissent un homme laborieux qui a voulu s'acquitter en conscience de la tâche qu'il a entreprise, et l'ouvrage qui en est résulté est certainement un ouvrage très-estimable. L'examen des deux autres parties de ce mémoire ne démentira pas ce jugement.

La deuxième partie, dans l'ordre adopté par notre auteur, est l'appréciation de l'ouvrage d'Aristote. Cette appréciation porte encore le caractère de cette solidité d'esprit, et, pour ainsi dire, de cette probité scientifique que nous avons déjà signalée. Autant l'auteur du mémoire précédent se laisse emporter par son enthousiasme, autant celui-ci est réservé dans ses assertions. Le premier se précipite en quelque sorte vers un dogmatisme indéterminé; celui-ci marche à pas réglés, et se retient le plus qu'il peut dans les limites de la critique. On voit qu'il est très-familier avec Kant; il le cite souvent, emprunte quelquefois sa terminologie, et c'est sans doute à ce génie sévère qu'il doit ses habitudes de critique et de circonspection. Mais si Kant a de frappantes analogies avec Aristote pour la forme, il en diffère essentiellement pour le fond des idées. Aristote est très-dogmatique, et sa métaphysique est un traité d'ontologie. Le disciple de Kant ne dissimule pas que ce dogmatisme ontologique lui répugne, et fidèle à l'esprit du criticisme, il adresse au péripatétisme ce continuel reproche de convertir des données rationnelles et logiques en réalités ontologiques, et de prendre dans un sens objectif des principes purement subjectifs. Tel est le point de vue général de cette seconde partie qui se compose d'une première section consacrée à la critique de détail, et dont nous ne dirons rien autre chose, sinon qu'elle renferme cinquante-cinq remarques qui ont toutes leur importance relative; d'une deuxième section subdivisée en deux chapitres, le premier sur la forme de la *Métaphysique*, où Aristote est trop vivement accusé des défauts d'un ouvrage auquel il n'a pas mis la dernière main; le second intitulé : Critique du fond, où l'auteur se propose les questions suivantes :

1° Quel est l'objet de la philosophie première suivant Aristote, comment il la divise, et quelle idée il se fait de la philosophie en général;

2° Quelle méthode il suit dans l'exécution de son travail;

3° Quels sont les résultats auxquels il est arrivé dans les différentes parties de la *Métaphysique*;

4° Quel est le caractère systématique, sinon de l'ouvrage même, du moins de l'esprit qui en a exécuté les différentes parties.

Nous ne ferons qu'indiquer ici très-rapidement les vues de l'auteur.

1° A la première question, il ne fait pas une réponse très-approfondie; il se contente de dire que la philo-

sophie première est pour Aristote l'ontologie, et on s'attend bien qu'un disciple de Kant n'est pas fort satisfait de cette détermination de la philosophie première ; mais il devait être et il est plus content du but qu'Aristote assigne à la philosophie, savoir la connaissance de la fin. Cette fin est le bien de chaque chose, et en général le plus grand bien.

2° L'auteur établit que la méthode d'Aristote est l'argumentation. Il lui reproche sévèrement de n'avoir pas soupçonné la psychologie descriptive et la logique appliquée à la métaphysique. Comme Tennemann, il s'afflige de ne pas retrouver dans Aristote la méthode critique. En effet, la méthode critique ne commence en grand qu'avec Descartes et surtout avec Kant ; mais dans Descartes ni dans Kant, il n'y a pas non plus le moindre soupçon de la méthode historique qui est profondément marquée dans Aristote et dont notre auteur ne dit pas un mot.

3° Résultats généraux obtenus par Aristote. L'auteur nous paraît ici tantôt trop sévère, tantôt trop indulgent.

Il ne tient point assez compte à Aristote d'avoir mis en lumière, et consacré dans sa dignité et son autorité, le principe de contradiction, base de tout raisonnement.

Il l'accuse de n'avoir point assez défini les quatre principes et les quatre causes sur lesquelles porte la philosophie première, la science de l'être, savoir : la forme, la matière, le mouvement et la fin, tandis que c'est lui peut-être qui n'a point ici suffisamment approfondi Aristote. Il lui reproche de ne s'être pas expliqué sur le caractère propre de ces principes ; s'ils sont ontologiques, ou s'ils sont purement rationnels et logiques. Si c'était ici le lieu, nous n'hésiterions pas à répondre pour Aristote qu'ils sont à la fois l'un et l'autre ; mais ceci nous conduit à la partie la plus solide et la plus remarquable de ce chapitre, l'examen de la polémique d'Aristote contre Platon sur la théorie des idées.

Cette célèbre polémique, où la philosophie tout entière est engagée, demande encore bien des éclaircissements de tout genre. La première question est celle du véritable caractère des idées de Platon. L'auteur prend beaucoup de peine pour établir ce que nul critique ne peut aujourd'hui raisonnablement contester; que les idées platoniciennes ne sont pas seulement nos idées universelles et nécessaires, nos idées de classe et de genre, lesquelles existent dans l'esprit humain et nulle autre part, mais qu'elles ont une véritable réalité objective. Il est impossible de rendre mieux compte que ne le fait notre auteur de la théorie de Platon ; mais quand il l'a bien exposée et expliquée, il l'immole à la critique d'Aristote. Il donne raison au disciple contre le maître, et en bon et fidèle kantien, il se joint à la foule de ceux qui, depuis Aristote, reprochent à Platon d'avoir réalisé des abstractions, de pures conceptions de l'entendement. Mais il s'agirait de savoir si cette accusation est bien fondée. De ce que l'idée platonicienne soit aussi une conception de la raison humaine, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse être autre chose encore, qu'elle ne puisse exister aussi en dehors de la raison humaine et dans les choses, par exemple, à l'état de loi, de caractère essentiel. Rien n'existe qui n'ait sa loi plus générale que soi-même. Il n'y a point d'individu qui ne se rapporte à un genre, point de phénomène ni d'accident qui ne tiennent à un plan. Et il faut bien qu'il y ait réellement dans la nature des genres, des classes, un plan, si tout a été fait *cum pondere et mensurâ ;* sans quoi nos idées de genres, de classes et de plan ne seraient que des chimères, et la science humaine une illusion régulière. Si on prétend qu'il y a des individus et point de genres, des choses liées ensemble et pas de plan, par exemple, des individus humains plus ou moins différents, et pas de type humain, et mille autres choses de cette sorte ; à la bonne heure ; mais en ce cas, il n'y a plus rien de général dans le monde, si ce n'est dans l'entendement humain ; c'est-à-dire en d'autres termes que le monde et la nature sont dépourvus d'ordre et de raison, et qu'il n'y a de raison que dans la tête de l'homme : résultat mille fois plus embarrassant que la théorie platonicienne, dont tout le secret tant cherché, et selon nous bien simple, est l'unité de l'existence universelle, par conséquent l'harmonie de l'esprit humain et de la nature, des conceptions de l'un et du plan de l'autre, et le double caractère de l'idée, prise au sens de Platon, comme conception générale dans le sujet pensant, et comme loi ou forme générale dans l'objet externe. Nier ce double caractère de l'idée, c'est déshériter les choses, en apparence au profit de l'esprit humain, qui en réalité se trouve par là condamné à des conceptions vides et à un dogmatisme subjectif, lequel contient et produit tôt ou tard le scepticisme universel. Si la raison humaine est la mesure unique de la vérité des choses, c'en est fait et de la vérité et de la raison elle-même. On nous pardonnera cette intervention rapide dans une illustre polémique non encore terminée, et qui doit sa naissance à la *Métaphysique* d'Aristote.

La seconde partie du mémoire n° 1 aboutit à la dernière question de votre programme : Qu'a-t-il été conservé de la *Métaphysique* d'Aristote? et que pourrait-on en prendre à l'usage de la philosophie de notre temps? Nous regrettons d'être obligé de vous dire que ce dernier chapitre est court, superficiel, et que l'auteur, retenu par l'excessive circonspection de l'école critique, ou épuisé par ses efforts antérieurs, s'est arrêté à la fin de la carrière, avant d'avoir atteint le but. Il paraît croire qu'il a passé assez peu de chose

de la *Métaphysique* d'Aristote dans la métaphysique moderne; et il ne voit pas trop quels emprunts la philosophie de notre siècle pourrait faire à la philosophie péripatéticienne. Nous ne repoussons aucune opinion, et celle-là pas plus qu'aucune autre, mais nous avions le droit de demander à l'auteur qu'il la fît sortir d'une discussion forte et approfondie.

La troisième partie de ce mémoire sur l'histoire et l'influence de la *Métaphysique* d'Aristote, est malheureusement plus faible encore et forme moins une partie intégrante de ce mémoire, qu'un appendice où sont rassemblées quelques recherches d'érudition. Je dis d'érudition, car l'auteur s'est entièrement mépris sur le sens du programme de l'Académie. Il a cru que l'Académie demandait l'histoire matérielle de la *Métaphysique*, la manière dont elle avait été mise au jour, et les travaux dont elle a été l'objet; tandis que vous demandiez surtout l'histoire philosophique de la Métaphysique, les idées qu'elle a mises en circulation, et la manière dont ces idées ont fait leur route à travers les siècles dans les divers systèmes qui les ont recueillies. C'est là la véritable histoire d'un livre, sa vraie destinée. Notre auteur s'est tellement arrêté à l'histoire matérielle de l'ouvrage d'Aristote qu'il ne lui a presque plus resté de place pour nous parler de sa fortune morale. Les recherches auxquelles il s'est livré sur l'authenticité de la *Métaphysique*, et la discussion de tous les problèmes de ce genre, devaient se trouver en tête du mémoire et précéder l'exposition. En effet, selon qu'on arrive à telle ou telle conclusion sur l'authenticité de certains livres et sur celle de l'ordre actuel de la *Métaphysique*, on peut prendre plus ou moins de libertés dans l'exposition. La petite dissertation de notre auteur à ce sujet, sans être très-profonde, est fort judicieuse; mais elle n'est point à sa place. Il en faut dire autant de cette autre discussion : Quel est le caractère de la *Métaphysique*, et à quelle classe des écrits d'Aristote appartient-elle? A celle des écrits ésotériques ou acroamatiques, ou bien à celle des écrits exotériques? Sur ce point comme sur le précédent, l'auteur suit l'opinion de Ritter, et il ne pouvait prendre un meilleur guide. Il dit ensuite quelques mots sur les divers commentateurs anciens d'Aristote. Puis il effleure la question si bien traitée par M. Jourdain, de la manière dont la *Métaphysique* est parvenue à la connaissance de l'Europe au moyen âge; et il lui reste à peine quelques pages pour exposer l'influence qu'elle a exercée sur les grands systèmes philosophiques. Il y avait là pourtant les plus belles questions d'histoire et de philosophie. C'était une admirable recherche à instituer que la part d'Aristote dans l'éclectisme alexandrin, et quelle est la valeur de la conciliation alors entreprise entre la *Métaphysique* d'Aristote et celle de Platon. L'auteur se contente de dire que les Alexandrins ou dénaturèrent entièrement les écrits authentiques d'Aristote, ou s'en dédommagèrent en lui attribuant des écrits apocryphes. De pareilles assertions sont peu dignes d'un homme aussi instruit. Il faut l'avouer, le reste est à peu près du même genre. On ne trouve absolument rien sur le mélange de la philosophie péripatéticienne avec la théologie chrétienne entre les mains de saint Thomas, d'Albert le Grand, et des autres docteurs célèbres de la scolastique. Il y a bien quelques mots sur le péripatétisme de Leibnitz; mais en somme cette dernière partie est très-inférieure à la seconde et surtout à la première.

Nous avons besoin de demander pardon à l'Académie d'une aussi longue analyse; mais le mémoire qui en est le sujet la réclamait, et elle était nécessaire peut-être pour en faire comprendre les qualités et les défauts. En les balançant, on ne peut s'empêcher de reconnaître que l'ouvrage dont nous venons de rendre compte répond en très-grande partie au vœu de l'Académie. Publié, il ajouterait à la connaissance de la *Métaphysique* d'Aristote, même auprès des plus savants, et la répandrait dans le public. A défaut de profondeur, il se distingue par une critique judicieuse et une grande clarté, et à plus d'un titre il serait digne de vos suffrages et ne déshonorerait point votre couronne. Et cependant le concours que vous avez ouvert est assez riche pour vous présenter encore deux mémoires bien supérieurs à celui-là, et que nous ne craignons pas de vous signaler comme des ouvrages du mérite le plus élevé. Nous voulons parler des mémoires inscrits sous les n°s 5 et 9.

Ces deux mémoires ont au même degré le mérite de répondre parfaitement au programme de l'Académie. Les trois parties de ce programme y sont traitées dans leur ordre et avec l'étendue convenable. Tous les deux supposent une étude sérieuse du texte grec, et l'érudition y est au service d'une critique solide. Tous les deux témoignent de vastes connaissances dans l'histoire de la philosophie, et le talent spéculatif s'y maintient à la hauteur des questions que soulevait inévitablement la matière, et des grands maîtres dont il fallait apprécier les différentes solutions. Votre rapporteur, après une étude sérieuse de ces deux mémoires, n'y trouve aucun vice essentiel à leur reprocher, et il propose hardiment l'un ou l'autre aux suffrages de l'Académie. Incontestablement, ils sont supérieurs à tous les autres mémoires, et même au mémoire précédent, d'ailleurs digne d'éloges; mais nous hésitons à choisir entre eux deux, et ce choix nous a paru si délicat et si difficile que pour absoudre ou notre incertitude ou notre préférence, nous vous demandons la permission de soumettre devant vous l'un et l'autre mémoire à un examen détaillé et approfondi.

Commençons par le n° 5.

N° 5.

Πῶς ἀφορίσαι δεῖ καὶ ποίοις τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν;
THEOPHRASTUS.

(250 pages petit in-4°, serrées.)

La première partie de votre programme est assurément la plus importante. Il est évident qu'il faut d'abord connaître à fond ce dont on veut faire l'histoire et apprécier la valeur. C'est aussi la première partie de votre programme que l'auteur du n° 5 a traitée avec le plus d'étendue.

Vous aviez demandé aux concurrents de déterminer le véritable plan de la *Métaphysique* d'Aristote, et de donner une analyse solide et complète de cet ouvrage. Là se trouvaient engagés les problèmes les plus épineux, et qui ont exercé les efforts des critiques les plus habiles, depuis notre compatriote Samuel Petit jusqu'à nos contemporains Brandis et Titze. Votre rapporteur déclare ici qu'après avoir lu tout ce qui a été écrit sur ce sujet tant controversé, il n'a rien trouvé qui le satisfasse autant que le travail du n° 5, aucune dissertation plus complète, où les difficultés de la question soient plus franchement abordées, plus mûrement pesées, et la discussion conduite avec autant de force et de profondeur.

La réponse à la première partie de votre programme est divisée dans ce mémoire en trois chapitres. Dans le premier, après avoir discuté et réduit à leur valeur exacte les deux passages célèbres de Strabon et de Plutarque, sur l'époque où auraient été connus pour la première fois les ouvrages d'Aristote, et en particulier la *Métaphysique*, l'auteur, arrivant à ce dernier ouvrage, examine une à une les hypothèses les plus célèbres et les plus plausibles sur les écrits primitifs qui ont pu servir à sa composition. En effet, l'opinion la plus accréditée est que la *Métaphysique* est un tout factice, composé, longtemps après la mort d'Aristote, de pièces et de morceaux plus ou moins bien cousus ensemble. L'effort de la critique a été jusqu'ici de montrer le désordre réel de ce tout mal uni, de le démembrer, et de retrouver dans le catalogue des écrits d'Aristote, que donne Diogène de Laërte et l'anonyme publié par Ménage, ses diverses parties, comme ouvrages distincts, portant des titres particuliers, et ayant eu une existence indépendante, avant qu'Andronicus se fût avisé, à cause de l'analogie des matières, de les mettre ensemble sous le titre unique de *Métaphysique*, titre qui n'en est pas un, et dont l'authenticité ne mérite pas même d'être discutée. On a retrouvé dans les deux catalogues ci-dessus mentionnés des écrits dont les sujets et les titres répondent exactement à tel livre, ou à telle portion de livre de ce tout incohérent qu'on appelle la *Métaphysique*. Notre auteur reprend dans le plus grand détail ces diverses hypothèses : il les met en lumière, les fortifie, les développe, et la *Métaphysique* d'Aristote sort tout en lambeaux de cette discussion. Ainsi, l'auteur démontre de nouveau que les trois derniers livres, le douzième, le treizième et le quatorzième, forment un ouvrage à part, que si le douzième livre se lie fort bien aux onze premiers, les deux derniers n'y tiennent point, et, au lieu de les achever et de les clore, reprennent précisément des matières déjà traitées dans les livres précédents, par exemple, la réfutation de la théorie des nombres et des idées qui se trouve et doit se trouver dans le premier livre, réfutation qui est le point de départ nécessaire d'Aristote, et qui est tout à fait déplacée à la fin de l'ouvrage. Ces trois livres détachés de tous les autres, avec un changement d'ordre qui fait du premier le dernier, et place le douzième après le quatorzième, forment un tout complet et bien lié, et il est de la plus grande vraisemblance que c'est là l'ouvrage particulier d'Aristote cité dans les catalogues sous le titre de περὶ φιλοσοφίας, en trois livres, lesquels roulaient sur les idées et le bien, περὶ τ'ἀγαθοῦ καὶ περὶ ἰδέων. Cette hypothèse appartient à Samuel Petit (1). Notre auteur la reprend en détail, la développe, et, selon nous, la met hors de toute contestation. Nous regardons ce point comme acquis à la critique.

Quant au second livre de la *Métaphysique*, déjà dans l'antiquité Jean Philopon révoquait en doute son authenticité, et l'attribuait à Pasicrates de Rhodes, frère d'Eudème et disciple d'Aristote ; et cinq manuscrits collationnés par Bekker le donnent à Pasiclès, pure variante pour Pasicrates. L'auteur soutient que ce second livre n'était pas autre chose que l'introduction des trois livres περὶ φιλοσοφίας. Cette hypothèse qui lui est propre est présentée avec art ; mais elle nous laisse encore beaucoup d'incertitude.

Viennent ensuite l'examen et presque toujours la confirmation d'autres hypothèses, qui détachent les autres livres de la *Métaphysique*, et en font des ouvrages isolés. Nous ne citerons que les plus vraisemblables de ces hypothèses. Le cinquième livre, dont la place était déjà contestée dans l'antiquité, semble bien avoir été le traité particulier : περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων ; et le dixième, l'écrit que cite Diogène de Laërte : περὶ μονάδος, ou celui περὶ ἐναντίων.

On conçoit combien l'examen détaillé de ces différentes hypothèses fait entrer profondément dans la

(1) *Miscellanea*, lib. IV, 9 : De Metaphysicorum librorum Aristotelis ordine, p. 34.

connaissance intime de la *Métaphysique* d'Aristote. Leur premier résultat semble être l'impossibilité absolue de découvrir aucune unité de plan dans l'arrangement actuel des quatorze livres. A ce résultat désespérant, que semble si bien établir son premier chapitre, l'auteur, dans le second, oppose un résultat absolument contraire, un argument de fait, une preuve directe d'une unité de plan dans la *Métaphysique* telle qu'elle est aujourd'hui, en donnant de cette *Métaphysique* une analyse suffisamment étendue de laquelle sort la démonstration intrinsèque de l'unité et de l'harmonie qui y règne. Ce chapitre est l'analyse la plus sincère, la plus complète et la plus méthodique que nous connaissions de la *Métaphysique* d'Aristote.

L'auteur commence par établir la division qu'il adopte de la *Métaphysique*. Selon lui, elle se divise en trois parties :

La première est une introduction qui comprend les trois premiers livres. Aristote y donne la définition de la philosophie première, et établit qu'elle est la science des principes.

La seconde partie est un examen détaillé des principes de l'être en général. C'est ce que les modernes appelleraient une ontologie. Elle s'étend depuis le IVe jusqu'au Xe livre inclusivement.

De là il passe à l'exposition du premier principe. Après avoir examiné dans l'ontologie les principes des substances sensibles et périssables, il s'élève à la substance absolue, éternelle, immuable et immatérielle, principe et cause de l'existence de toutes choses : cette substance est Dieu. Cette dernière partie de la *Métaphysique* est une théologie, comme Aristote l'appelle lui-même : elle comprend les quatre derniers livres.

Sans doute nous ne pouvons pas songer à donner ici un résumé du résumé de l'auteur. Cependant, le sujet est si grand, si nouveau, si difficile ; le livre d'Aristote, par son antiquité, sa célébrité et sa longue influence, inspire tant d'intérêt, et notre auteur l'a si profondément et si nettement analysé, qu'on nous pardonnera peut-être de présenter ici le plus brièvement possible la substance de ce morceau.

Aristote, quelque spéculatif que soit le résultat dernier auquel il aspire, ne s'y élève pourtant pas par la seule voie de la spéculation ; c'est sur la base solide de l'expérience qu'il fonde la recherche de la vérité. Ainsi au lieu de développer *à priori* la nature de l'objet qu'il a l'intention de traiter, il interroge d'abord les opinions reçues, les notions communes (*λόγοι ἐξωτερικοί, κοιναὶ ἔννοιαι*) que chacun trouve dans son esprit. C'est de là qu'il tire une première définition de son objet. La question ainsi établie, il passe aux solutions que ses devanciers en ont données ; car il ne lui paraît pas vraisemblable que de pareils hommes se soient trompés à tous égards. Au contraire, ils doivent avoir raison sur un point et même sur plusieurs. Mais il ne se contente pas de rapporter historiquement les opinions des philosophes qui l'ont précédé : il discute ces opinions, les tourne et retourne de tous côtés, et en exprime ainsi ce qui s'y trouve de vrai et de juste. Enfin il aborde l'objet lui-même, qui présente aussi beaucoup de côtés différents. Aristote les compare l'un à l'autre et signale leurs contradictions, comme il a fait de celles des philosophes. Ainsi commencer par le sens commun, interroger l'histoire, appliquer à la question une dialectique sévère qui la décompose dans tous ses éléments, et en expose toutes les difficultés, telle est la marche générale d'Aristote. Il débute par l'expérience, mais il ne s'y arrête point, et de l'expérience il s'élève à la spéculation.

Nous venons d'indiquer la marche même et les divisions de l'introduction de la *Métaphysique*, introduction qui comprend les trois premiers livres de cet ouvrage. Dans le premier, Aristote examine les opinions reçues et les systèmes des philosophes ; dans le second, et surtout dans le troisième, il propose les difficultés qui se rencontrent dans le sujet.

Suit, dans le mémoire que nous examinons, une analyse à la fois substantielle et suffisamment détaillée de chacun de ces trois livres ; nous n'avons que les plus grands éloges à donner à l'exactitude, à la netteté et à la solidité de cette analyse. Nous n'y relèverons qu'un seul mot. Selon l'auteur, le sujet et le titre du livre premier est *de la Sagesse*. Et sans doute dans les premières pages de ce premier livre, où Aristote constate les données du sens commun, il était raisonnable de traduire *σοφία* par la sagesse, car la sagesse est la notion commune de la philosophie ; mais comme Aristote ne veut pas se borner à cette notion commune, mais arriver à la détermination précise et au titre véritable de l'objet qu'il traite, et que ce titre définitif doit être celui du livre entier, nous pensons, comme nous l'avons déjà fait voir dans l'examen du mémoire précédent, que ce titre doit être non *de la Sagesse*, mais *de la Philosophie*.

L'introduction établit, livre Ier, par le sens commun et par l'histoire, que la philosophie est la science des principes ; livre IIe, que les principes contiennent toute vérité, que la vérité est l'essence même des choses, et que, par conséquent, les principes sont les véritables existences ; enfin, livre IIIe, quelles sont les difficultés qu'on rencontre si on veut parvenir à leur connaissance. Cette introduction achevée, Aristote entre en matière dès le IVe livre, et après avoir épuisé toutes les notions que fournissait l'expérience, il constitue spéculativement la science des principes, c'est-à-dire la science de la vérité, c'est-à-dire encore celle de la véritable existence. La science de l'être est la science qu'il cherche.

L'auteur divise encore en trois parties l'ontologie d'Aristote.

Première partie. Le premier point que devait établir Aristote est la démonstration du fondement et du principe de l'ontologie. Ce fondement est cette vérité, que toutes les véritables existences appartiennent à la même science; et le principe de cette science est le principe de contradiction, principe le plus élevé qui soit, duquel dépendent tous les raisonnements, toutes les preuves, et qu'aucune preuve, aucun raisonnement ne peut atteindre. C'est là le sujet du livre IV[e]. Mais comme, avant de s'engager dans l'ontologie, il faut posséder des données ou définitions ontologiques suffisantes et avoir bien fixé la signification des termes qu'on emploie, de là dans le livre V[e] une exposition des données et des termes essentiels de l'ontologie.

La deuxième partie de l'ontologie aborde directement l'objet de cette science et développe les différentes espèces d'êtres. 1° Aristote établit que l'être purement accidentel ne saurait être l'objet d'une science, livre VI[e]; 2° il considère l'être sous le point de vue de toutes les catégories, surtout sous le point de vue de la catégorie de la substance, livres VII[e] et VIII[e]; 3° il examine l'être en tant qu'il existe, en puissance ou actuellement, *οὐσία κατὰ δύναμιν ἢ κατ' ἐνέργειαν*, livre IX[e].

Telle est la seconde partie de l'ontologie. Elle en forme en quelque sorte le corps; mais tout ce qui a été dit jusqu'ici de l'être, se rapporte à l'être fini, à la substance sensible : or la pluralité des êtres finis n'épuise pas la véritable existence. Non-seulement toutes les véritables existences appartiennent à la même science, comme il a été démontré dans le livre V[e], et par conséquent la science de l'être est une; mais son objet, l'être en tant qu'être, doit être un également. Cette unité de l'être est le sujet de la troisième partie de l'ontologie, du X[e] livre. Ici commence la théologie; car l'être unique qui seul possède la vraie existence, c'est Dieu. La théologie forme la dernière partie de la *Métaphysique*, et comprend les quatre derniers livres.

Le point auquel sont arrivées les recherches d'Aristote est donc la nature de l'être absolu, du principe unique et premier, de la cause unique et première, c'est-à-dire de Dieu. Mais avant d'entrer dans cette recherche difficile et de pénétrer en quelque sorte dans le sanctuaire de l'être, il faut faire ici une station et récapituler les résultats obtenus; car le rapprochement de tous ces résultats est déjà un progrès, le point de départ et la garantie de progrès nouveaux. Tel est le but du XI[e] livre, qui peut être regardé comme une introduction à la théologie. Ce livre revient sur l'objet fondamental de la philosophie; il montre de nouveau que la vérité ne se trouve pas dans les phénomènes sensibles, mais dans le monde intellectuel. Il traite du changement et du mouvement par rapport au premier principe.

Viennent ensuite les XII[e], XIII[e] et XIV[e] livres, mais dans l'ordre renversé que l'auteur a cherché à établir, à savoir : le XIII[e], le XIV[e] et le XII[e]. Et en effet le XII[e] livre semble bien le point culminant de toute la *Métaphysique*, et on ne voit pas trop ce qu'après ce XII[e] livre Aristote pouvait avoir à dire encore, car ce livre achève la théologie. Ce changement est le seul que notre auteur introduise dans l'ordre actuel des livres de la *Métaphysique*, et il est certain qu'il donne aux trois derniers une liaison nouvelle qui complète l'harmonie du tout.

Après la petite introduction que forme le XI[e] livre, Aristote, dans les XIII[e] et XIV[e] livres qui se suivent inséparablement, aborde la substance immatérielle, immuable et éternelle, et comme son opinion à ce sujet est pour lui de la plus haute importance, il lui semble nécessaire de la défendre d'avance contre les opinions les plus accréditées de son temps, celles des pythagoriciens et celles des platoniciens. Ces deux livres sont donc consacrés à l'examen et à la réfutation de ces opinions. Il reprend ce qu'il en a dit dans le premier livre, quelquefois même dans les mêmes termes; mais le point de vue sous lequel il les considère ici est tout autrement spécial. Il s'efforce de prouver contre les pythagoriciens, que les êtres mathématiques, les nombres dans lesquels l'école pythagoricienne place la vraie existence, ne la constituent pas, puisque eux-mêmes n'existent point indépendamment des êtres sensibles; et il essaye aussi de prouver contre Platon, que les idées n'ont pas plus d'existence indépendante que les nombres; que ni les nombres ni les idées ne sont le premier principe des choses, et que, par conséquent, la substance immuable et éternelle ne peut pas s'y rencontrer.

Cette démonstration préalable, qui était tout à fait nécessaire, achevée dans les XIII[e] et XIV[e] livres, Aristote traite expressément dans un dernier livre, le XII[e] des éditions, de la nature de la substance immuable.

Ici, le talent de notre auteur semble avoir succombé sous le poids des idées accumulées dans ce dernier livre. Son analyse, ordinairement si pénétrante et si nette, est émoussée et confuse; le passage d'une idée à l'autre n'est pas marqué avec assez de précision, et l'ensemble nous a paru manquer de lumière. Cependant c'est là le morceau capital de la *Métaphysique* d'Aristote. Elle est tout entière dans ce livre; c'est sur ce livre que devait porter le plus grand effort de la critique. Selon nous, l'auteur y a été moins heureux que dans les livres précédents, et nous ne craignons pas de lui indiquer cette partie de son exposition

comme un travail à revoir; car toute la fortune d'Aristote est là, et on ne peut pas trop s'appliquer à dégager et à éclaircir les idées originales et profondes qu'Aristote résume fortement, mais ne développe pas. Nous nous garderons bien d'entreprendre ici la tâche que notre auteur saura bien un jour accomplir lui-même, et nous nous contentons de détacher quelques-unes des propositions les plus importantes de ce dernier livre.

Les principes sont à la fois universels et particuliers : toutes les choses ont les mêmes principes, et chaque espèce de choses a ses principes à part. Ceci est un trait distinctif de la philosophie d'Aristote. Les idées de Platon sont exclusivement générales; les principes d'Aristote renferment à la fois la généralité et la particularité.

La puissance pure, la simple virtualité n'est qu'une abstraction. Tout ce qui n'est pas en acte n'est pas, et l'être absolu est un acte éternel : de là, le mouvement perpétuel et l'éternité du monde.

L'être absolu est à la fois immobile et principe du mouvement.

Le premier principe moteur, étant immobile en même temps qu'il est actif, n'est pas susceptible de changement. Il existe donc nécessairement, et comme sa nécessité repose dans sa nature même, il est le bien.

Le bien est à la fois l'objet et la fin du désir, l'objet et la fin de la pensée, et pour parler la langue d'Aristote, il est le désirable et l'intelligible, *τὸ ὀρέκτον καὶ τὸ νόητον*.

L'intelligible ne peut être pour l'intelligence un objet étranger. C'est en pensant, et en se pensant elle-même, qu'elle devient pour elle-même intelligible, de sorte que l'intelligible et l'intelligence sont identiques.

Ce n'est pas la virtualité de la pensée, mais sa manifestation active qui fait sa beauté et son caractère divin. De là cette formule d'Aristote : La vraie pensée est la pensée de la pensée, *ἔστιν ἡ νόησις νοησέως νόησις*. La pensée, ou pour me servir d'une expression française qui correspond parfaitement à *νόησις*, et exprime, non pas seulement la virtualité du principe pensant, mais son action même, en même temps que la substantialité de cette action, le *penser* est ce qu'il y a de plus excellent : il est le souverain bien. Voilà pourquoi veiller, sentir et penser sont les plus grandes jouissances. L'espoir et le souvenir ne sont des jouissances que par leur rapport à celles-là.

L'univers contient-il le souverain bien comme un être séparé et indépendant, ou comme son bien propre, son ordre et son harmonie? ou le contient-il des deux manières à la fois? Le bien d'une armée est à la fois son ordre et son général. Ce dernier est même par excellence le bien de l'armée; car il n'existe pas en vertu de l'ordre : l'ordre, au contraire, est son ouvrage.

Tout dans l'univers, poissons, oiseaux, plantes, est plein d'harmonie et se rapporte à une fin et à une existence unique.

Il n'y a qu'un seul principe, et Aristote termine par ce vers d'Homère, qui lui suffit pour exprimer sa pensée en face du polythéisme :

Plusieurs maîtres ne valent rien : il n'en faut qu'un.

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος.

Reportons maintenant nos regards en arrière, et voyons où nous sommes parvenus à la suite de notre auteur. Nous sommes arrivés à une contradiction absolue. Le premier chapitre a démembré toute la *Métaphysique* d'Aristote, l'a mise en pièces et l'a convaincue d'être un composé de parties différentes, dont les titres même se retrouvent pour la plupart dans les deux catalogues anciens que nous possédons des ouvrages d'Aristote; et voilà que le second chapitre vient de nous montrer dans cette même *Métaphysique* un ordre admirable, le plus solide enchaînement. Un troisième chapitre va lever cette contradiction, et de la manière la plus simple du monde. Oui, Aristote, avant de composer sa *Métaphysique*, avait fait et publié beaucoup de traités particuliers sur cette même matière; de là les différents ouvrages des catalogues; et plus tard Aristote a entrepris de recueillir tous ces écrits en un grand corps où toutes ses idées fussent liées ensemble et ramenées à l'unité; il se sera donc servi de ces écrits antérieurs, tout en les remaniant pour les combiner et les assortir à son but. Supposez maintenant que ce remaniement, cette composition n'ait pas été parfaitement achevée par Aristote, qu'il ne l'ait pas publiée lui-même, et qu'elle n'ait été publiée qu'assez longtemps après lui, lorsque les divers écrits particuliers qui lui avaient servi de matériaux étaient encore en circulation, et vous aurez l'idée la plus claire de ce qui s'est passé relativement à la *Métaphysique* d'Aristote. Elle forme un tout où règne une grande unité, et cette unité renversera toujours toutes les hypothèses qui tendent à nous la faire considérer comme un ouvrage de marqueterie composé par Andronicus de Rhodes. Et puis, si Andronicus de Rhodes avait pu composer, même avec des morceaux d'Aristote, l'ouvrage dont on vient de lire une bien imparfaite analyse, Andronicus n'aurait pas été seulement un critique habile, ce serait un homme du plus beau génie, puisqu'il aurait créé l'ensemble de la *Métaphysique*, c'est-à-dire la *Métaphysique* elle-même; car elle est tout entière dans cet ensemble; c'est cet ensemble qui nous en manifeste la méthode, la marche,

les procédés. Un pareil ouvrage philosophique ne peut appartenir qu'au grand philosophe ; et comme ce n'est ni Lycurgue ni Pisistrate qui ont fait l'*Iliade* avec des rapsodies d'Homère, de même, ce n'est point Andronicus qui a composé l'Iliade de la philosophie, même avec des morceaux d'Aristote. D'un autre côté, dans cette Iliade comme dans l'autre, il y a des irrégularités, des répétitions, des dissonances, parce que ni l'une ni l'autre n'a été achevée ni publiée par leur auteur. Enfin, comme les différentes parties de la *Métaphysique* avaient été, avant leur collection et composition définitive, des morceaux distincts et indépendants, et que ces différents morceaux avec leurs titres spéciaux sont encore mentionnés dans le catalogue de l'anonyme et dans celui de Diogène de Laërte, il est assez naturel que bien des critiques aient contesté l'authenticité du tout, et n'aient admis que celle de ces pièces détachées. Telle est la manière très-simple et très-ingénieuse dont l'auteur résout la contradiction qu'il avait lui-même établie pour faire pénétrer plus profondément le lecteur dans la difficulté du sujet. Sans doute, cette solution n'est pas une démonstration ; ce n'est qu'une induction, et il ne faut pas oublier qu'en histoire les inductions n'ont qu'une valeur approximative. A défaut d'une certitude absolue, celle-ci a du moins le caractère de la plus grande vraisemblance, et on ne peut pas la mettre en lumière plus habilement que ne le fait l'auteur. Il entreprend de prouver par l'analyse de plusieurs grands ouvrages d'Aristote, que ces ouvrages ont été composés de la même manière que la *Métaphysique*. La Morale à Nicomaque paraît bien un corps dont les divers membres auront d'abord existé séparément. Il en est de même de la Physique, dont l'auteur donne une analyse très-remarquable. Pour l'Organon, la chose est évidente de soi. Et l'auteur est tellement plein de cette idée, il en est venu à se familiariser tellement avec la manière de composer d'Aristote, qu'il entreprend de retrouver et de restituer l'élaboration successive de la *Métaphysique*. Il lui donne pour fondement et pour noyau le traité en trois livres *περὶ φιλοσοφίας* ; puis il nous montre Aristote augmentant successivement cette première base d'un certain nombre de traités particuliers, et toujours ainsi jusqu'à la rédaction dernière et définitive de la *πρώτη φιλοσοφία*, notre *Métaphysique*. Il compte quatre rédactions successives de cet ouvrage. Mais il lui suffit qu'on en admette deux, et dans cette limite nous sommes très-portés à partager son avis et à regarder le traité *περὶ φιλοσοφίας* comme la base première de notre *Métaphysique*, et celle-ci comme le développement de ce premier traité sur un plan beaucoup plus vaste, qu'Aristote aura rempli à l'aide de tous ses écrits particuliers composés et publiés entre les deux points extrêmes de sa carrière.

Telle est la conclusion de la première partie du mémoire n° 5. Nous nous plaisons à répéter, et l'Académie pensera sans doute avec nous, qu'il est impossible de mieux traiter la première question posée dans le programme. S'il pouvait rester quelque incertitude sur quelques-uns des résultats auxquels l'auteur est arrivé, il ne peut y en avoir aucune sur le talent qu'il déploie pour y parvenir, et le seul embarras qu'il nous laisse est de décider si c'est à son érudition et à sa critique des détails, ou à sa forte intelligence que nous devons donner la préférence.

Le plus grand éloge que nous puissions faire de la seconde partie de ce mémoire sur l'histoire de la *Métaphysique* d'Aristote et l'influence qu'elle a exercée, est de ne pas la trouver trop au-dessous de la première. Nous ne pouvions craindre de trouver ici, comme dans le mémoire précédent, une histoire presque matérielle des commentaires et des imitations qui ont été faites de la *Métaphysique* d'Aristote. L'auteur est trop philosophe pour ne pas considérer l'histoire de la *Métaphysique* dans celle des idées qui la représentent. C'est donc cette histoire des idées d'Aristote qu'il s'est attaché à reproduire ; c'est leur influence ou avouée et consentie, ou ignorée même de ceux qui l'éprouvaient, qu'il retrace avec une grande précision, mais avec une concision qui dégénère quelquefois en sécheresse.

L'auteur part de ce principe, qui est la clef de l'histoire de la philosophie, que les principes d'aucun grand système ne se perdent dans l'histoire; que c'est par leur vérité qu'ils se sont accrédités dans le monde, qu'ils s'y maintiennent et y prolongent leur influence. Lui aussi admire et partage cette grande pensée de Leibnitz : « J'ai « trouvé que la plupart des systèmes ont raison dans « une grande partie de ce qu'ils avancent, et tort seule- « ment dans ce qu'ils nient. » Ainsi les systèmes ne périssent pas tout entiers; ils se décomposent et enrichissent de leurs dépouilles les systèmes qui les suivent. Quel est donc celui des principes de la *Métaphysique* d'Aristote qu'on peut en regarder comme le principe positif, et qui, à ce titre, doit avoir résisté à l'action du temps, traversé les siècles et exercé la plus grande influence sur tous les systèmes qui ont suivi? Pour bien saisir ce principe, qu'on pourrait appeler le principe d'Aristote, il faut le comprendre dans son contraste avec le principe de Platon.

Si Platon recueille et résume en les élevant tous les systèmes antérieurs de la philosophie grecque, Aristote développe et perfectionne Platon. Le génie de Platon est plus inventif ; il y a en lui une richesse incomparable ; et sous l'inspiration de l'enthousiasme, il produit et sème toutes les grandes vérités. Après lui, il s'agissait de coordonner tous ces résultats et de les réduire en système; ç'a été la tâche d'Aristote.

« Dans son enthousiasme, Platon, dit l'auteur, avait « trop oublié les choses particulières en se prome- « nant dans le ciel des idées. » L'idée, selon Platon, est la substance générale des choses, ce qui existe véritablement, le ὄντως ὄν. Le monde intellectuel des idées est le seul véritable, et les choses particulières n'ont qu'une existence passagère et phénoménale. Là est en même temps la limite du système de Platon et la part d'erreur qui s'y trouve. L'idée platonicienne n'existe qu'en puissance, comme Aristote s'exprime; elle n'est réelle, elle ne passe à l'acte que dans la particularité. La particularité n'est pas hors du genre, mais elle est elle-même le genre en acte, et l'idée ou l'universalité se retrouve dans son opposé même, qu'elle élève jusqu'à elle, en même temps que celui-ci lui communique la réalité et la vie.

C'est ce principe de la particularité opposé à celui de l'universalité de l'idée platonicienne, qui est le principe suprême de la *Métaphysique* d'Aristote, et dont il faut reconnaître et suivre l'influence dans l'histoire entière de la philosophie. Il n'est plus ici question d'éditions et de commentaires d'Aristote, mais de sa pensée qui, une fois mise dans le monde, y a fait sa route elle-même, a pénétré et vivifié tant d'esprits qui ne savaient pas même que la pensée qu'ils développaient appartenait à Aristote; et c'est là la vraie influence. L'influence avouée et connue ne produit guère que l'imitation, et celle-ci une reproduction stérile; mais l'influence ignorée inspire; elle fait éclore la diversité dans la ressemblance, et des systèmes qui ont une famille dans l'histoire, mais avec des traits et une physionomie qui leur est propre.

Notre auteur parcourt donc l'histoire de la philosophie depuis Aristote jusqu'à nos jours, et à l'aide du principe qui lui représente Aristote, il recherche et découvre dans tous les systèmes l'élément aristotélicien. Mais, il faut le dire, cette revue est un peu trop rapide, et l'élément aristotélicien est plutôt indiqué que fortement saisi, dégagé et mis en lumière, comme pourtant il aurait fallu le faire, dans des systèmes très-difficiles à comprendre, et que l'auteur se contente de toucher en quelque sorte de sa formule péripatéticienne comme d'une baguette magique pour en faire jaillir l'élément caché du péripatétisme. Pour les lecteurs profondément versés dans l'histoire de la philosophie, cette analyse substantielle et rapide suffirait peut-être, et la manière de l'auteur, toujours précise, serait assez claire. Mais si on peut le défendre du reproche d'obscurité, il lui reste celui d'une roideur et d'une sécheresse qui tiennent sans doute à la brièveté de cette seconde partie. Nous retrouverons le même caractère dans la troisième, consacrée à l'appréciation de la *Métaphysique* d'Aristote.

Cette partie du programme de l'Académie appelait les tentatives et les spéculations hardies; car pour juger Aristote et déterminer ce qu'il y a de faux dans la *Métaphysique*, et ce que la philosophie de notre siècle doit en rejeter et en prendre, il faut s'élever à une hauteur où l'on court risque de rencontrer bien des nuages. C'est là la partie aventureuse du programme, une arène ouverte aux conceptions personnelles et arbitraires; et voilà pourquoi vous aviez sagement séparé cette dernière partie des deux autres où il s'agissait de recherches toutes positives. Celle-ci était le champ naturel de l'esprit de système; et nous ne pouvons trop rappeler à l'Académie quel vol il fallait prendre pour dominer Aristote et le mettre en rapport avec notre temps. Vous ne serez donc pas surpris que l'auteur du mémoire n° 5 ne se soit pas fait faute d'emprunter ses jugements à un système.

Après avoir montré que la *Métaphysique* a exercé la plus grande influence sur les doctrines qui l'ont suivie, il devait nécessairement admettre que cette influence peut être encore très-puissante, et il proclame qu'il attend beaucoup de l'étude approfondie d'Aristote pour la philosophie de notre siècle. Selon lui, il y a dans le livre de la *Métaphysique* un certain nombre de vérités fondamentales qui ne peuvent pas périr et qui subsistent encore aujourd'hui. Il en énumère cinq qu'il trouve dans l'ouvrage grec, mais qu'il développe à sa manière, et qu'il élève à des formules sous lesquelles, en effet, les idées du philosophe de Stagyre s'appliqueraient aux questions qui agitent la philosophie contemporaine. Mais ici votre rapporteur est dans un grand embarras; car s'il se contente de transcrire les propositions aristotéliques auxquelles est attribuée une si vaste portée, sans les développements de l'auteur, il court le risque d'être parfaitement inintelligible; et pourtant les limites de ce travail lui interdisent d'entrer dans ces développements. C'est ici surtout qu'il a besoin de compter à la fois sur l'intelligence et sur la patience de l'Académie.

Voici les cinq points que l'auteur recommande à la philosophie du XIXe siècle :

1° Absurdité du dualisme : absurdité de partir de principes opposés, par exemple, de l'unité seule ou de la seule pluralité; nécessité d'un terme ou principe intermédiaire qui réunisse les deux opposés, fasse disparaître leur opposition apparente et développe leur identité intérieure (livre XII).

Mais les opposés ne sont tels que parce qu'ils sont limités et finis, car c'est évidemment en se limitant qu'ils s'opposent l'un à l'autre. Le terme ou principe intermédiaire qui doit résoudre leur opposition doit donc être sans limites lui-même : il doit être infini.

Mais il ne peut y avoir de principe infini que la pensée. La matière ou l'existence extérieure étant limitée,

l'un des opposés y exclut l'autre nécessairement. Il est donc impossible de trouver dans la matière le terme ou principe intermédiaire que nous cherchons. La pensée seule a cette universalité, cette infinité où la coexistence des opposés ne nuit point à la simplicité. « La pensée, « dit l'auteur, est cet être admirable qui comprend et « développe tous les opposés, toutes les déterminations « et les réalités, sans sortir de son unité inépuisable ; « elle leur donne une existence distincte, elle les « distingue clairement sans rien perdre de son unité « intérieure. » Voilà comment il faut entendre Aristote, lorsqu'il prétend que le terme intermédiaire entre les deux opposés doit être pris comme premier principe ; car cette proposition vient immédiatement après le développement de son principe fondamental, que la vraie pensée est la pensée de la pensée.

2° Cependant Aristote dit dans le livre IIIe : « Il « n'existe pas de moyen terme entre deux opposés ; « une chose est ceci, ou elle ne l'est pas ; elle ne « saurait avoir en même temps les deux attributs « opposés. » Mais cette proposition ne s'applique qu'aux choses finies, et elle a besoin d'être expliquée par cette autre phrase du même livre : « En puissance, « la même chose peut réunir les deux opposés, mais « non pas en acte ; de sorte que l'un des opposés peut « naître de l'autre, parce que celui-ci le contient vir- « tuellement. « D'où il suit, selon l'auteur, que la première maxime d'Aristote, l'absurdité du dualisme et de plusieurs principes opposés, n'est point en contradiction avec cette seconde maxime, qu'il n'y a pas de moyen terme entre deux opposés, laquelle semble favoriser le dualisme et la pluralité des principes, parce que ces deux maximes se rapportent à des objets différents. La seconde ne se rapporte qu'aux phénomènes, la première à la substantialité des choses. L'opposition des principes est la loi du monde fini ; l'harmonie des contraires est la loi de la pensée. La contradiction n'est donc qu'apparente, et sous cette contradiction apparente sont deux directions également utiles et également fécondes.

3° Le troisième point est l'identité de l'unité et de l'essence (livre III). « Un homme est, et il est un, dit « Aristote, sont deux propositions identiques. » Si l'unité c'est l'être, la pluralité n'existerait donc pas. Mais il implique que l'unité, la vraie unité, soit en principe autre chose que la pensée elle-même. Dans ce cas, l'explication de la pluralité est donnée ; car dès que l'unité n'est plus une simple abstraction, dès qu'à titre de pensée elle n'existe qu'en acte, et que l'acte implique plusieurs termes, il en résulte une pluralité qui vient de l'unité même et qui y retourne sans cesse, comme à son principe et au principe de l'être.

4° L'auteur explique encore et résout par la pensée l'opposition de la forme et de la matière, de la virtualité et de l'acte, de l'universalité et de la particularité. Comme la matière sans forme ne serait qu'une abstraction, de même la virtualité ne serait qu'une simple possibilité, si l'acte ne la réalisait. De même encore l'universel ne se réalise que dans le particulier. Les formes substantielles d'Aristote sont les idées de Platon. En effet, Aristote dit positivement que la forme substantielle d'une chose est l'unité de son espèce. L'unité de l'espèce ne périt point avec les individus, mais se reproduit dans tous. L'individu est l'universel en acte. Les deux opposés ne s'excluent donc pas, et leur coexistence est la réalité de l'un et de l'autre. C'est dans le mémoire lui-même qu'il faut voir comment l'auteur explique la coexistence de ces deux opposés dans l'unité de la pensée.

5° Vient ensuite l'explication du premier principe considéré comme la pensée de la pensée. Ce point, précédemment exposé, est le triomphe de la *Métaphysique* d'Aristote, le dernier terme et l'unité des quatre principes ci-dessus mentionnés. Pour montrer la fécondité de ce principe suprême, l'auteur en varie les formes de différentes manières et rappelle toutes celles que lui a données Aristote. « La vérité et l'être, dit Aristote dans le IIe livre, répondent l'un à l'autre ; » et ailleurs dans le XIIe livre : « Dieu est l'acte éternel de la pensée. » Là est déjà l'idée chrétienne de la création par le verbe ou la pensée, et la base future de la philosophie moderne dans le *cogito*, *ergo sum* : penser, c'est être.

Tels sont les cinq points dans lesquels notre auteur renferme la part de vérité qui se trouve dans la *Métaphysique* d'Aristote. Nous n'avons pu que les indiquer, et peut-être par notre brièveté, au lieu de les mettre en lumière, les avons-nous compromis en ne les entourant pas des explications dont ils auraient grand besoin. Nous renvoyons à l'auteur une partie de ce reproche. En supposant qu'il n'ait pas quelquefois fait violence à la pensée d'Aristote, en la transformant comme il l'a fait, il est certain qu'il n'a pas mis dans cette transformation cet art heureux qui conduit aisément le lecteur de ce qu'il sait à ce qu'il ne sait pas, et d'une forme de la pensée à une forme différente et plus élevée, par une suite d'intermédiaires bien choisis et par une gradation habilement ménagée. Entre les idées d'Aristote et celles qu'expose l'auteur, il y a peut-être des différences essentielles ; mais incontestablement, entre les formules d'Aristote et les siennes, la différence est immense, et pour être sauvée, elle demandait un art infini. Au lieu d'élever les idées et les formules d'Aristote à ses idées et à ses formules, il impose ses idées et ses formules à Aristote. Il n'éclaire pas l'antique monument, il l'offusque en quelque sorte de l'ombre d'un système étranger.

Quel est donc ce système qui sert à l'auteur de me-

sure et de règle de critique? Il va se dévoiler davantage dans l'indication de la part d'erreur que renferme à ses yeux la *Métaphysique*. Cette part d'erreur est surtout dans la méthode.

Sans doute l'auteur n'accuse point Aristote de n'avoir eu qu'une méthode empirique ; lui-même rappelle les beaux passages du premier livre où la sensation est convaincue de ne pouvoir donner que le fait sans sa cause ni sa raison. Mais il lui reproche de s'adresser trop à l'expérience pour découvrir la vérité et les principes. C'est là, selon lui, que réside la part d'erreur qu'il s'applique à signaler. Il soutient que l'expérience ne peut servir à reconnaître les principes, et il ne lui laisse d'autre droit que celui d'un simple contrôle sur les résultats de nos spéculations. Nous ne pouvons admettre cette critique sans explication, et nous n'hésitons pas à protester contre ce procès fait en quelques mots à la méthode expérimentale.

L'auteur entend-il seulement par expérience, l'expérience sensible, l'empirisme? Dans ce cas il aurait raison ; mais ce ne serait pas contre Aristote qui part de l'expérience sensible (ἐμπειρία), mais ne s'y arrête pas, et ne s'en sert que comme d'un point de départ nécessaire.

Maintenant n'y a-t-il pas une autre expérience que celle des sens? Au-dessus des sens, il y a en nous un entendement, une raison, une intelligence qui, à l'occasion des impressions sensibles, des besoins et des affections qu'elles excitent, entrent en exercice, et nous découvrent ce que les sens ne peuvent atteindre, tantôt des vérités d'un ordre vulgaire, tantôt des vérités de l'ordre le plus élevé, les vérités les plus générales, par exemple, les principes sur lesquels roule toute la *Métaphysique* d'Aristote. Aristote le dit positivement : il admet une intuition immédiate des premiers principes (liv. III). Il ne s'agit plus ici des sens. C'est la raison qui nous révèle spontanément les principes. Mais cette raison et son action féconde, qui nous donne nos vraies connaissances, ne la connaissons-nous pas aussi? Et comment la connaissons-nous? N'est-ce pas par la conscience et par la réflexion? Or la conscience et la réflexion ne constituent-elles pas une expérience tout aussi réelle que celle des sens? Cette expérience tout intérieure n'est-elle pas 1° certaine, 2° régulière, 3° féconde en grands résultats? L'auteur dira-t-il que les connaissances que nous devons à cette expérience intérieure, à la conscience et à la réflexion, en contractent un caractère personnel et subjectif? Mais nous répondrons que ce côté personnel et subjectif n'est que l'enveloppe et non le fond de la conscience ; que son vrai fond, c'est la raison et l'intelligence qui y arrivent à la connaissance d'elles-mêmes? Est-ce l'auteur qui niera qu'il y ait dans la pensée humaine un fond éternel qui se manifeste par son côté subjectif lui-même, comme la puissance se manifeste par l'acte, et l'universel par le particulier? Est-ce l'auteur qui prétendra que la raison, par cela seul qu'elle se manifeste et agit en nous, et que nous en avons conscience, n'est plus la raison, c'est-à-dire l'essence même des choses, si, comme il l'a tant répété, l'essence des choses est dans la pensée? Laissons les mots à l'école et ne nous payons pas de formules vaines. Tout ce que nous savons sur quoi que ce soit, sur l'essence et sur la pensée, nous ne le savons que parce que nous pensons. Tout aboutit à notre pensée dans son caractère personnel et impersonnel tout ensemble, et c'est là qu'est le ferme fondement de nos conceptions les plus sublimes, comme des notions les plus humbles. Étudier en nous ce développement intérieur de l'intelligence, et constater ses lois, sans y mettre du nôtre le moins possible, c'est puiser la vérité à sa source la plus immédiate et la plus sûre.

Cette expérience rationnelle, combinée avec l'expérience sensible, fournit au philosophe tous les matériaux de la science.

A l'expérience nous rapportons encore l'investigation attentive des notions communes, généralement répandues, attestées dans les langues des hommes, manifestées par leurs actions, et qui composent ce qu'on appelle le sens commun, c'est-à-dire l'expérience universelle de nos semblables. Chacun de nos semblables est nous-même. L'artisan et le pâtre sont des hommes aussi ; la nature humaine tout entière, l'esprit humain tout entier sont en eux : la raison, la pensée s'y manifestent, et en s'y manifestant avec ordre et selon les lois qui leur sont propres, manifestent et la nature et les lois de l'essence des choses. Étudier nos semblables, c'est nous étudier nous-mêmes, et l'expérience du sens commun est toujours le contrôle nécessaire, et quelquefois même la lumière et le guide de notre expérience intérieure.

A côté de l'expérience du sens commun est l'expérience du génie. L'humanité, en agissant, en parlant, manifeste un système qu'elle ignore elle-même ; mais quelques hommes qui ont plus de loisir et de réflexion, cherchent ce système, et les essais qu'ils ont faits pour le découvrir, transmis d'âge en âge, forment une seconde expérience plus précieuse encore que la première ; cette expérience s'appelle l'histoire de la philosophie.

Ces quatre grandes espèces d'expériences composent une méthode expérimentale dont toutes les parties se soutiennent et s'éclairent l'une l'autre. Cette méthode est pour nous la vraie. Aristote l'a soupçonnée avec ses quatre éléments, et il l'a pratiquée sur quelques points avec une rectitude et une profondeur admirables. Mais il est certain que nulle part il ne traite spécialement de la méthode, et qu'il n'en a pas de parfaitement arrêtée. C'est la philosophie moderne qui a commencé à

s'occuper de la méthode en elle-même, et c'est à la méthode expérimentale qu'elle doit ses progrès. Nous ne pouvons donc approuver l'auteur du mémoire que nous examinons de l'avoir traitée aussi légèrement et de lui avoir fait une aussi petite part dans l'étude de la philosophie.

Ce procès fait à l'expérience trahit l'école à laquelle appartient l'auteur. Déjà, malgré la pureté générale du style, nous avions rencontré plus d'un tour, plus d'une expression qui sentaient une plume étrangère; mais la direction philosophique qui se montre dans cette troisième partie est une preuve plus significative encore que le mémoire n° 5 nous est venu d'au delà du Rhin. L'auteur lui-même nous apprend qu'il appartient à la dernière philosophie allemande, à cette grande école que notre illustre confrère M. Schelling a créée, et dont une branche féconde, devenue elle-même une école originale, reconnaît pour chef M. Hégel. L'auteur paraît un disciple fervent de ce dernier philosophe. Ce n'est pas nous qui l'en blâmerons; mais nous eussions désiré que, tout en demeurant fidèle au système de son célèbre maître, il en eût épuré la langue, et l'eût élevée à cette simplicité, à cette universalité qui seule peut réfléchir, sans les fausser, les systèmes de tous les pays et de tous les temps. Il y a trop ici le langage d'une école particulière, et ce défaut, qui déjà se faisait sentir dans la seconde partie, est souvent choquant dans la troisième, et forme à nos yeux le côté faible d'un ouvrage dont le mérite est d'ailleurs incontestable.

N° 9.

Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

ARISTOTE, Métaphysique, liv. XII.

(285 pages in-folio.)

Le mémoire inscrit sous le n° 9 a des ressemblances frappantes avec celui qui précède; et en même temps il en diffère essentiellement par la manière et le caractère général. Il lui ressemble par la même solidité de critique, l'étendue des connaissances historiques et à peu près le même point de vue philosophique. L'auteur est familier avec l'érudition et la philosophie allemande, mais à la clarté et à l'élégance du langage, on reconnaît partout la trace d'une intelligence française.

L'Académie doit être maintenant assez familière avec les problèmes que soulève son programme, pour qu'il soit moins nécessaire à votre rapporteur d'insister sur les solutions que le n° 9 en a données. Il suffira de les caractériser, et l'exposition nette et facile de l'auteur se prête mieux à une analyse rapide que la composition laborieuse et la profondeur un peu embarrassée du n° 5.

Ainsi que le mémoire précédent, le mémoire n° 9 divise en trois chapitres la réponse à la première partie du programme qui demandait aux concurrents la détermination du plan de la *Métaphysique*, et une analyse étendue de cet ouvrage.

Le premier chapitre traite de l'authenticité de la *Métaphysique* et des problèmes qui se rattachent à celui-là. Le deuxième est un long extrait des quatorze livres de la *Métaphysique* dans leur ordre actuel. Le troisième reprend en sous-œuvre la *Métaphysique*, l'examine et la résume dans ses éléments essentiels.

Le premier chapitre, avons-nous dit, est une revue critique de toutes les difficultés relatives à l'authenticité de la *Métaphysique*. Nous nous bornerons à indiquer les résultats auxquels l'auteur s'est arrêté.

1° Quant à l'histoire des ouvrages d'Aristote en général, il adopte l'opinion qui concilie les passages de Strabon et de Plutarque et celui d'Athénée en supposant que, dans les passages des deux premiers écrivains, il s'agit des manuscrits mêmes d'Aristote, manuscrits qui auront passé de Théophraste à Nélée, et successivement à Tyrannion et à Andronicus, ce qui n'empêche nullement que Théophraste n'en ait laissé prendre des copies aux péripatéticiens de son temps, lesquels certainement connaissaient les écrits d'Aristote; et c'est probablement des copies de ces manuscrits que Nélée aura vendues à Ptolémée pour la bibliothèque d'Alexandrie, où les écrits d'Aristote se trouvaient bien avant l'édition d'Andronicus.

2° Quant à la *Métaphysique* en particulier, l'auteur suit l'opinion d'Asclépius de Tralles, qu'Aristote avait en effet composé cet ouvrage, mais qu'à sa mort, ne l'ayant pas entièrement achevé, il avait laissé à Eudème le soin de le terminer et de le publier. Eudème étant mort sans avoir pu remplir cette tâche, l'ouvrage resta avec d'assez nombreuses lacunes; ceux qui vinrent ensuite remplirent ces lacunes comme ils purent, à l'aide des autres écrits d'Aristote.

3° Si l'on retrouve dans les deux catalogues connus des écrits d'Aristote, la plupart des livres de la *Métaphysique*, comme traités particuliers et avec des titres spéciaux, il n'en faut pas conclure que la *Métaphysique* n'a été qu'une collection de ces écrits faits après coup par Andronicus; il faudrait bien plutôt supposer que l'ouvrage entier avait été composé par Aristote lui-même, et qu'après lui, on l'aura démembré en un certain nombre de morceaux, auxquels on aura donné des titres particuliers. Cette hypothèse, que l'auteur présente d'ailleurs avec réserve, est gratuite et très-peu vraisemblable; car un grand ouvrage comme la *Métaphysique* d'Aristote, s'il eût été une fois connu dans sa totalité, eût inspiré trop de respect pour être

ainsi mis en pièces et dénaturé. Tout s'explique dans l'hypothèse du n° 5, savoir : qu'Aristote aura d'abord publié plusieurs traités particuliers sur ces matières, et qu'ensuite il les aura rassemblés lui-même en un corps d'ouvrage ; mais que ce corps d'ouvrage ayant paru assez tard, et plusieurs siècles après la mort d'Aristote, les écrits séparés qui avaient précédé sa composition, avaient continué d'avoir leur cours, et étaient restés dans les bibliothèques, où les auteurs compilés par Diogène de Laërte les avaient vus, avant l'édition d'Andronicus.

4° L'ordre des livres de la *Métaphysique*, tel qu'il est aujourd'hui, est encore le plus satisfaisant, mais il ne faut pas chercher dans l'ouvrage une grande unité. « Quelques livres, dit l'auteur, se rattachent à « peine à l'ensemble. Dans les autres on est arrêté à « chaque pas par des épisodes historiques et dialec- « tiques, par de longues et confuses réfutations, par « des redites continuelles. Le sujet semble sans cesse « recommencer ; les questions se reproduisent presque « au hasard, et les plus importantes sont souvent le « plus brièvement énoncées et résolues en passant. « En un mot, il y a absence complète de proportion « et de systématisation. » Cette opinion se rapporte au récit d'Asclépius, sur lequel l'auteur s'appuie ; mais elle est en parfaite contradiction avec l'opinion du n° 5, qui nous a fait voir dans la *Métaphysique* un ordre admirable. Nous inclinons à penser que l'un et l'autre ont un peu exagéré, l'un l'unité, l'autre le désordre de la *Métaphysique*.

5° Voici les seuls changements que propose l'auteur : faire suivre le premier et le troisième livre ; démembrer le second, l'A ἔλαττον, en trois fragments dont le dernier se rapporte à la *Physique*, et les deux autres doivent être incorporés au quatrième livre. Le dixième livre interrompt, il est vrai, la marche de l'ouvrage, mais on ne sait quelle autre place lui assigner. Le douzième livre est véritablement le dernier ; le treizième et le quatorzième forment un appendice.

Le deuxième chapitre de la première partie de ce mémoire est une analyse de la *Métaphysique*, livre par livre, et presque chapitre par chapitre. Cette analyse est souvent une véritable traduction. De nombreuses citations au bas des pages témoignent du soin que l'auteur y a mis. Nous préférons ce travail à celui du n° 1, mais il nous paraît au-dessous des extraits substantiels du n° 5. En tout le n° 5 a dans cette première partie une supériorité incontestable sur le mémoire que nous examinons pour l'abondance des idées, la profondeur de la discussion et l'originalité des résultats.

Le dernier chapitre de cette première partie réduit à un certain nombre de points fondamentaux toute la *Métaphysique* d'Aristote. Ce morceau est celui sur lequel l'auteur a réuni tous les efforts de son érudition et de sa critique historique et philosophique. Non-seulement il essaye d'y dégager les idées fondamentales d'Aristote du sein des immenses détails que contient l'analyse précédente ; mais, afin de mieux mettre dans leur jour ces idées, il les juge, prématurément peut-être, et anticipe un peu sur sa réponse à la troisième partie du programme.

Ainsi que le mémoire n° 5, il s'attache à bien faire ressortir le principe et le caractère du système de Platon qui est le point de départ de celui d'Aristote. A l'aide de ses propres recherches et de l'excellent écrit de M. Trendelenburg (1), il explique parfaitement la théorie des idées. Comme le n° 5 et le n° 1, il n'hésite point à reconnaître aux idées platoniciennes un tout autre caractère que le caractère psychologique et logique des idées générales de la philosophie moderne ; il leur attribue la réalité : et c'est là en effet la vraie pensée de Platon. Loin de la combattre, comme le fait le n° 1, notre auteur lui reconnaît un grand fond de vérité ; seulement, comme le n° 5, il reproche à Platon de s'être arrêté au genre et d'y avoir concentré la réalité sans s'inquiéter des choses particulières. La gloire d'Aristote est d'avoir rétabli l'importance de la particularité en opposition au genre, qui domine trop exclusivement dans Platon. Le genre sans l'espèce n'est qu'une abstraction impuissante, et l'idée platonicienne ne peut avoir de réalité que dans les choses particulières où se trouve, selon Aristote, la véritable existence. L'auteur s'efforce de prouver que la matière dans la métaphysique péripatéticienne joue à peu près le même rôle que l'idée dans la doctrine de Platon. Or la matière n'est rien que par les déterminations que la forme lui impose, comme la forme n'existe pas séparée de la matière. La forme péripatéticienne, c'est précisément l'élément d'individualité dans les choses. Dans la logique, c'est l'élément de la différence ; et comme dans le monde extérieur, c'est la forme qui fait la réalité, de même dans la logique, c'est la différence et non pas le genre qui caractérise essentiellement le défini. L'essence est donc dans la différence, dans l'individualité. La matière n'est qu'une simple possibilité d'être ; la forme est ce qui réalise cette possibilité, et lui donne l'actualité : la forme est une énergie, ἐνέργεια ; c'est l'élément actif.

Si maintenant, au lieu de la forme et de la matière dans tel ou tel objet, on s'élève à la matière première et universelle et à la forme première et universelle, on trouve entre l'une et l'autre le même rapport. La forme est toujours l'acte opposé à la simple puissance ;

(1) *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Lipsiæ, 1826.

elle est toujours ce qu'il y a de plus excellent; et quand on passe de l'ontologie à la théologie, l'être absolu y devient le premier moteur, à la fois immobile et mouvant tout. Cette activité absolue est en même temps l'objet dernier de tout désir, la fin de toutes choses, c'est-à-dire le bien.

Elle est aussi le dernier terme de la pensée, l'intelligible; mais cet intelligible est lui-même intelligence, l'intelligence absolue qui, en se comprenant elle-même, se distingue sans se diviser en un sujet intelligent et un objet intelligible, d'où cette haute formule, qui est la dernière conclusion de la *Métaphysique* d'Aristote : Le premier principe, ou Dieu, est la pensée éternelle, pensée dont le caractère essentiel est d'être la pensée de la pensée (liv. XII Éd. Brand., pag. 255) : *Οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νοήσις τὸν ἅπαντα αἰῶνα*; et au même lieu : *Ἐστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.*

C'est dans le mémoire n° 9 qu'il faut chercher la preuve de l'exactitude de ce résumé. L'auteur le tire d'une masse de citations rapprochées, combinées, et discutées avec soin. Peut-être y a-t-il dans ce chapitre trop de détails qui eussent été utilement rejetés dans les notes à la fin du mémoire, ainsi que l'auteur l'a fait pour l'explication approfondie de la célèbre formule d'Aristote : *τὸ τί ἦν εἶναι*, et de quelques autres locutions du même genre que celle-là. La série de transformations par lesquelles passe le principe aristotélique de la forme, dégagée de tout cet entourage, eût été plus facile à suivre, et le chapitre entier eût gagné en force et en lumière. Pour être compris, il ne faut pas tout dire : il faut savoir choisir parmi ses pensées, et dans une exposition philosophique plus que partout ailleurs : *Quidquid non adjuvat, obstat.* Nous aurions aimé aussi que l'auteur s'en tînt davantage à la langue d'Aristote et n'y mêlât pas quelquefois celle de la dernière philosophie allemande; car c'est alors pour le lecteur français deux difficultés au lieu d'une.

On voit combien ce mémoire a de ressemblance avec le mémoire précédent. Cependant sous cette ressemblance se cache une profonde différence. L'auteur du mémoire précédent semble penser qu'en donnant à la philosophie d'Aristote une interprétation nouvelle, on y peut trouver la vérité tout entière. Telle n'est pas l'opinion de notre auteur. Il ne croit pas qu'Aristote ait absolument raison contre Platon, et que tout soit fini quand on a substitué l'individu au genre, l'acte à la puissance; car il reste à déterminer leur rapport, et si le genre est absorbé dans l'individu et la puissance dans l'acte, au lieu de l'abstraction de l'idée platonicienne, on a une abstraction en sens opposé; il reste des formes qu'on peut, si l'on veut, appeler substantielles, mais qui manquent de véritable substantialité. Nous laisserons ici parler l'auteur pour donner une idée de sa manière avec ses qualités et ses défauts.

Page 166. « Platon avait considéré l'être sous le « point de vue de la généralité; c'est son défaut, « mais aussi sa grandeur; car le général, c'est le « rapport, et c'est sur le rapport que se fonde la pro- « portion, la mesure, l'harmonie. Le monde de Pla- « ton, ce monde mathématique, est donc aussi le « monde de la beauté; la pensée y remonte avec « amour tous les degrés de l'échelle des idées, jusqu'à « l'unité suprême qui en est la mesure commune.

« Aristote, en fondant le général sur l'individuel, « lui a ôté sa haute valeur. L'être demeure isolé dans « sa particularité, *τὸ καθ' ἕκαστον.* Il n'y a plus dans « la nature que division; plus de mesure, d'harmo- « nie; Dieu sans providence; la vie humaine sans « idéal à poursuivre; toute beauté et toute poésie « ont disparu. C'est le moment de la prose. Mais « dans la vraie science doivent se réconcilier la prose « et la poésie...

« L'entéléchie d'Aristote est supérieure à l'idée, « puisqu'elle est réelle et vivante. Elle lui est supé- « rieure comme l'acte au possible; mais le rapport « intime de la puissance à l'acte, du non-être à l'être, « du négatif au positif, ce rapport n'y est pas encore « saisi et ramené à son origine.

« Aristote n'a donc point résolu cette profonde « objection des Mégariques (*Mét.* IX, 3, p. 177): « La puissance n'est pas distincte de l'acte, car elle « ne se manifeste que dans l'acte.

« Il fallait répondre en reconnaissant la coïncidence « dans l'absolu de l'actuel et du possible. L'absolu, « c'est la force qui se développe sans cesse et passe « éternellement de la puissance à l'acte. C'est là que se « trouve la véritable énergie, la vraie puissance, la « cause. Aristote ne s'est pas élevé à cette notion. « L'absolu est pour lui l'acte pur; la substance en soi « disparaît derrière son actualité. Ce n'est plus le *νοῦς* « qui se pense; c'est la pensée, *νόησις*; ce n'est plus « l'être vivant, c'est la vie. »

Nous n'avons pas à nous prononcer sur le point de vue que notre auteur élève ici au-dessus du point de vue aristotélique. Il nous suffit de constater qu'il ne croit pas la philosophie terminée avec Aristote, quand même on lui donnerait une tournure nouvelle; loin de là, ses conclusions sur le système d'Aristote pourraient passer pour sévères; du moins, il nous est impossible de souscrire à l'accusation du Dieu sans providence, si souvent intentée à Aristote, et que notre auteur a renouvelée. Il dit quelque part que le premier principe est plutôt, dans le système aristotélique, la fin des choses que la puissance qui les produit; que le bien y est plutôt l'objet du mouvement de toutes choses que la cause bienfaisante de ce mouvement. Mais il

n'aurait pas dû oublier que ce premier principe, qui est la fin et le bien des choses, a été établi d'abord comme le premier moteur, le premier principe de tout mouvement qu'il imprime sans le subir. De plus ce premier principe n'est-il pas intelligent aussi bien qu'intelligible? Ne se pense-t-il pas lui-même, c'est-à-dire, n'a-t-il pas conscience? Ce dernier point est manifeste. « Si le premier principe, dit Aristote « liv. XII, chap. 9, éd. Brand., p. 254), ne pense pas, « il n'est plus ce qu'il y a de plus excellent et de « plus auguste; il n'est guère qu'un sommeil éternel. « *Εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει « ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων.* » Et il y a une foule de passages de ce genre. Ainsi le Dieu d'Aristote a la puissance motrice; il est le bien, il est la fin, et il pense; nous demandons ce qui lui manque pour être providentiel. Sans doute il ne crée pas; mais si la création achève l'idée de la providence, il peut y avoir encore providence sans création. Platon lui-même n'a ni connu ni soupçonné la création. Peut-on l'accuser d'avoir ignoré la providence? Le Dieu d'Aristote n'est pas le Dieu des chrétiens; c'est un Dieu qui opérant sur une matière coexistante, il est vrai, mais dont toute l'existence, est l'absence même de toute détermination, lui communique la forme, le mouvement et l'ordre avec intelligence, c'est-à-dire avec conscience. C'est donc bien plus que l'âme du monde, c'est toute la providence à laquelle l'esprit humain pouvait s'élever sous le règne du paganisme. Et en repoussant cette accusation, nous ne voulons pas justifier seulement Aristote; nous entendons justifier la philosophie elle-même dont tous les grands représentants ont admis et proclamé la divine providence, tout aussi bien que les religions, mais, comme les religions, dans la mesure de leur temps et selon le degré de lumière et de civilisation auquel l'humanité était parvenue.

Passons maintenant à la seconde partie de ce mémoire qui contient l'histoire de la *Métaphysique* d'Aristote.

Ce morceau est sans contredit le meilleur de tout l'ouvrage, et il suffirait pour placer ce Mémoire à un rang très-élevé. L'auteur y fait passer la pensée aristotélique et les points de vue essentiels qui la constituent à travers tous les systèmes depuis Aristote jusqu'à nos jours; il en suit les dégradations et les perfectionnements, négligeant les détails stériles et s'attachant toujours au fond des choses, avec une sagacité philosophique et une étendue d'érudition heureusement combinées. Ce n'est point ici comme dans le n° 5 où la profondeur philosophique dégénère quelquefois en sécheresse, ni comme dans le n° 1 où une instruction variée s'élève rarement à l'esprit philosophique. Comme le n° 1, notre mémoire possède les détails les plus minutieux de ce qu'on pourrait appeler l'histoire externe de l'aristotélisme; et d'un autre côté, l'histoire interne de cette doctrine y occupe toujours le premier plan, aussi bien que dans le mémoire n° 5. Les idées et les faits y sont fondus harmonieusement, et l'ensemble est à la fois animé et lumineux.

Malheureusement il est très-difficile de présenter une analyse de vues historiques, dont le plus grand mérite est dans leur enchaînement, et nous craindrions de gâter cette belle partie de notre mémoire par un extrait sans couleur et sans vie. Nous nous contenterons de signaler les points suivants, comme les plus importants et les mieux travaillés:

1° Dans l'antiquité, l'examen du néoplatonisme, la détermination des éléments péripatéticiens qu'il renferme, du perfectionnement qu'il leur doit, et de celui qu'il leur a ajouté en les rattachant à la doctrine platonicienne dans une combinaison qui est un progrès considérable, et où l'unité, qui est le principe suprême de Platon, contient la différence qui est le principe suprême d'Aristote;

2° Dans le moyen âge l'exposition du nominalisme et du réalisme et de la portée des querelles de cette époque sur le principe de l'*individuation* (*de principio individuationis*), c'est-à-dire sur la manière d'expliquer le rapport du général au particulier dans la réalité où ces deux éléments s'unissent;

3° Dans la philosophie moderne, la proscription de l'élément péripatéticien par l'école cartésienne qui finit par absorber l'individualité, la différence et toute particularité dans l'unité d'une substance sans action; et restitution finale de la pensée d'Aristote par Leibnitz qui la développe et la perfectionne. Nous croyons devoir donner ici presque tout le morceau sur le péripatétisme perfectionné de Leibnitz, comme un de ceux qui marquent le mieux la direction philosophique de l'auteur.

Page 249. « Toute substance, dit Leibnitz (édition « Dutens, tome II, page 32), est essentiellement active: toute substance est une cause, et tout phénomène un effet; la cause produit elle-même ses phénomènes; elle est donc sans cesse en acte, et se « produit sans cesse au dehors. C'est une force, et « son existence même est dans son développement. « Ainsi est ramenée dans l'être l'actualité et la réalité « aristotélique. Leibnitz a si bien senti le progrès historique qui vient s'achever dans cette haute notion, « qu'il croit la retrouver tout entière et formellement « exprimée dans l'entéléchie; partout il donne ce nom « à sa force ou monade. (*Ibid.*, pages 20, 54, 87, 196, « 268.) Mais combien l'idée de l'*ἐντελέχεια* est dépassée, ou plutôt combien elle est agrandie, élargie, « élevée à une haute puissance! Nous avons dit comment l'alexandrinisme avait conçu l'absolu, comme « le point où se réconcilient l'actuel et le possible...

« Mais l'être du néoplatonisme développe sa puissance « par une émanation perpétuelle et involontaire. Le « christianisme, la religion de l'esprit et de la mora- « lité, devait mettre au monde la véritable idée de « l'action : il ne suffit plus de l'émanation ; il faut « que l'être soit la cause et la cause active de « son développement, il faut qu'il y aspire et qu'il y « tende ; qu'il se sorte lui-même du repos et de l'in- « différence, que sa virtualité devienne *vertu*, son « action *énergie*. Telle est la pensée qui doit arriver, « dans le monde moderne, à la conscience de l'huma- « nité. Cette pensée, elle flotte presque égarée à tra- « vers la dialectique du moyen âge ; mais mûrissant « en secret dans l'intimité de l'âme chrétienne, gran- « dissant même, comme nous l'avons montré, dans le « champ épineux de la scolastique, nous la voyons « qui perce et surmonte l'empirisme de Campanella ; « elle s'épanouit dans Leibnitz. Ce qui manquait en- « core avant lui, c'était le moment de la tendance, « de l'*effort*, intermédiaire entre la puissance et l'acte : « il est hautement exprimé dans l'entéléchie leibnit- « zienne. « *Vis activa actum quemdam sive* ἐντελέχειαν « *continet, atque inter facultatem agendi actionemque* « *ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se* « *ipsam in operationem fertur* (OEuvres de L., tom. II, « part. 1re, pag. 20). Ἐντελέχεια ἡ πρώτη, *id est* « *nisus quidam seu vis agendi primitiva...* (Ibid., « p. 196)... »

« La conception de la force comme principe per- « sonnel, voilà ce qui n'appartient qu'à Leibnitz. De « cette notion dérive immédiatement celle de la hié- « rarchie des êtres et de l'harmonie du monde, et « c'est ici qu'apparaît clairement le vice de la con- « ception aristotélique de l'être comme identique avec « la simple forme. Aristote ne trouve pas l'intermé- « diaire entre la multitude indéfinie des formes indi- « viduelles, et l'absolue unité du νοῦς. Au contraire, « ici, par cela seul que la force se développe perpé- « tuellement sans arriver jamais à sa réalisation com- « plète, il peut y avoir des forces plus ou moins dé- « veloppées, et le monde s'échelonne par une gradation « insensible, du point le plus infime de l'existence, « jusqu'à la force infinie où l'acte et la puissance « trouvent leur union absolue et qui embrasse l'uni- « vers dans son action providentielle. Les êtres ne « diffèrent donc les uns des autres que par le degré « de leur réalisation, comme l'avait compris Aristote, « et leur mouvement est dans le perpétuel passage à « l'acte ; mais ce mouvement, et c'est ce qu'Aristote « n'avait pas vu, ils le produisent par leur activité « propre : le monde n'est plus seulement un acte éter- « nel ; sa vie est dans l'action et dans la production « spontanée.

« La théorie de l'identité de la pensée et de l'être « suit le même progrès ; elle s'organise dans l'idée de « la force et se développe avec elle. A mesure que « l'être s'élève dans l'échelle, il passe de la sensation « à la perception, de la perception à la pensée, de la « pensée à la conscience, et c'est alors qu'il se recon- « naît absolu, et tire de soi les lois absolues de l'in- « telligence ; car l'intelligence est innée à elle-même « (*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu nisi* « *ipse intellectus*). Ainsi les lois de la pensée coïnci- « dent sans cesse avec celles de l'existence ; le pla- « tonisme coïncide ici avec l'aristotélisme (*Nouveaux* « *Essais sur l'entendement humain*, ch. I, p. 27) dans « un plus large système.

« Ce qui s'opposait à la matière dans les philoso- « phies antiques, c'était la forme, le λόγος, la pensée, « et enfin, dans la formule péripatéticienne, l'actuel. « Or, maintenant que la puissance est réconciliée avec « l'acte dans la simplicité féconde de la force, que de- « vient la matière ? C'est la force au point de vue de « la limitation ; par suite c'est le *passif*, l'*objet* que « l'activité aspire à embrasser dans sa sphère d'action. « Mais ce n'est le passif et le possible qu'à un point « de vue relatif, et en vertu d'une opposition relative; « dans la réalité c'est encore la force qui s'oppose à « la force. (OEuvres, t. II, p. 268. Maine de Biran, « art. *Leibnitz*). »

L'auteur termine cette histoire de la métaphysique péripatéticienne par un coup d'œil sur la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à nos jours, pour essayer d'y découvrir quelque trace de l'influence de la pensée d'Aristote ; mais ce dernier morceau n'est qu'une esquisse où rien n'est assez développé pour qu'on puisse y trouver quelque instruction ; et l'auteur eût mieux fait peut-être de la retrancher.

Il est temps d'arriver à la dernière partie de ce mémoire, et de faire connaître la réponse qu'il renferme à la question imposée aux concurrents comme le terme de leur travail : quelle est la part de l'erreur et la part de la vérité dans la *Métaphysique* d'Aristote ; quelles sont les idées qui en subsistent encore aujourd'hui et qui pourraient entrer utilement dans la philosophie de notre siècle ? L'auteur pense que tout son travail a été une réponse progressivement développée à cette question, et qu'il ne lui reste plus qu'à résumer cette réponse, à la réduire à son expression la plus simple et la plus claire.

Il est bien entendu qu'il ne s'agit point ici des détails, mais des principes, des éléments constitutifs de la *Métaphysique*, de son esprit, de sa substance.

L'auteur proclame d'abord la partie historique de la *Métaphysique* comme l'un des plus beaux titres de gloire d'Aristote. Aristote a fondé l'histoire de la philosophie : il recherche partout ce qui est vrai, et signale aussi l'erreur sans indulgence, mais presque toujours sans

injustice. Quant à la critique du platonisme, tout en admirant la pénétration et la force qu'Aristote y a déployées, notre auteur reconnaît qu'il a laissé dans l'ombre un côté de la question, mais ce n'est point infidélité historique; c'est que « dans la pensée même « d'Aristote, il est resté de l'ombre sur le point de « vue de la généralité, sur la région de l'idéal où « s'était élevé Platon. »

Pour Aristote, l'idée de Platon, le général, l'universel, ne sont que des abstractions, des formes vides, sans réalité; toute réalité réside dans le particulier, et le général ne se réalise qu'en s'individualisant. La matière ne se détermine que dans la forme et par la forme, et toute forme est individuelle, car toute forme est active. Rien n'est qui ne soit en acte; et l'acte dans sa plus haute conception, c'est l'acte de la pensée. Dans ce cas, tout se réduit à l'acte en soi. De peur de l'abstraction de la généralité, Aristote, pour sauver la réalité, l'individualité, la différence, s'est renfermé dans l'activité seule; mais il n'a pas vu que dans cette activité pure, la réalité elle-même périt, et que si l'être sans acte qui le réalise est une abstraction, l'acte lui-même sans un fonds substantiel, est aussi une abstraction, et qu'il n'y a de réalité que dans la relation de l'être et de l'acte, de l'acte comme manifestation perpétuelle de l'être, et de l'être comme base éternelle de l'acte.

« Il n'est pas vrai, » dit l'auteur du mémoire n° 9, que nous laisserons encore parler lui-même, de peur de lui servir d'interprète infidèle sur un point où l'erreur la plus légère en apparence, la moindre nuance mal saisie, l'adoption de telle ou telle formule peuvent avoir les plus graves conséquences, et changer tout l'aspect d'un système; « il n'est pas vrai que l'être soit « tout entier dans la simplicité de l'acte pur; car ce « ne serait plus que cet acte même, et non pas une « réalité actuelle; l'acte n'est qu'un moment de l'être, « la forme qui l'enveloppe et le limite, le fini où se « manifeste sans cesse son infinité. Tout véritable être « est donc concret, c'est-à-dire qu'il contient le possible sous l'acte, et que bien loin d'être une détermination pure, une forme immobile, il se détermine « sans cesse soi-même. C'est le mouvement de la « vie.

« Ainsi le réel est donc à la fois fini et infini. Tout « ce qui n'est que l'un ou l'autre n'est qu'abstrait... « L'être en rapport avec lui-même, c'est l'esprit. Par « cela seul qu'il est conçu comme une unité réelle, « comme ce qui se développe soi-même, l'esprit a ses « moments nécessaires dont le rapport constitue sa « loi. Ces moments sont les formes de la pensée, formes générales et abstraites, si on les considère « chacune en soi, mais qui ont dans l'esprit leur « réalité et leur vie, formes possibles, mais en même « temps actuelles, qui expriment son évolution progressive. Elles ne sont plus vides, séparées de l'être « et séparées entre elles : elles forment un organisme « harmonique. Telle est la véritable logique : ce n'est « pas une juxtaposition d'abstractions, mais un tout « vivant... L'être d'Aristote, conçu comme simple « d'une manière absolue ne peut sortir de soi, car il « est tout entier dans sa manifestation, la pensée pure; « il y reste concentré, pour ainsi dire, comme en un « point mathématique. C'est une identité immédiate « où il n'y a point de place pour la différence; d'où « il suit qu'il y manque le moment de la personnalité. « La personne, c'est l'être qui se pose par opposition « à tout ce qui n'est pas en soi, en se reconnaissant « comme identique dans la variété de son développement. Au contraire, l'être absolu d'Aristote, le νοῦς, « se saisit immédiatement et ne se développe pas, « d'où il suit qu'il n'y a point de providence... Réciproquement, en partant de l'autre extrémité de « l'échelle, l'être relatif n'a point de but absolu; il n'y « a plus d'idéal, ni du bien ni du beau. Dieu, le νοῦς, « cependant, est le bien suprême du monde, et le « monde y aspire comme à sa fin : mais dans Aristote, « cette tendance n'est qu'une tendance fatale; car « cette fin, c'est la forme universelle elle-même qui « enveloppe toute la nature (περιέχει τὴν ὅλην φύσιν). « Ce n'est pas là une aspiration spontanée, et l'idée de « la moralité y manque complétement : il manque « l'idée du libre mouvement de l'agent vers l'absolu.

« Telle est la double conséquence de la théorie « péripatéticienne du νοῦς; puisque le rapport du fini « à l'infini n'y était pas exprimé, le lien devait être « rompu entre le monde et Dieu...

« L'aristotélisme n'est pas un monument ruiné « d'un monde fini, dont on doive faire rentrer quelques débris dans la construction de la philosophie « moderne. Il faut qu'il y entre tout entier, comme « aussi le platonisme; mais tous deux transfigurés et « réconciliés,... et élevés à une vie nouvelle dans « un système supérieur...

« Quel doit être ce système? Quelle est la philosophie à laquelle appartient l'avenir? Nous ne croyons « pas être obligé de donner une réponse formelle et « complète sur un pareil problème. Le grand mouvement scientifique de notre temps n'est point « achevé, et nous ne nous hasarderons pas à lui marquer sa fin. Seulement, en nous renfermant dans « le cadre qui nous était tracé, nous sommes arrivé, « porté par l'histoire, aux résultats que nous venons « de développer et qui se résument ainsi :

« 1° La vraie méthode est dans le retour de l'esprit « sur soi-même, où il se saisit à la fois dans sa puissance et dans son développement, comme cause « active et force absolue;

« 2° Le principe suprême de toute réalité, dans « l'existence comme dans la pensée, est la *force* où « l'infini et le fini se différencient et s'identifient sans « cesse dans le mouvement de la vie. Le système de « la pensée et du monde se développe par une pro- « gression harmonique, sur le principe de la force, « comme un dynamisme universel ;

« 3° La loi de la méthode philosophique représente « la loi de la pensée et de l'existence ; c'est le dé- « veloppement et le renveloppement (analyse et syn- « thèse), la réduction des différences à une unité de « plus en plus haute, où elles retrouvent leur valeur « et leur vérité absolue. »

Nous avouons que nous n'avons pas le courage de soumettre à une analyse trop sévère de si riches espérances, un si généreux enthousiasme. Ceux mêmes qui ne partageraient pas la sécurité de l'auteur dans l'absolue vérité des principes qu'il vient de développer, ne pourront s'empêcher de rendre hommage à l'étendue et à l'élévation de ses idées, à sa manière large et facile, à la vivacité et à la dignité de son langage. Pour nous, au nom même de l'intérêt que nous inspirent et le talent de l'auteur et sa direction philosophique, nous l'inviterons à mûrir par une méditation patiente les germes déposés dans cet écrit, et au lieu de se précipiter en avant, à revenir sur ses pas et à se rendre un compte sévère des notions fondamentales qui sont à la racine de sa théorie. Plus elle a de prix à ses yeux, plus il lui doit de la dégager de toute apparence chimérique et de lui imprimer sans cesse plus de rigueur et de précision.

Il n'est pas difficile de reconnaître que l'auteur de ce mémoire a passé par la philosophie allemande. Nous le féliciterons d'avoir conservé dans ce commerce avec des génies étrangers la liberté de sa pensée; d'avoir emprunté des inspirations à l'Allemagne sans subir le joug d'aucune école particulière. Lui-même déclare qu'il n'adopte exclusivement ni la doctrine de M. Schelling, ni encore moins, dit-il, celle de M. Hegel. L'une et l'autre pourtant ont visiblement animé et nourri sa pensée ; mais elles ne l'ont point enchaînée. Le seul système qu'il consente à reconnaître comme le fondement du sien, est celui de Leibnitz vivifié et organisé par la science moderne et où l'aristotélisme est venu recevoir sa dernière transformation. Nous ne pouvons qu'applaudir à ce jugement et à ce choix : Leibnitz est un maître que les plus indépendants peuvent avouer. Placé au faîte de la révolution cartésienne, Leibnitz domine et résume tout le passé dont il possédait une connaissance et une intelligence profonde. C'est, selon nous, l'incarnation la plus complète qui ait encore paru sur la terre du génie de la spéculation et du génie de l'histoire. C'est le vrai Aristote moderne. Comme l'ancien, il unit l'étendue et la force. S'il n'a pas fait l'Histoire des animaux, il a découvert le calcul infinitésimal, il a commencé la géologie, il a renouvelé la jurisprudence. A défaut d'Alexandre, il a conseillé Louis XIV et Pierre le Grand. La *Théodicée* est le douzième livre de la *Métaphysique* et le septième livre de la *République* élevés à leur plus haute puissance sur la base du christianisme. Lui seul pouvait retrouver la science de l'histoire de la philosophie qui s'était perdue dans la nuit des siècles ; il l'a recréée, et lui a donné d'abord une direction et une destinée immortelle. C'est son esprit toujours subsistant qui a produit la philosophie allemande, et il semble qu'à mesure qu'elle se développe et s'élève, elle ne fait guère que se rapprocher de lui. Prendre un tel guide est donc déjà un signe de force, et un pareil choix est plein d'avenir.

Si ce long rapport a souvent fatigué l'attention de l'Académie, il lui aura prouvé du moins avec quelle religion nous nous sommes acquitté de notre tâche, et quel scrupule nous avons apporté à l'examen et à l'appréciation des mémoires dont nous avions à lui rendre compte. Nous croyons avoir mis hors de doute que les mémoires inscrits sous les nos 5 et 9 sont supérieurs à tous les autres et qu'à eux appartiennent les honneurs de ce concours. Mais lequel des deux est préférable à l'autre, c'est ce qu'après le plus mûr examen nous osons à peine décider.

Les mérites de ces deux excellents mémoires sont différents et se balancent. Pour la première partie de votre programme sur l'authenticité, le plan et le contenu de la *Métaphysique* d'Aristote, le n° 5 est incontestablement au-dessus du n° 9 : il est et plus original et plus profond. Mais pour la seconde partie, à savoir l'histoire de l'influence de la *Métaphysique*, le n° 9 reprend l'avantage : il est plus riche et plus complet. Enfin, dans la troisième partie, la plus difficile de toutes, l'appréciation de la *Métaphysique* et son rapport à la philosophie de notre siècle, si les conclusions du n° 9 sont un peu plus vagues que celles du n° 5, elles ont le mérite de n'être pas l'application rigide et un peu étroite d'un système donné, avec ses formules et sa terminologie. Ce qu'il perd du côté de la précision, il le regagne en indépendance. Maintenant, si du fond on passe à la forme, la supériorité est au n° 9 ; mais peut-être un peu d'indulgence est-elle juste et de bon goût envers le n° 5, dont l'auteur est évidemment un étranger.

Après avoir longtemps hésité si elle ne partagerait pas le prix entre ces deux mémoires, votre section de philosophie me charge de vous proposer de décerner le prix dont vous disposez au n° 9 ; mais elle m'autorise en même temps à exprimer en son nom le vœu et l'espérance que M. le ministre de l'instruction publique, membre de cette Académie, veuille bien venir au secours de notre équité et de nos scrupules en faisant les fonds

d'un second prix pour récompenser un ouvrage à tous égards aussi remarquable que le mémoire n° 5.

Mais les deux mémoires que nous couronnons ne doivent pas nous faire oublier le mémoire n° 1, qui se distingue par une analyse étendue et une appréciation judicieuse de la *Métaphysique* d'Aristote. Votre section de philosophie a pensé que ce mémoire méritait une mention honorable.

En terminant ce rapport, que ce soit pour nous un dédommagement du travail souvent ingrat que vous nous avez imposé, de nous répéter à nous-même et de rappeler à l'Académie que ce concours a surpassé toutes nos espérances. Grâce aux travaux que vous avez suscités, le monument le plus obscur et le plus important peut-être qui nous soit resté de l'antiquité philosophique, est aujourd'hui étudié, éclairci, approfondi. Les trois mémoires que vous honorez de vos suffrages, dès qu'ils seront publiés, répandront la connaissance de ce grand monument. Votre concours fera époque, messieurs, et son souvenir est désormais attaché à l'histoire de la *Métaphysique* d'Aristote. Permettez-nous de féliciter de ce résultat la philosophie et l'Académie.

Au nom de la section de philosophie,

Le rapporteur,

V. COUSIN.

Les conclusions de la section de philosophie ayant été adoptées par l'Académie, on a procédé à l'ouverture des billets cachetés qui contenaient les noms des auteurs des mémoires 9, 5 et 1.

L'auteur du n° 9 est M. Ravaisson, jeune homme qui a déjà remporté, il y a deux ans, le prix d'honneur de philosophie au concours général des colléges de Paris, et qui est inscrit comme candidat au concours d'agrégation de philosophie pour cette année.

L'auteur du n° 5 est M. Michelet, docteur en philosophie, professeur extraordinaire dans la faculté philosophique à l'université de Berlin, déjà connu par plusieurs ouvrages estimés, entre autres une édition en deux volumes de la Morale d'Aristote (*Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem, Berolini*, 1829-1835), et un traité sur la Morale d'Aristote (*Die Ethik des Aristoteles*, Berlin, 1827).

L'auteur du n° 1 est M. Tissot, agrégé de philosophie de l'année 1831, professeur de philosophie au collége de Dijon, et qui est sur le point de publier une traduction de l'histoire de la philosophie ancienne de Ritter.

M. le ministre de l'instruction publique, membre de l'Académie, ayant eu connaissance du vœu de la section de philosophie, a bien voulu autoriser le rapporteur à déclarer en son nom à l'Académie qu'il ferait volontiers les fonds d'un nouveau prix pour le mémoire n° 5.

TRADUCTION

DU PREMIER LIVRE

DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

CHAPITRE PREMIER.

Tous les hommes ont un désir naturel de savoir, comme le témoigne l'ardeur avec laquelle on recherche les connaissances qui s'acquièrent par les sens. On les recherche en effet pour elles-mêmes et indépendamment de leur utilité, surtout celles que nous devons à la vue; car ce n'est pas seulement dans un but pratique, c'est sans vouloir en faire aucun usage, que nous préférons en quelque manière cette sensation à toutes les autres; cela vient de ce qu'elle nous fait connaître plus d'objets, et nous découvre plus de différences (1). La nature a donné aux animaux la faculté de sentir : mais chez les uns, la sensation ne produit pas la mémoire; chez les autres, elle la produit; et c'est pour cela que ces derniers sont plus intelligents et plus capables d'apprendre que ceux qui n'ont pas la faculté de se ressouvenir. L'intelligence toute seule, sans la faculté d'apprendre, est le partage de ceux qui ne peuvent entendre les sons, comme les abeilles (2) et les autres animaux de cette espèce, la capacité d'apprendre est propre à tous ceux qui réunissent à la mémoire le sens de l'ouïe. Il y a des espèces qui sont réduites à l'imagination (3) et à la mémoire, et qui sont peu capables d'expérience : mais la race humaine s'élève jusqu'à l'art et jusqu'au raisonnement. C'est la mémoire qui dans l'homme produit l'expérience, car plusieurs ressouvenirs d'une même chose constituent une expérience; aussi l'expérience paraît-elle presque semblable à la science et à l'art; et c'est de l'expérience que l'art et la science viennent aux hommes; car, comme le dit Polus (4), et avec raison, c'est l'expérience qui fait l'art, et l'inexpérience le hasard. L'art commence lorsque, de plusieurs données empruntées à l'expérience, se forme une seule notion générale, qui s'applique à tous les cas analogues. Savoir que Callias étant attaqué de telle maladie, tel remède lui a réussi ainsi qu'à Socrate, et de même à plusieurs autres pris individuellement, c'est de l'expérience; mais savoir d'une manière générale que tous les individus compris dans une même classe, et atteints de telle maladie, de la pituite, par exemple, ou de la bile ou de la fièvre, ont été guéris par le même remède, c'est de l'art. Pour la pratique, l'expérience ne diffère pas de l'art, et même les hommes d'expérience atteignent mieux leur but que ceux qui n'ont que la théorie sans l'expérience; la raison en est que l'expérience est la connaissance du particulier, l'art celle du général, que tout acte, tout fait tombe sur le particulier; car ce n'est pas l'homme en général que guérit le médecin, mais l'homme particulier, mais Callias ou Socrate, ou tout autre individu semblable, qui se trouve être un homme; si donc quelqu'un possède la théorie sans l'expérience, et connaît le général sans connaître le particulier dont il se compose, celui-là se trompera souvent sur le remède à employer; car ce qu'il s'agit de guérir, c'est l'individu. Cependant on croit que le savoir appartient plus à l'art qu'à l'expérience, et on tient pour plus sages les hommes d'art que les hommes

(1) Aristote, *de Sensu et Sensili*, cap. I, Bekk. I, p. 437.
(2) *Histor. animal.*, IX, 40, Bekk. I, 627.
(3) *De Anima*, II, 3, Bekk. I, 414.
(4) Dans le *Gorgias* de Platon, Ed. Bekk., part. II, vol. I, p. 6; trad. franç., t. III, p. 186.

d'expérience; car la sagesse est toujours en raison du savoir. Et il en est ainsi parce que les premiers connaissent la cause, tandis que les seconds ne la connaissent pas; les hommes d'expérience, en effet, savent bien qu'une chose est, mais le pourquoi, ils l'ignorent; les autres, au contraire, savent le pourquoi et la cause. Aussi on regarde en toute circonstance les architectes comme supérieurs en considération, en savoir et en sagesse aux simples manœuvres, parce qu'ils savent la raison de ce qui se fait, tandis qu'il en est de ces derniers comme de ces espèces inanimées qui agissent sans savoir ce qu'elles font, par exemple, le feu qui brûle sans savoir qu'il brûle. Les êtres insensibles suivent l'impulsion de leur nature; les manœuvres suivent l'habitude; aussi n'est-ce pas par rapport à la pratique qu'on préfère les architectes aux manœuvres, mais par rapport à la théorie, et parce qu'ils ont la connaissance des causes. Enfin, ce qui distingue le savant, c'est qu'il peut enseigner; et c'est pourquoi on pense qu'il y a plus de savoir dans l'art que dans l'expérience; car l'homme d'art peut enseigner, l'homme d'expérience ne le peut pas. En outre, on n'attribue la sagesse à aucune des connaissances qui viennent par les sens, quoiqu'ils soient le vrai moyen de connaître les choses particulières; mais ils ne nous disent le pourquoi de rien; par exemple, ils ne nous apprennent pas pourquoi le feu est chaud, mais seulement qu'il est chaud. D'après cela, il était naturel que le premier qui trouva, au-dessus des connaissances sensibles, communes à tous, un art quelconque, celui-là fut admiré des hommes, non-seulement à cause de l'utilité de ses découvertes, mais aussi comme un sage supérieur au reste des hommes. Les arts s'étant multipliés, et les uns se rapportant aux nécessités, les autres aux agréments de la vie, les inventeurs de ceux-ci ont toujours été estimés plus sages que les inventeurs de ceux-là, parce que leurs découvertes ne se rapportaient pas à des besoins. Ces deux sortes d'arts une fois trouvés, on en découvrit d'autres qui n'avaient plus pour objet ni le plaisir ni la nécessité, et ce fut d'abord dans les pays où les hommes avaient du loisir. Ainsi, c'est en Égypte que les mathématiques se sont formées; là, en effet, beaucoup de loisir était laissé à la caste des prêtres. Du reste, nous avons dit dans la *Morale* (1) en quoi diffèrent l'art et la science et les autres degrés de connaissance; ce que nous voulons établir ici, c'est que tout le monde entend par la sagesse, à proprement parler, la connaissance des premières causes et des principes; de telle sorte que, comme nous l'avons déjà dit, sous le rapport de la sagesse, l'expérience est supérieure à la sensation, l'art à l'expérience, l'architecte au manœuvre et la théorie à la pratique. Il est clair d'après cela que la sagesse par excellence, la philosophie (2) est la science de certains principes et de certaines causes.

CHAPITRE II.

Puisque telle est la science que nous cherchons, il nous faut examiner de quelles causes et de quels principes s'occupe cette science qui est la philosophie. C'est ce que nous pourrons éclaircir par les diverses manières dont on conçoit généralement le philosophe. On entend d'abord par ce mot l'homme qui sait tout, autant que cela est possible, sans savoir les détails. En second lieu, on appelle *philosophe* celui qui peut connaître les choses difficiles et peu accessibles à la connaissance humaine; or les connaissances sensibles étant communes à tous et par conséquent faciles, n'ont rien de philosophique. Ensuite on croit que plus un homme est exact et capable d'enseigner les causes, plus il est philosophe en toute science. En outre, la science qu'on étudie pour elle-même et dans le seul but de savoir, paraît plutôt la philosophie que celle qu'on apprend en vue de ses résultats. Enfin, de deux sciences, celle qui domine l'autre, est plutôt la philosophie que celle qui lui est subordonnée; car le philosophe ne doit pas recevoir des lois, mais en donner; et il ne doit pas obéir à un autre, mais c'est au moins sage à lui obéir.

Telle est la nature et le nombre des idées que nous nous formons de la philosophie et du philosophe. De tous ces caractères de la philosophie, celui qui consiste à savoir toutes choses, appartient surtout à l'homme qui possède le mieux la connaissance du général; car celui-là sait ce qui en est de tous les sujets particuliers. Et puis les connaissances les plus générales sont peut-être les plus difficiles à acquérir; car elles sont les plus éloignées des sensations. Ensuite, les sciences les plus exactes sont celles qui s'occupent le plus des principes; en effet, celles dont l'objet est plus simple sont plus exactes que celles dont l'objet est plus composé; l'arithmétique, par exemple, l'est plus que la géométrie. Ajoutez que la science qui peut le mieux enseigner, est celle qui étudie les causes; car enseigner, c'est dire les causes de chaque chose. De plus, savoir uniquement pour savoir, appartient surtout à la science de ce qu'il y a de plus scientifique;

(1) *Ethic. Nicom.*, VI, 3, Bekk, II, 1139.

(2) Σοφία. Ce mot correspond à celui de σοφός employé plusieurs fois précédemment et toujours traduit par *sage*. Mais si on traduit ici σοφία par *sagesse*, on risque de s'écarter du vrai sens d'Aristote qui, de degré en degré, passe du sens populaire de σοφία à son sens élevé qui est la sagesse véritable, *la philosophie*.

car celui qui veut apprendre dans le seul but d'apprendre, choisira sur toute autre la science par excellence, c'est-à-dire la science de ce qu'il y a de plus scientifique; et ce qu'il y a de plus scientifique, ce sont les principes et les causes; car c'est à l'aide des principes et par eux que nous connaissons les autres choses, et non pas les principes par les sujets particuliers. Enfin, la science souveraine, faite pour dominer toutes les autres, est celle qui connaît pourquoi il faut faire chaque chose; or, ce pourquoi est le bien dans chaque chose, et, en général, c'est le bien absolu dans toute la nature (1).

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que le mot de *philosophie* dont nous avons recherché les diverses significations, se rapporte à une seule et même science. Une telle science s'élève aux principes et aux causes; or, le bien, la raison des choses, est au nombre des causes. Et qu'elle n'a pas un but pratique, c'est ce qui est évident par l'exemple des premiers qui se sont occupés de philosophie. Ce fut en effet l'étonnement d'abord comme aujourd'hui, qui fit naître parmi les hommes les recherches philosophiques. Entre les phénomènes qui les frappaient, leur curiosité se porta d'abord sur ce qui était le plus à leur portée; puis, s'avançant ainsi peu à peu, ils en vinrent à se demander compte de plus grands phénomènes, comme des divers états de la lune, du soleil, des astres, et enfin de l'origine de l'univers. Or, douter et s'étonner, c'est reconnaître son ignorance. Voilà pourquoi on peut dire en quelque manière que l'ami de la philosophie est aussi celui des mythes (2); car la matière du mythe, c'est l'étonnant, le merveilleux. Si donc on a philosophé pour échapper à l'ignorance, il est clair qu'on a poursuivi la science pour savoir et sans aucun but d'utilité. Le fait en fait foi: car tout ce qui regarde les besoins, le bien-être et la commodité de la vie était déjà trouvé, lorsqu'on entreprit un tel ordre de recherches. Il est donc évident que nous ne cherchons la philosophie dans aucun intérêt étranger; et comme nous appelons homme libre celui qui s'appartient à lui-même et qui n'appartient pas à un autre, de même la philosophie est de toutes les sciences la seule libre: car seule elle est à elle-même son propre but. Aussi, ne serait-ce pas sans quelque raison qu'on regarderait comme plus qu'humaine la possession de cette science; car la nature de l'homme est esclave à beaucoup d'égards; la Divinité seule, pour parler comme Simonide (3), aurait ce privilége, et il ne convient pas à l'homme de ne pas se borner à la science qui est à son usage. Si donc les poëtes disent vrai, et si la nature divine doit être envieuse, c'est surtout au sujet de cette prétention, et tous les téméraires qui la partagent, en portent la peine. Mais la Divinité ne peut connaître l'envie; les poëtes, comme dit le proverbe, sont souvent menteurs, et il n'y a pas de science à laquelle il faille attacher plus de prix. Car la plus divine est celle qu'on doit priser le plus; or celle-ci porte seule ce caractère à un double titre. En effet, une science qui appartiendrait à Dieu, et qui s'occuperait de choses divines, serait sans contredit une science divine: et seule, celle dont nous parlons satisfait à ces deux conditions. D'une part, Dieu est reconnu de tout le monde comme le principe même des causes; et de l'autre, la science des causes lui appartient exclusivement ou dans un degré supérieur. Ainsi toutes les sciences sont plus nécessaires que la philosophie, mais nulle n'est plus excellente. Et rien ne diffère plus que la possession de cette science et son début. On commence, ainsi que nous l'avons dit, par s'étonner que les choses soient de telle façon; et comme on s'émerveille en présence des automates, quand on n'en connaît pas les ressorts, de même nous nous étonnons des révolutions du soleil et de l'incommensurabilité du diamètre; car il semble étonnant à tout le monde qu'une quantité ne puisse être mesurée par une quantité si petite qu'elle soit. C'est, comme dit le proverbe, par le contraire et par le meilleur qu'il faut finir, comme il arrive dans le cas que nous venons de citer, lorsqu'enfin on est parvenu à s'en rendre compte: car rien n'étonnerait plus un géomètre que si le diamètre devenait commensurable.

Nous venons de déterminer la nature de la science que nous cherchons, le but de cette science et de tout notre travail.

CHAPITRE III.

Il est évident qu'il faut acquérir la science des causes premières, puisque nous ne pensons savoir une chose que quand nous croyons en connaître la première cause. Or on distingue quatre sortes de causes, la première est l'essence et la forme propre de chaque

(1) *Conception de l'ordre universel.* Voyez l. XII.

(2) Le mythe est en effet l'explication primitive et imparfaite que l'esprit se forme des phénomènes qui l'étonnent et qui provoquent sa curiosité et ses recherches. Ainsi l'*Iris Thaumantias* est déjà une explication de l'arc-en-ciel. Plus tard, sur cette solution imparfaite, le philosophe fonde une solution scientifique au delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher. Aristote, Éd. Brand., l. III, p. 53; l. XII, p. 254. Rapprochez de ces passages ceux du *Cours de philosophie* de 1828, 1re et 5e leçons.

(3) Allusion à la phrase de Simonide que Platon cite plus directement dans le *Protagoras*, Éd. Bekk., p. 215, trad. franç., t. III, p. 86. Voyez Gaisford, *Poetæ Græci min.*, t. I, p. 397-398.

chose (1); car il faut pousser la recherche des causes aussi loin qu'il est possible, et c'est la raison dernière d'une chose qui en est le principe et la cause. La seconde cause est la matière et le sujet (2); la troisième le principe du mouvement (3); la quatrième, enfin, celle qui répond à la précédente, la raison et le bien des choses (4); car la fin de tout phénomène et de tout mouvement, c'est le bien. Ces points de vue ont été suffisamment expliqués dans les livres de physique (5); reprenons cependant les opinions des philosophes qui nous ont précédés dans l'étude des êtres et de la vérité. Il est évident qu'eux aussi reconnaissent certaines causes et certains principes : cette revue peut donc nous être utile pour la recherche qui nous occupe. Car il arrivera ou que nous rencontrerons un ordre de causes que nous avions omis, ou que nous prendrons plus de confiance dans la classification que nous venons d'exposer.

La plupart des premiers philosophes ont cherché dans la matière les principes de toutes choses. Car ce dont toute chose est, d'où provient toute génération et où aboutit toute destruction, l'essence restant la même et ne faisant que changer d'accidents, voilà ce qu'ils appellent l'élément et le principe des êtres; et pour cette raison, ils pensent que rien ne naît et que rien ne périt, puisque cette nature première subsiste toujours. Nous ne disons pas d'une manière absolue que Socrate naît, lorsqu'il devient beau ou musicien, ni qu'il périt lorsqu'il perd ces manières d'être, attendu que le même Socrate, sujet de ces changements, n'en demeure pas moins; il en est de même pour toutes les autres choses; car il doit y avoir une certaine nature, unique ou multiple, d'où viennent toutes choses, celle-là subsistant la même. Quant au nombre et à l'espèce de ces éléments, on ne s'accorde pas. Thalès, le fondateur de cette manière de philosopher, prend l'eau pour principe, et voilà pourquoi il a prétendu que la terre reposait sur l'eau, amené probablement à cette opinion parce qu'il avait observé que l'humide est l'aliment de tous les êtres, et que la chaleur elle-même vient de l'humide et en vit (6); or, ce dont viennent les choses est leur principe. C'est de là qu'il tira sa doctrine, et aussi de ce que les germes de toutes choses sont de leur nature humides, et que l'eau est le principe des choses humides. Plusieurs pensent que dès la plus haute antiquité, bien avant notre époque, les premiers théologiens ont eu la même opinion sur la nature : car ils avaient fait l'Océan et Téthys auteurs de tous les phénomènes de ce monde, et ils montrent les dieux jurant par l'eau que les poëtes appellent le Styx. En effet, ce qu'il y a de plus ancien est ce qu'il y a de plus saint; et ce qu'il y a de plus saint, c'est le serment. Y a-t-il réellement un système physique dans cette vieille et antique opinion? C'est ce dont on pourrait douter (7). Mais pour Thalès on dit que telle fut sa doctrine. Quant à Hippon, sa pensée n'est pas assez profonde pour qu'on puisse le placer parmi ces philosophes. Anaximène et Diogène (8) prétendaient que l'air est antérieur à l'eau, et qu'il est le principe des corps simples; ce principe est le feu, selon Hippase de Métaponte et Héraclite d'Éphèse. Empédocle reconnut quatre éléments, ajoutant la terre à ceux que nous avons nommés; selon lui, ces éléments subsistent toujours et ne deviennent pas, mais le seul changement qu'ils subissent est celui de l'augmentation ou de la diminution, lorsqu'ils s'agrégent ou se séparent. Anaxagoras de Clazomène, qui naquit avant ce dernier, mais qui écrivit après lui, suppose qu'il y a une infinité de principes : il prétend que toutes les choses formées de parties semblables comme le feu et l'eau, ne naissent et ne périssent qu'en ce sens que leurs parties se réunissent ou se séparent, mais que du reste rien ne naît ni ne périt, et que tout subsiste éternellement. De tout cela on pourrait conclure que jusqu'alors on n'avait considéré les choses que sous le point de vue de la matière.

(1) Τὸ τί ἦν εἶναι. Locution qui se retrouve fréquemment dans Aristote et particulièrement dans la *Métaphysique*, Éd. Br., l. I, p. 35, VII, p. 132, 133, 134, 136, 140, VIII, p. 168, pour exprimer le caractère propre et essentiel d'une chose, ce qui la fait être ce qu'elle est, ce qui fait qu'on peut la définir, qu'on la distingue de toute autre, qu'on lui donne un nom qui ne convient qu'à elle. Aristote l'emploie souvent pour εἶδος et μορφή. C'est la *quidditas* des scolastiques, la *causa formalis*.

(2) Τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον. *Causa materialis*.

(3) Ἀρχὴ τῆς κινήσεως. *Causa efficiens*, la cause efficiente.

(4) Τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τ'ἀγαθὸν. *Causa finalis*, la raison suffisante qui, dans Leibnitz, comme dans Aristote, est essentiellement bienfaisante.

(5) Les quatre principes énoncés ici se retouvent en effet dans la *Physique*, dans un ordre et avec des termes un peu différents. *Physic. Ausc.*, II, 3, Bekk., I, 194. *Ibid.*, 7, Bekk., I, 198.

(6) Rapport du système d'Aristote à celui de Thalès, de l'ὕδωρ à l'ὑγρόν, considéré comme le principe même du chaud, τὸ θερμὸν, et par conséquent comme principe unique. *Histor. Animal.*, I, 4, Bekk., I, 489. *De partibus animal.*, II, 3, Bekk., I, 649. *Meteorol.*, IV, 4. *De longitudine et brevitate vitæ*, 5, Bekk., I, 240.

(7) En effet, les prêtres de l'Ionie n'avaient pas le sytème physique de Thalès, et pourtant la mythologie de ces prêtres qui faisait de l'Océan et de Téthys les auteurs de toutes choses, est le fond primitif d'où plus tard est sorti le système de Thalès à l'insu de Thalès lui-même. La mythologie, non-seulement précède, mais renferme déjà la philosophie à l'insu de l'une et de l'autre.

(8) Aristote oublie ici Anaximandre, dont le système, le τὸ ἄπειρον, comme principe des choses, appartient à l'ὕλη. Il répare cet oubli, l. XII, page 241. Voyez aussi *Physic. Ausc.* III, 4, Bekk. I, 203.

Quand on en fut là, la chose elle-même força d'avancer encore, et imposa de nouvelles recherches. Si tout ce qui naît doit périr et vient d'un principe unique ou multiple, pourquoi en est-il ainsi et quelle en est la cause? car ce n'est pas le sujet qui peut se changer lui-même; l'airain, par exemple, et le bois ne se changent pas eux-mêmes, et ne se font pas l'un statue, l'autre lit, mais il y a quelque autre cause à ce changement. Or, chercher cette cause, c'est chercher un autre principe, le principe du mouvement, comme nous disions. Ceux des anciens qui, dans l'origine, touchèrent ce sujet, et qui avaient pour système l'unité de substance, ne se tourmentèrent pas de cette difficulté; mais quelques-uns de ces partisans de l'unité, inférieurs en quelque sorte à cette question, disent que l'unité et tout ce qui est réel n'admet pas de mouvement (1), ni pour la génération et la corruption, ni même pour tout autre changement. Aussi, de tous ceux qui partent de l'unité du tout, pas un ne s'est occupé de ce point de vue, si ce n'est peut-être Parménide, et encore ne le fait-il qu'autant qu'à côté de son système de l'unité, il admet en quelque sorte deux principes. Mais ceux qui admettent la pluralité des principes, le chaud et le froid, par exemple, ou le feu et la terre, étaient plus à même d'arriver à cet ordre des recherches; car ils attribuaient au feu la puissance motrice, à l'eau, à la terre et aux autres éléments de cette sorte, la qualité contraire. Après ces philosophes et de pareils principes, comme ces principes étaient insuffisants pour produire les choses, la vérité elle même, comme nous l'avons déjà dit, força de recourir à un autre principe. En effet, il n'est guère vraisemblable que ni le feu, ni la terre, ni aucun autre élément de ce genre, soit la cause de l'ordre et de la beauté qui règnent dans le monde, éternellement chez certains êtres, passagèrement chez d'autres; ni que ces philosophes aient eu une pareille pensée : d'un autre côté, rapporter un tel résultat au hasard ou à la fortune n'eût pas été raisonnable. Aussi quand un homme vint dire qu'il y avait dans la nature, comme dans les animaux, une intelligence qui est la cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers, cet homme parut seul avoir conservé sa raison au milieu des folies de ses devanciers. Or nous savons avec certitude qu'Anaxagoras entra le premier dans ce point de vue; avant lui Hermotime de Clazomène paraît l'avoir soupçonné. Ces nouveaux philosophes érigèrent en même temps cette cause de l'ordre en principe des êtres, principe doué de la vertu d'imprimer le mouvement.

On pourrait dire qu'avant eux, Hésiode avait entrevu cette vérité. Hésiode ou quiconque a mis dans les êtres comme principe l'amour ou le désir, par exemple Parménide. Celui-ci dit en effet dans sa Théorie de la formation de l'univers :

« Il fit l'Amour le premier de tous les dieux (2).

Hésiode dit de son côté :

« Avant toutes choses était le chaos; ensuite,
« La terre au vaste sein. . . . .
« Puis l'Amour, le plus beau de tous les immortels (3).

Comme s'ils avaient reconnu la nécessité d'une cause dans les êtres capable de donner le mouvement et le lien aux choses. Quant à la question de savoir à qui appartient la priorité, qu'il nous soit permis de la décider plus tard (4).

Ensuite, comme à côté du bien dans la nature, on voyait aussi son contraire, non-seulement de l'ordre et de la beauté, mais aussi du désordre et de la laideur, comme le mal paraissait même l'emporter sur le bien et le laid sur le beau, un autre philosophe introduisit l'amitié et la discorde, causes opposées de ces effets opposés. Car si l'on veut suivre de près Empédocle, et s'attacher au fond de sa pensée plutôt qu'à la manière presque enfantine dont il l'exprime, on trouvera que l'amitié est la cause du bien, et la discorde celle du mal; de sorte que peut-être n'aurait-on pas tort de dire qu'Empédocle a parlé en quelque manière et a parlé le premier du bien et du mal comme principes, puisque le principe de tous les biens est le bien lui-même, et le mal le principe de tout ce qui est mauvais.

Jusqu'ici nous avons vu ces philosophes reconnaître deux des genres de causes déterminés par nous dans la *Physique*, la matière et le principe du mouvement; mais ils l'ont fait confusément et indistinctement, comme agissent dans les combats les soldats mal exercés; ceux-ci frappent souvent de bons coups dans la mêlée, mais ils le font sans science; de même nos philosophes paraissent avoir parlé sans bien savoir ce qu'ils disaient, car l'usage qu'on les voit faire de leurs principes est nul ou peu s'en faut. Anaxagoras se sert de l'intelligence comme d'une machine pour faire le monde, et quand il désespère de trouver la cause réelle d'un phénomène, il produit l'intelligence sur la scène;

(1) Les Éléates, et entre autres Xénophane et Zénon. Voyez *Nouveaux fragments philosophiques*. Ici j'ai suivi Brandis qui omet *τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖον τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν*, ainsi que *καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιόν ἐστι*.

(2) *Parmenidis fragmenta*, éd. Fulleborn, p. 86.

(3) *Theogon*, 116, éd. Gaisford, I, 76-77.

(4) *Ἐξέστω κρίνειν ὕστερον*. Ce jugement qu'Aristote ajourne ici, ne se trouve nulle autre part dans ses ouvrages. Mais plusieurs de ses traités sur certains points de l'histoire de la philosophiè ne sont pas venus jusqu'à nous. Voyez Diogène de Laërte et Ménage.

mais dans tout autre cas, il aime mieux donner aux faits une autre cause. Empédocle se sert davantage, mais d'une manière insuffisante encore, de ses principes, et dans leur emploi il ne s'accorde pas avec lui-même. Souvent chez lui, l'amitié sépare, la discorde réunit : en effet, lorsque dans l'univers les éléments sont séparés par la discorde, toutes les particules de feu n'en sont pas moins unies en un tout, ainsi que celles de chacun des autres éléments ; et lorsqu'au contraire c'est l'amitié qui unit tous les éléments, il faut bien pour cela que les particules de chaque élément se divisent. Empédocle fut donc le premier des anciens qui employa en le divisant le principe du mouvement, et ne supposa plus une cause unique, mais deux causes différentes et opposées. Quant à la matière, il est le premier qui ait parlé des quatre éléments ; toutefois, il ne s'en sert pas comme s'ils étaient quatre, mais comme s'ils n'étaient que deux, à savoir, le feu tout seul, et en opposition au feu, la terre, l'air et l'eau, ne faisant qu'une seule et même nature. C'est là du moins ce que ses vers donnent à entendre. Voilà, selon nous, la nature et le nombre des principes d'Empédocle. Leucippe et son ami Démocrite disent que les éléments primitifs sont le plein et le vide, qu'ils appellent l'*être* et le *non-être;* le plein ou le solide, c'est l'être ; le vide ou le rare, c'est le non-être ; c'est pourquoi ils disent que l'être n'existe pas plus que le non-être, parce que le corps n'existe pas plus que le vide : telles sont, sous le point de vue de la matière, les causes des êtres. Et de même que ceux qui posent comme principe une substance unique, expliquent tout le reste par les modifications de cette substance, en donnant pour principe à ces modifications le rare et le dense, de même aussi ces philosophes placent dans les différences les causes de toutes choses ; ces différences sont au nombre de trois, la forme, l'ordre et la position : ils disent en effet que les différences de l'être viennent de la configuration, de l'arrangement et de la tournure (1) ; or, la configuration c'est la forme, l'arrangement c'est l'ordre, la tournure c'est la position. Ainsi, A diffère de N par la forme, AN de NA par l'ordre, et Z de N par la position. Quant au mouvement, à ses lois et à sa cause, ils ont traité cette question très-négligemment, comme les autres philosophes. Nos devanciers donc n'ont pas été plus loin sur ces deux genres de causes.

CHAPITRE IV.

Parmi eux et avant eux, ceux qu'on nomme pythagoriciens, s'étant occupés des mathématiques, furent les premiers à les mettre en avant ; et nourris dans cette étude, ils pensèrent que les principes de cette science étaient les principes de tous les êtres. Comme, de leur nature, les nombres sont les premiers des êtres, et comme ils leur paraissaient avoir plus d'analogie avec les choses et les phénomènes que le feu, l'air ou l'eau, que, par exemple, telle modification des nombres semblait être la justice, telle autre l'âme et l'intelligence, telle autre l'à-propos (2), et à peu près ainsi de toutes les autres choses ; comme ils voyaient de plus dans les nombres les modifications et les rapports de l'harmonie ; par ces motifs joints à ces deux premiers que la nature entière a été formée à la ressemblance des nombres, et que les nombres sont les premiers de tous les êtres, ils posèrent les éléments des nombres comme les éléments de tous les êtres, et le ciel tout entier comme une harmonie et un nombre. Tout ce qu'ils pouvaient montrer dans les nombres et dans la musique qui s'accordât avec les phénomènes du ciel, ses parties et toute son ordonnance, ils le recueillirent, et ils en composèrent un système ; et si quelque chose manquait, ils y suppléaient pour que le système fût bien d'accord et complet. Par exemple, comme la décade paraît être quelque chose de parfait et qui embrasse tous les nombres possibles, ils prétendent qu'il y a dix corps en mouvement dans le ciel, et comme il n'y en a que neuf de visibles, ils en supposent un dixième qu'ils appellent *antichthone* (3). Mais tout ceci a été déterminé ailleurs avec plus de soin (4). Si nous y revenons, c'est pour constater à leur égard comme pour les autres écoles, quels principes ils posent, et comment ces principes tombent sous notre classification. Or ils paraissent penser que le nombre est principe des êtres sous le point de vue de la matière, en y comprenant les attributs et les manières d'être ; que les éléments du nombre sont le pair et l'impair ; que l'impair est fini, le pair infini : que l'unité tient de ces deux éléments, car elle est à la fois pair et impair (5), et que le nombre vient de l'unité ; enfin que les nombres sont tout le ciel. D'au-

(1) 'Ρυσμὸς, διαθιγὴ, τροπή.

(2) Καιρὸς, expression pythagoricienne qui désigne le principe qui fait tout à propos et comme il faut, la sagesse qui préside à toutes choses.

(3) Cette supposition d'un dixième corps céleste est mieux expliquée dans le traité *de Cœlo*.

(4) Probablement dans son traité spécial sur *les Pythagoriciens*, dont parle Diogène de Laërte.

(5) Nous ne voyons pas d'autre raison de cette idée attribuée par Aristote aux pythagoriciens que celle qu'en a donnée Alexandre d'Aphrodisée, savoir : Que l'unité est pair parce qu'en s'ajoutant à un nombre impair, elle le rend pair, et qu'elle est impair parce qu'en s'ajoutant à un nombre pair, elle le rend impair.

tres pythagoriciens disent qu'il y a dix principes, dont voici la liste :

Fini et infini ;
Impair et pair ;
Unité et pluralité ;
Droit et gauche ;
Mâle et femelle ;
Repos et mouvement ;
Droit et courbe ;
Lumière et ténèbres ;
Bien et mal ;
Carré et toute figure à côtés inégaux (1).

Alcmæon de Crotone paraît avoir professé une doctrine semblable : il la reçut des pythagoriciens ou ceux-ci la reçurent de lui ; car l'époque où il florissait correspond à la vieillesse de Pythagore ; et son système se rapproche de celui de ces philosophes. Il dit que la plupart des choses humaines sont doubles, désignant par là leurs oppositions, mais, à la différence de ceux-ci, sans les déterminer, et prenant au hasard le blanc et le noir, le doux et l'amer, le bon et le mauvais, le petit et le grand. Il s'exprima ainsi d'une manière indéterminée sur tout le reste, tandis que les pythagoriciens montrèrent quelles sont ces oppositions et combien il y en a. On peut donc tirer de ces deux systèmes que les contraires sont les principes des choses, et de l'un deux quel est le nombre et la nature de ces principes. Maintenant comment est-il possible de les ramener à ceux que nous avons posés, c'est ce qu'eux-mêmes n'articulent pas clairement ; mais ils semblent les considérer sous le point de vue de la matière ; car ils disent que ces principes constituent le fonds dont se composent et sont formés les êtres. Nous en avons dit assez pour faire comprendre la pensée de ceux des anciens qui admettent la pluralité dans les éléments de la nature.

Il en est d'autres qui ont considéré le tout comme étant un être unique, mais ils diffèrent et par le mérite de l'explication et par la manière de concevoir la nature de cette unité. Il n'est nullement de notre sujet, dans cette recherche des principes, de nous occuper d'eux ; car ils ne font pas comme quelques-uns des physiciens qui, ayant posé une substance unique, engendrent l'être de cette unité considérée sous le point de vue de la matière ; ils procèdent autrement : les physiciens, en effet, ajoutent le mouvement pour engendrer l'univers ; ceux-ci prétendent que l'univers est immobile ; mais nous n'en dirons que ce qui se rapporte à notre sujet. L'unité de Parménide paraît avoir été une unité rationnelle, celle de Mélisse une unité matérielle, et c'est pourquoi l'un la donne comme finie, l'autre comme infinie. Xénophane (2) qui, le premier, parla d'unité (car Parménide passe pour son disciple), ne s'est pas expliqué d'une manière précise et paraît étranger au point de vue de l'un et de l'autre de ses deux successeurs ; mais ayant considéré l'ensemble du monde, il dit que l'unité est Dieu. Encore une fois, il faut négliger ces philosophes dans la recherche qui nous occupe, et deux surtout, dont les idées sont un peu trop grossières, Xénophane et Mélisse. Parménide paraît avoir eu des vues plus profondes : persuadé que, hors de l'être, le non-être n'est rien, il pense que l'être est nécessairement un, et qu'il n'y a rien autre chose que lui ; c'est un point sur lequel nous nous sommes expliqué plus clairement dans la physique ; mais forcé de se mettre d'accord avec les faits, et, en admettant l'unité par la raison, d'admettre aussi la pluralité par les sens, Parménide en revint à poser deux principes et deux causes, le chaud et le froid, par exemple le feu et la terre ; il rapporte l'un de ces deux principes, le chaud à l'être, et l'autre au non-être.

Voici le résultat de ce que nous avons dit, et de tous les systèmes que nous avons parcourus jusqu'ici : chez les premiers de ces philosophes, un principe corporel ; car l'eau, le feu et les autres choses de cette nature sont des corps, principe unique selon les uns, multiple selon les autres, mais toujours considéré sous le point de vue de la matière ; chez quelques-uns, d'abord ce principe, et à côté de ce principe, celui du mouvement, unique dans certains systèmes, double dans d'autres. Ainsi, jusqu'à l'école italique exclusivement, les anciens philosophes ont parlé de toutes choses d'une manière vague, et n'ont mis en usage, ainsi que nous l'avons dit, que deux sortes de principes, dont l'un, celui du mouvement, est regardé tantôt comme unique et tantôt comme double. Quant aux pythagoriciens, comme les précédents ils ont posé deux principes ; mais ils ont en outre introduit cette doctrine qui leur est propre, savoir : Que le fini, l'infini et l'unité, ne sont pas des qualités distinctes des sujets où ils se trouvent, comme le feu, la terre et tout autre principe semblable sont distincts de leurs qualités, mais qu'ils constituent l'essence même des choses auxquelles on les attribue ; de sorte que le nombre est l'essence de toutes choses (3). Ils se sont

(1) Ἑτερόμηκες.

(2) Voyez notre dissertation sur Xénophane, *Nouveaux fragments philosophiques*.

(3) Selon les pythagoriciens le fini, l'infini et l'unité n'ont pas une existence différente des sujets où ils se trouvent, tandis que les ioniens, lors même qu'ils admettent que la terre et le feu sont infinis, distinguent le sujet même, le principe matériel, feu, air ou terre, et la qualité qu'ils y admettent, à savoir, l'infinité ou l'immensité. Dans le système des pythagoriciens, il n'y a pas deux choses : le sujet et son attribut ; pour eux l'attribut des ioniens est le sujet lui-même : Οὐχ ἕτερον, οὐχ ἑτέρας τινὰς φύσεις

expliqués sur ces points de la manière que nous venons de dire, et de plus, ils ont commencé à s'occuper de l'essence des choses et ont essayé de définir; mais leur essai fut un peu trop grossier. Ils définissaient superficiellement, et le premier objet auquel avait l'air de convenir la définition donnée, ils le considéraient comme l'essence de la chose définie; comme si l'on pensait, par exemple, que le double est la même chose que le nombre deux, parce que c'est dans le nombre deux que se rencontre en premier lieu le caractère du double; mais deux ou double ne sont pourtant pas la même chose, ou sinon, l'unité sera multiple, ce qui arrive dans le système pythagoricien. Voilà ce qu'on peut tirer des premiers philosophes et de leurs successeurs.

CHAPITRE V.

Après ces différentes philosophies, parut la philosophie de Platon, qui suivit en beaucoup de points ses devanciers, mais qui eut aussi ses points de doctrine particuliers, et alla plus loin que l'école italique. Dès sa jeunesse, Platon se familiarisa dans le commerce de Cratyle avec les opinions d'Héraclite, que toutes les choses sensibles sont dans un perpétuel écoulement, et qu'il n'y a pas de science de ces choses; et dans la suite, il garda ces opinions. D'une autre part, Socrate s'étant occupé de morale, et non plus d'un système de physique, et ayant d'ailleurs cherché dans la morale ce qu'il y a d'universel, et porté le premier son attention sur les définitions, Platon qui le suivit et le continua fut amené à penser que les définitions devaient porter sur un ordre d'êtres à part et nullement sur les objets sensibles; car comment une définition commune s'appliquerait-elle aux choses sensibles, livrées à un perpétuel changement? Or, ces autres êtres, il les appela *idées*, et dit que les choses sensibles existent en dehors des idées et sont nommées d'après elles; car il pensait que toutes les choses d'une même classe tiennent leur nom commun des idées, en vertu de leur participation avec elles (1). Du reste, le mot de *participation* est le seul changement qu'il apporta; les pythagoriciens, en effet, disent que les êtres sont à l'imitation des nombres, Platon en participation avec les idées. Comment se fait maintenant cette participation ou cette imitation des idées? C'est ce que celui-ci et ceux-là ont également négligé de rechercher. De plus, outre les choses sensibles et les idées, il reconnaît des êtres intermédiaires qui sont les choses mathématiques, différentes des choses sensibles en ce qu'elles sont éternelles et immuables, et des idées en ce qu'elles admettent un grand nombre de semblables, tandis que toute idée en elle-même a son existence à part (2). Voyant dans les idées les raisons des choses, il pensa que leurs éléments étaient les éléments de tous les êtres. Les principes dans ce système sont donc, sous le point de vue de la matière, le grand et le petit, et sous celui de l'essence, l'unité; et en tant que formées de ces principes et participant de l'unité, les idées sont les nombres. Ainsi, en avançant que l'unité est l'essence des êtres et que rien autre chose que cette essence n'a le titre d'unité, Platon se rapprocha des pythagoriciens, et il dit comme eux que les nombres sont les causes des choses et de leur essence; mais faire une dualité de cet infini qu'ils regardaient comme un, et composer l'infini du grand et du petit, voilà ce qui lui est propre; avec cette prétention que les nombres existent en dehors des choses sensibles, tandis que les pythagoriciens disent que les nombres sont les choses mêmes, et ne donnent pas aux choses mathématiques un rang intermédiaire. Cette existence que Platon attribue à l'unité et au nombre en dehors des choses, à la différence des pythagoriciens, ainsi que l'introduction des idées, est due à ses recherches logiques (car les premiers philosophes étaient étrangers à la dialectique); et il fut conduit à faire une dyade de cette autre nature différente de l'unité, parce que les nombres, à l'exception des nombres primordiaux (3), s'engendrent aisément de cette dyade, comme d'une sorte de matière. Cependant, les choses se pas-

τῶν κατηγορουμένων; ailleurs, l. XII, Aristote emploie μὴ χωριστὸν au lieu de οὐχ ἕτερον, édit. Br., p. 279. Ainsi les choses ont fait place aux conceptions mathématiques, et les termes s'évanouissent dans leurs rapports. Cours de philosophie de 1829.

(1) Ainsi trois hommes, trois triangles appartenant à la même classe ont la même nature, συνώνυμα, et le même nom, ὁμώνυμα; et cette identité de nom leur vient de leur participation commune à l'idée d'homme ou de triangle, ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν. Bekker et Brandis avec deux MSS. seulement, retranchent ὁμώνυμα donné par tous les autres MSS. Je me suis décidé contre ce retranchement par les raisons suivantes : 1° συνωνύμων appelle naturellement ὁμώνυμα; 2° on ne voit plus ce qui régirait τοῖς εἴδεσι; 3° cette leçon est celle d'Alexandre d'Aphrodisée. Nous nous référons à M. Trendelenburg dans son excellent écrit, *Platonis de numeris et ideis doctrina ex Aristotele illustrata*, Lips 1826.

(2) Ainsi il y a bien des *cercles* et bien des *triangles*; mais il n'y a qu'une seule idée de *cercle* et de *triangle*.

(3) Alexandre d'Aphrodisée entend par nombres primordiaux (πρῶτοι) les nombres impairs. M. Trendelenburg, dans la dissertation déjà citée, entend les nombres idéaux (εἰδητικοί); et il apporte plusieurs exemples de ce ce sens de πρῶτος. Brandis propose de concilier ainsi ces deux explications. Les nombres dont il s'agit sont bien les nombres idéaux, mais les nombres idéaux impairs. En effet, dans le système qu'Aristote attribue ici à Platon, les

sent autrement, et cela est contraire à la raison. Dans ce système, on fait avec la matière un grand nombre d'êtres, et l'idée n'engendre qu'une seule fois; mais au vrai, d'une seule matière on ne fait qu'une seule table, tandis que celui qui apporte l'idée, tout en étant un lui-même, en fait un grand nombre. Il en est de même du mâle à l'égard de la femelle; la femelle est fécondée par un seul accouplement, tandis que le mâle en féconde plusieurs : or, cela est l'image de ce qui a lieu pour les principes dont nous parlons. C'est ainsi que Platon s'est prononcé sur ce qui fait l'objet de nos recherches : il est clair, d'après ce que nous avons dit, qu'il ne met en usage que deux principes, celui de l'essence et celui de la matière; car les idées sont pour les choses les causes de leur essence, comme l'unité l'est pour les idées. Et quelle est la matière ou le sujet auquel s'appliquent les idées dans les choses sensibles et l'unité dans les idées (1)? C'est cette dyade, composée du grand et du petit : de plus, il attribua à l'un de ces deux éléments la cause du bien, à l'autre la cause du mal, de la manière que l'ont fait dans leurs recherches quelques-uns des philosophes précédents, comme Empédocle et Anaxagoras.

CHAPITRE VI.

Nous venons de voir, brièvement et sommairement, il est vrai, quels sont ceux qui se sont occupés des principes et de la vérité, et comment ils l'ont fait : cette revue rapide n'a pas laissé de nous faire reconnaître que, de tous les philosophes qui ont traité de principe et de cause, pas un n'est sorti de la classification que nous avons établie dans la *Physique*, et que tous plus ou moins nettement l'ont entrevue. Les uns considèrent le principe sous le point de vue de la matière, soit qu'ils lui attribuent l'unité ou la pluralité, soit qu'ils le supposent corporel ou incorporel; tels sont le grand et le petit de Platon, l'infini de l'école italique; le feu, la terre, l'eau et l'air d'Empédocle; l'infinité des *homœoméries* d'Anaxagoras. Tous ont évidemment touché cet ordre de causes, et de même ceux qui ont choisi l'air, le feu ou l'eau, ou un élément plus dense que le feu et plus délié que l'air; car telle est la nature que quelques-uns ont donnée à l'élément premier. Ceux-là donc n'ont atteint que le principe de la matière, quelques autres le principe du mouvement, comme ceux, par exemple, qui font un principe de l'amitié ou de la discorde, de l'intelligence ou de l'amour. Quant à la forme et à l'essence, nul n'en a traité clairement, mais ceux qui l'ont fait le mieux sont les partisans des idées. En effet, ils ne regardent pas les idées et les principes des idées, comme la matière des choses sensibles, ni comme le principe d'où leur vient le mouvement (car ce seraient plutôt, selon eux, des causes d'immobilité et de repos); mais c'est l'essence que les idées fournissent à chaque chose, comme l'unité la fournit aux idées. Quant à la fin en vue de laquelle se font les actes, les changements et les mouvements, ils mentionnent bien en quelque manière ce principe, mais ils ne le font pas dans cet esprit, ni dans le vrai sens de la chose; car ceux qui mettent en avant l'intelligence et l'amitié, posent bien ces principes comme quelque chose de bon, mais non comme un but en vue duquel tout être est ou devient; ce sont plutôt des causes d'où leur vient le mouvement. Il en est de même de ceux qui prétendent que l'unité ou l'être est cette même nature (2); ils disent qu'elle est la cause de l'essence, mais ils ne disent pas qu'elle est la fin pour laquelle les choses sont et deviennent. De sorte qu'il leur arrive en quelque façon de parler à la fois et de ne pas parler du principe du bien; car ils n'en parlent pas d'une manière spéciale, mais seulement par accident. Ainsi, que le nombre et la nature des causes ait été déterminé par nous avec exactitude, c'est ce que semblent témoigner tous ces philosophes, dans l'impossibilité où ils sont d'indiquer aucun autre principe. Outre cela, il est clair qu'il faut, dans la recherche des principes, ou les considérer tous comme nous l'avons fait, ou adopter les vues de quelques-uns de ces philosophes. Exposons d'abord les difficultés que soulèvent les doctrines de nos devanciers et la question de la nature même des principes (3).

CHAPITRE VII.

Tous ceux qui ont prétendu que l'univers est un, et qui, dominés par le point de vue de la matière, ont voulu qu'il y ait une seule et même nature, et une nature corporelle et étendue, ceux-là, sans contredit, se trompent de plusieurs manières; car ainsi, ils posent seulement les éléments des corps et non ceux des choses incorporelles, quoiqu'il existe de telles

nombres idéaux pairs sont le produit de la dyade indéfinie, comme les nombres mathématiques pairs sont le produit de la dyade déterminée ou du nombre limité. Brandis, *Rhein. Mus.*, t. II, p. 574.

(1) Je lis avec Alexandre d'Aphrodisée, avec Bekker et Trendelenburg et Brandis lui-même (*de perditis Aristotelis libris*) τὸ δὲ ἐν τοῖς εἴδεσι, et non pas τὰ δὲ ἐπὶ τοῖς εἴδ., que Brandis donne dans son édition.

(2) Le Bien.

(3) Cette phrase ainsi entendue prolonge évidemment l'introduction de la *Métaphysique* au delà du premier livre.

choses. Puis, quoiqu'ils entreprennent de dire les causes de la génération et de la corruption, et d'expliquer la formation des choses, ils suppriment le principe du mouvement. Ajoutez qu'ils ne font pas un principe de l'essence et de la forme ; et aussi, qu'ils donnent sans difficulté aux corps simples, à l'exception de la terre, un principe quelconque, sans avoir examiné comment ces corps peuvent naître les uns des autres ; je parle du feu, de la terre, de l'eau et de l'air, lesquels naissent en effet les uns des autres, soit par réunion, soit par séparation. Or cette distinction importe beaucoup pour la question de l'antériorité et de la postériorité des éléments. D'un côté, le plus élémentaire de tous semblerait être celui d'où naissent primitivement tous les autres par voie de réunion ; et ce caractère appartiendrait à celui des corps dont les parties seraient les plus petites et les plus déliées. C'est pourquoi tous ceux qui posent comme principe le feu, se prononceraient de la manière la plus conforme à cette vue. Tel est aussi le caractère que tous les autres s'accordent à assigner à l'élément des corps Aussi, nul philosophe d'une époque plus récente, qui admet un seul élément, n'a-t-il jugé convenable de choisir la terre, sans doute à cause de la grandeur de ses parties, tandis que chacun des trois autres éléments a eu son partisan : les uns se déclarent pour le feu, les autres pour l'eau, les autres pour l'air ; et pourtant pourquoi n'admettent-ils pas aussi bien la terre, comme font la plupart des hommes qui disent que tout est terre ? Hésiode lui-même dit que la terre est le premier des corps ; tellement ancienne et populaire se trouve être cette opinion. Dans ce point de vue, ni ceux qui adoptent, à l'exclusion du feu, un des éléments déjà nommés, ni ceux qui prennent un élément plus dense que l'air et plus délié que l'eau n'auraient raison ; mais si ce qui est postérieur dans l'ordre de formation est antérieur dans l'ordre de la nature, et que, dans l'ordre de formation, le composé soit postérieur, l'eau sera tout au contraire antérieure à l'air et la terre à l'eau. Nous nous bornerons à cette observation sur ceux qui admettent un principe unique tel que nous l'avons énoncé. Il y en aurait autant à dire de ceux qui admettent plusieurs principes pareils, comme Empédocle qui dit qu'il y a quatre corps, matière des choses ; car sa doctrine donne lieu d'abord aux mêmes critiques, puis à quelques observations particulières. Nous voyons en effet ces éléments naître les uns des autres, de sorte que le feu et la terre ne demeurent jamais le même corps : nous nous sommes expliqué à ce sujet dans la *Physique*. Quant à la cause qui fait mouvoir les choses, et à la question de savoir si elle est une ou double, on doit penser qu'Empédocle ne s'est prononcé ni tout à fait convenablement, ni d'une manière tout à fait déraisonnable. En somme, quand on admet son système, on est forcé de rejeter tout changement, car le froid ne viendra pas du chaud ni le chaud du froid ; car quel serait le sujet qui éprouverait ces modifications contraires, et quelle serait la nature unique qui deviendrait feu et eau ? C'est ce qu'il ne dit pas. Pour Anaxagoras, si on pense qu'il reconnaît deux éléments, on le pense d'après des raisons qu'il n'a pas lui-même clairement articulées, mais auxquelles il aurait été obligé de se rendre, si on les lui eût présentées. En effet, s'il est absurde de dire qu'à l'origine tout était mêlé, pour plusieurs motifs, et entre autres parce qu'il faut que les éléments du mélange aient existé d'abord séparés, et parce qu'il n'est pas dans la nature des choses qu'un élément, quel qu'il soit, se mêle avec tout autre, quel qu'il soit ; de plus, parce que les qualités et les attributs seraient séparés de leur substance ; car ce qui peut être mêlé peut être séparé ; cependant quand on vient à approfondir et à développer ce qu'il veut dire, on lui trouvera peut-être un sens peu commun ; car lorsque rien n'était séparé, il est clair qu'on ne pouvait rien affirmer de vrai de cette substance mixte, et par exemple, qu'elle n'était ni blanche ni noire, ni d'aucune autre couleur ; mais elle était de nécessité sans couleur ; autrement, elle aurait eu quelqu'une des couleurs que nous pouvons citer ; elle était de même sans saveur, et pour la même raison elle ne possédait aucun attribut de ce genre ; car elle ne pouvait avoir ni qualité ni quantité ni détermination quelconque ; autrement quelqu'une des formes spéciales s'y serait rencontrée, et cela est impossible lorsque tout est mêlé ; car, pour cela, il y aurait déjà séparation, et Anaxagoras dit que tout est mêlé, excepté l'intelligence, qui seule est pure et sans mélange. Il faut donc qu'il reconnaisse pour principes l'unité d'abord ; car c'est bien là ce qui est simple et sans mélange, et d'un autre côté quelque chose, ainsi que nous désignons l'indéfini avant qu'il soit défini et participe d'aucune forme. Ce n'est s'exprimer ni justement, ni clairement ; mais au fond il a voulu dire quelque chose qui se rapproche davantage des doctrines qui ont suivi et de la réalité (1).

Tous ces philosophes ne sont familiers qu'avec ce qui regarde la génération, la corruption et le mouvement, car ils s'occupent à peu près et exclusivement de cet ordre de choses, des principes et des causes qui s'y rapportent. Mais ceux qui étendent leurs recherches à tous les êtres, et qui admettent d'un côté des êtres sensibles, de l'autre des êtres qui ne tombent pas sous les sens, ceux-là ont dû naturellement faire l'étude de l'une et de l'autre de ces deux classes d'êtres ; et c'est pourquoi il faut s'arrêter davantage sur ces

(1) Je suis Brandis qui lit *τοῖς φαινομένοις*, mais je conviens que Bekker a trouvé dans la plupart des manuscrits *τοῖς νῦν φῖ*, les opinions reçues aujourd'hui.

philosophes pour savoir ce qu'ils disent de bon ou de mauvais qui puisse éclairer nos recherches. Ceux qu'on appelle *pythagoriciens* font jouer aux principes et aux éléments un rôle bien plus étrange que les physiciens ; la raison en est qu'ils ne les ont pas empruntés aux choses sensibles. Les êtres mathématiques sont sans mouvement, à l'exception de ceux dont s'occupe l'astronomie (1) ; et cependant les pythagoriciens ne dissertent et ne font de système que sur la physique. Ils engendrent le ciel, ils observent ce qui arrive dans toutes ses parties, dans leurs rapports, dans leurs mouvements, et ils épuisent à cela leurs causes et leurs principes, comme s'ils convenaient avec les physiciens que l'être est tout ce qui est sensible, et tout ce qu'embrasse ce qu'on appelle le ciel. Or les causes et les principes qu'ils reconnaissent sont bons pour s'élever, comme nous l'avons dit, à ce qu'il y a de supérieur dans les êtres (2), et conviennent plus à cet objet qu'à l'explication des choses naturelles. Puis, comment pourra-t-il y avoir du mouvement, si on ne suppose d'autres sujets que le fini et l'infini, le pair et l'impair? Ils ne le disent nullement ; ou comment est-il possible que sans mouvement ni changement, il y ait génération et corruption, et toutes les révolutions des corps célestes? Ensuite, en supposant qu'on leur accorde ou qu'il soit démontré que de leurs principes on tire l'étendue, comment alors même rendront-ils compte de la légèreté et de la pesanteur? car d'après leurs principes et leur prétention même, ils ne traitent pas moins des corps sensibles que des corps mathématiques. Aussi n'ont-ils rien dit de bon sur le feu, la terre et les autres choses semblables, et cela, parce qu'ils n'ont rien dit, je pense, qui convienne proprement aux choses sensibles. De plus, comment faut-il entendre que le nombre et les modifications du nombre sont la cause des êtres qui existent et qui naissent dans le monde, depuis l'origine jusqu'à présent, tandis que, d'autre part, il n'y a aucun autre nombre hors celui dont le monde est formé? En effet, lorsque pour eux, l'opinion et l'à-propos sont dans une certaine partie du ciel, et un peu plus haut ou un peu plus bas l'injustice et la séparation ou le mélange, attendu, selon eux, que chacune de ces choses est un nombre, et lorsque déjà dans ce même espace se trouvent rassemblées une multitude de grandeurs, parce que ces grandeurs sont attachées chacune à un lieu; le nombre qu'il faut regarder comme étant chacune de ces choses, est-il le même que celui qui est dans le ciel, ou un autre outre celui-là? Platon dit que c'est un autre nombre ; et pourtant lui aussi pense que les choses sensibles et les causes de ces choses sont des nombres; mais pour lui les nombres qui sont causes, sont intelligibles, et les autres sont des nombres sensibles.

CHAPITRE VIII.

Laissons maintenant les pythagoriciens; ce que nous en avons dit suffira. Quant à ceux qui posent pour principes les idées, d'abord, en cherchant à saisir les principes des êtres que nous voyons, ils en ont introduit d'autres en nombre égal à celui des premiers, comme si quelqu'un voulant compter des objets, et ne pouvant le faire, alors même qu'ils sont en assez petit nombre, s'avisait de les multiplier pour les compter. Les idées sont presque en aussi grand nombre que les choses pour l'explication desquelles on a eu recours aux idées. Chaque chose individuelle se trouve avoir un homonyme, non-seulement les existences individuelles, mais toutes celles où l'unité est dans la pluralité, et cela pour les choses de ce monde et pour les choses éternelles. En second lieu, de tous les arguments dont on se sert pour établir l'existence des idées, aucun ne la démontre : la conclusion qu'on tire des uns n'est pas rigoureuse, et d'après les autres, il y aurait des idées là même où les platoniciens n'en admettent pas. Ainsi, d'après les considérations puisées dans la nature de la science, il y aura des idées de toutes les choses dont il y a science ; et d'après l'argument qui se tire de l'unité impliquée dans toute pluralité, il y aura des idées des négations mêmes ; et par ce motif qu'on pense aux choses qui ont péri, il y en aura des choses qui ne sont plus : car nous nous en formons quelque image. En outre, on est conduit, en raisonnant rigoureusement, à supposer des idées pour le relatif dont on ne prétend pourtant pas qu'il forme par lui-même un genre à part, ou bien à l'hypothèse du troisième homme (3). Enfin, les raisonnements qu'on fait sur les idées renversent ce que les partisans

(1) Selon Aristote (l. XII), les sphères célestes sont animées et tiennent d'elles-mêmes leur mouvement.

(2) Τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων. En effet, les vérités mathématiques sont des rapports nécessaires, supérieurs à leurs termes.

(3) L'argument du *troisième homme*, qu'Aristote ne fait ici qu'indiquer, comme suffisamment connu, était, à ce qu'il paraît, un argument célèbre contre la doctrine des idées. On le produisait sous diverses formes qu'Alexandre d'Aphrodisée nous a conservées : 1° Quand nous disons : *L'homme se promène*, nous n'entendons pas parler de l'idée de l'homme, de l'homme en soi ; car l'idée est sans mouvement ; ni de l'homme particulier ; car le particulier, c'est le non-être, c'est ce que nous ne pouvons connaître ; et comment savoir si ce qui n'est pas se promène ou non? Il y a donc un *troisième homme*, outre l'homme individu et l'idée de l'homme. 2° Les partisans des idées disent que tout ce qui peut être affirmé de plusieurs choses particulières est une idée, un être à part, ayant une existence distincte (χωριστὸν) de celle des objets particuliers dont on

des idées ont plus à cœur que l'existence même des idées : car il arrive que ce n'est plus la dyade qui est avant le nombre, mais le nombre qui est avant la dyade, que le relatif est antérieur à l'absolu, et toutes les conséquences en contradiction avec leurs propres principes, auxquelles ont été poussés certains (1) partisans de la doctrine des idées. De plus, dans l'hypothèse sur laquelle on établit l'existence des idées, il y aura des idées non-seulement pour les substances, mais aussi pour beaucoup d'autres choses : car ce ne sont pas les substances seules, mais les autres choses aussi que nous concevons sous la raison de l'unité, et toutes les sciences ne portent pas seulement sur l'essence, mais sur d'autres choses encore ; et il y a mille autres difficultés de ce genre. Mais de toute nécessité, ainsi que d'après les opinions établies sur les idées, si les idées sont quelque chose dont participent les êtres, il ne peut y avoir d'idées que des essences : car ce n'est pas par l'accident qu'il peut y avoir participation des idées; c'est par son côté substantiel que chaque chose (2) doit participer d'elles. Par exemple, si une chose participe du double en soi, elle participe de l'éternité, mais selon l'accident : car ce n'est que par accident que le double est éternel ; en sorte que les idées seront l'essence, et que dans le monde sensible et au-dessus elles désigneront l'essence ; ou sinon, que signifiera-t-il de dire qu'il doit y avoir quelque chose de plus que les choses particulières, à savoir, l'unité dans la pluralité? Si les idées et les choses qui en participent sont du même genre, il y aura entre elles quelque chose de commun : car pourquoi y aurait-il dans les dualités périssables et les dualités multiples, mais éternelles, une dualité une et identique, plutôt que dans la dualité idéale et dans telle ou telle dualité déterminée (3) ? Si, au contraire, elles ne sont pas du même genre, il n'y aura entre elles que le nom de commun, et ce sera comme si on donnait le nom d'homme à Callias et à un morceau de bois, sans avoir vu entre eux aucun rapport.

La plus grande difficulté, c'est de savoir ce que font les idées aux choses sensibles, soit à celles qui sont éternelles, soit à celles qui naissent et qui périssent : car elles ne sont causes pour elles ni d'aucun mouvement, ni d'aucun changement. D'autre part, elles ne servent en rien à la connaissance des choses, puisqu'elles n'en sont point l'essence : car alors elles seraient en elles ; elles ne les font pas être non plus, puisqu'elles ne résident pas dans les choses qui participent d'elles. A moins qu'on ne dise peut-être qu'elles sont causes, comme serait, par exemple, la blancheur cause de l'objet blanc, en se mêlant à lui ; mais il n'y a rien de solide dans cette opinion qu'Anaxagoras le premier, et après lui Eudoxe et quelques autres, ont mise en avant ; et il est facile de rassembler contre une pareille hypothèse une foule de difficultés insolubles. Ainsi les choses ne sauraient venir des idées, dans aucun des cas dans lesquels on a coutume de l'entendre. Dire que ce sont des exemplaires et que les autres choses en participent, c'est prononcer de vains mots et faire des métaphores poétiques ; car, qu'est-ce qui produit jamais quelque chose en vue des idées ? De plus, il se peut qu'il existe ou qu'il naisse une chose semblable à une autre, sans avoir été modelée sur elle ; et, par exemple, que Socrate existe ou n'existe pas, il pourrait naître un personnage tel que Socrate. D'un autre côté, il est également vrai que, en admettant un Socrate éternel, il faudra qu'il y ait plusieurs exemplaires et par conséquent plusieurs idées de la même chose ; de l'homme, par exemple, il y aurait l'animal, le bipède, tout aussi bien que l'homme en soi. Il faut, en outre, qu'il y ait des idées exemplaires non-seulement pour des choses sensibles, mais encore pour les idées elles-mêmes, comme le genre en tant que comprenant des espèces ; de sorte que la même chose sera à la fois exemplaire et copie (4). De plus, il semble impossible que l'essence soit séparée de la chose dont elle est l'essence : si cela est, comment les idées qui sont les essences des choses, en seraient-elles sépa-

l'affirme. S'il en est ainsi, puisque la dénomination d'*homme* convient à l'homme en général et à l'homme particulier, il y aura un *troisième homme,* distinct des deux premiers. Ce troisième homme ayant le même rapport d'un côté avec l'idée de l'homme, de l'autre avec l'homme en particulier, il y aura, par la même raison, un quatrième et un cinquième homme, et ainsi de suite à l'infini. Alexandre d'Aphrodisée cite encore une troisième forme de cet argument qui se rapproche beaucoup de la première, et qu'il attribue au sophiste Polyxène. Enfin, Asclépius de Tralles, autre commentateur d'Aristote, développe le même argument sous la seconde des deux formes citées par Alexandre d'Aphrodisée. Voyez Brandis, *de perditis Aristotelis libris,* p. 19, Bonn. 1823.

(1) Probablement Speusippe et Xénocrate.

(2) Au lieu de ἑκάστου donné par Brandis et Bekker, le manuscrit H de Bekker donne ἕκαστον, qui est appuyé par Alexandre d'Aphrodisée et qui rend le sens plus facile.

(3) C'est-à-dire, pourquoi, si l'on ne conteste pas que la dualité se trouve une et identique dans la dualité concrète et dans la dualité abstraite et mathématique, parce que ces dualités sont du même genre, pourquoi n'admettrait-on pas aussi que la dualité se trouve une et identique dans l'idée de la dualité et dans les dualités particulières, si, ce qui est l'hypothèse, les idées et les choses qui en participent sont du même genre? Il faut ici aider un peu au texte d'Aristote en suivant Alexandre d'Aphrodisée.

(4) L'espèce *homme* est une idée et par conséquent un exemplaire par rapport aux hommes particuliers qu'elle comprend. Mais le genre *animal*, qui comprend l'espèce *homme,* est une idée aussi, et par conséquent un exemplaire par rapport à l'idée d'homme. L'idée d'homme est donc à la fois exemplaire et copie.

rées ? On voit aussi dans le *Phédon* que les idées sont les causes de l'être et de la naissance : pourtant, les idées étant données, les choses qui en participent n'arrivent pas à la naissance, s'il n'y a un principe moteur ; et il se fait beaucoup d'autres choses, comme une maison et un anneau, dont on ne dit pas qu'il y ait des idées ; il est donc clair qu'il se peut que les autres choses aussi soient et deviennent, par des causes semblables à celles qui font être et devenir les objets que nous venons de nommer.

Maintenant, si les idées sont des nombres, comment ces nombres seront-ils causes ? Sera-ce parce que les êtres sont d'autres nombres, et que tel nombre, par exemple, est l'homme, tel autre Socrate, tel autre Callias ? Mais en quoi ceux-là sont-ils causes de ceux-ci ? Car, que les uns soient éternels, les autres non, cela n'y fera rien. Si c'est parce que les choses sensibles sont des rapports de nombres, comme est par exemple une harmonie, il est évident qu'il y a quelque chose qui est le sujet de ces rapports ; et si ce quelque chose existe, savoir la matière, il est clair qu'à leur tour les nombres eux-mêmes seront des rapports de choses différentes. Par exemple, si Callias est une proportion en nombres de feu, de terre, d'eau et d'air, cela supposera des sujets particuliers, distincts de la proportion elle-même ; et l'idée nombre, l'homme en soi, que ce soit un nombre ou non, n'en sera pas moins une proportion de nombres qui suppose des sujets particuliers et non pas un pur nombre, et on n'en peut tirer non plus aucun nombre particulier (1). Ensuite, de la réunion de plusieurs nombres, résulte un nombre unique ; comment de plusieurs idées fera-t-on une seule idée ? Si on prétend que la somme n'est pas formée de la réunion des idées elles-mêmes, mais des éléments individuels compris sous les idées, comme est, par exemple, une myriade, comment sont les unités qui composent cette somme ? Si elles sont de même espèce, il s'ensuivra beaucoup de choses absurdes ; si d'espèce diverse, elles ne seront ni les mêmes, ni différentes ; car en quoi différeraient-elles, puisqu'elles n'ont pas de qualités ? Toutes ces choses ne sont ni raisonnables ni conformes au bon sens. Et puis, il est nécessaire d'introduire un autre genre de nombre qui soit l'objet de l'arithmétique, et de ce que plusieurs appellent les choses intermédiaires ; autrement de quels principes viendront ces choses (2) ? Et pourquoi y aurait-il des choses intermédiaires entre les choses sensibles et les idées ? De plus, les unités qui entrent dans une dualité, viennent chacune d'une certaine dyade antérieure ; or cela est impossible. Et aussi, pourquoi le nombre composé serait-il un ? Outre ce que nous venons de dire, si les unités sont différentes, il fallait s'expliquer comme ceux qui admettent quatre ou deux éléments : ceux-ci, en effet, ne donnent pas comme élément fondamental des choses, ce qu'elles ont de commun, par exemple le corps ; mais ils disent que c'est le feu et la terre, que le corps soit ou non quelque chose de commun entre ces éléments : mais ici, on pose pour principe l'unité, comme si c'était quelque chose d'homogène, à la manière du feu ou de l'eau ; s'il en était ainsi, les nombres ne seront pas des êtres ; mais il est clair que, s'il y a une unité existante en soi, et que cette unité soit principe, il faut prendre le mot *unité* dans plusieurs sens ; autrement, cela serait impossible.

Dans le but de ramener les choses aux principes de cette théorie, on compose les longueurs du long et du court, c'est-à-dire d'une certaine espèce de grand et de petit, la surface du large et de l'étroit, le corps du profond et de son contraire. Or, comment le plan pourra-t-il contenir la ligne, ou le solide la ligne et le plan ? car le large et l'étroit sont une espèce différente du profond et de son contraire. De même donc que le nombre ne se trouve pas dans ces choses, parce que ses principes, le plus ou le moins, sont distincts de ceux que nous venons de nommer, il est clair que de ces diverses espèces, celles qui sont supérieures ne pourront se trouver dans les inférieures (3). Et il ne faut pas dire que le profond soit une espèce du large ; car alors, le corps serait une sorte de plan. Et les

(1) Εἰ δ' ὅτι λόγοι ἀριθμῶν... οὐδὲ ἔσται τις διὰ ταῦτα ἀριθμός. D'après le sens le plus plausible qu'on puisse donner à cette phrase, elle revient à établir ce qui est toujours en effet le dernier résultat auquel veut arriver Aristote, savoir que rien de particulier ne peut sortir du général pur, et que si l'on fait de ce général un nombre, il est incapable de produire les nombres particuliers qui représenteront alors dans ce système numérique les choses particulières ; ou que, si on en fait une proportion de nombres, il supposera évidemment des sujets, des termes préexistants, au lieu d'expliquer ces sujets et aucun nombre particulier. D'où il suit que l'idée nombre est une abstraction impuissante.

(2) C'est-à-dire les mathématiques.

(3) Οὐθὲν τῶν ἄνω ὑπάρξει τοῖς κάτω. Dans cette phrase, τὰ ἄνω et τὰ κάτω équivalent à ce qui est appelé ailleurs τὰ πρότερα et τὰ ὕστερα. Or, voici la définition qu'Aristote donne de ces deux derniers mots, au livre IV de la *Métaphysique*, Éd. Br., p. 103, l. XXI, définition qu'il attribue aussi à Platon : Τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τά δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· ᾗ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων. En appliquant cette définition aux choses dont il s'agit ici, il s'ensuit que le nombre est antérieur à la ligne, la ligne au plan, le plan au solide ; car la ligne peut exister sans la surface et indépendamment d'elle, mais non pas la surface sans la ligne, etc. Cette explication est la clef de la phrase qui nous occupe ; elle a sa confirmation page 33, Éd. Br., l. XX ; τὰ μετὰ τοὺς ἀριθμοὺς μήκη καὶ ἐπίπεδα καὶ στερεά.

points, d'où viendront-ils? Platon combattait l'existence du point, comme étant une pure conception géométrique; d'autre part, il l'appelait le principe de la ligne, il en a fait souvent des lignes indivisibles. Pourtant, il faut que ces lignes aient une limite; de sorte que, par la même raison que la ligne existe, le point existe aussi.

Enfin, quand il appartient à la philosophie de rechercher la cause des phénomènes, c'est cela même que l'on néglige : car on ne dit rien de la cause qui est le principe du changement; et on s'imagine expliquer l'essence des choses sensibles, en posant d'autres essences; mais comment celles-ci sont-elles les essences de celles-là? C'est sur quoi on ne se paye que de mots, car *participer*, comme nous l'avons déjà dit, ne signifie rien. Et ce principe que nous regardons comme la fin des sciences, en vue duquel agit toute intelligence et tout être; ce principe que nous avons rangé parmi les principes premiers, les idées ne l'atteignent nullement; mais de nos jours les mathématiques sont devenues la philosophie tout entière, quoiqu'on dise qu'il ne faut les cultiver qu'en vue des autres choses. De plus, cette dyade, dont ils font la matière des choses, on pourrait bien la regarder comme une matière purement mathématique, comme un attribut et une différence de ce qui est et de la matière, plutôt que comme la matière même : c'est comme ce que les physiciens appellent le *rare* et le *dense*, ne désignant par là que les différences premières du sujet; car tout cela n'est autre chose qu'une sorte de plus et de moins (1). Quant à ce qui est du mouvement, si le grand et le petit renferment le mouvement, il est clair que les idées seront en mouvement : sinon, d'où est-il venu? C'en est assez pour supprimer d'un seul coup toute étude de la nature. Il eût paru facile à cette doctrine de démontrer que tout est un; mais elle n'y parvient pas, car, des raisons qu'on expose, il ne résulte pas que toutes choses soient l'unité, mais seulement qu'il y a une certaine unité existante, et il reste à accorder qu'elle soit tout : or cela, on ne le peut qu'en accordant l'existence du genre universel (2), ce qui est impossible pour certaines choses. Pour les choses qui viennent après les nombres, à savoir, les longueurs, les surfaces et les solides, on n'en rend pas raison, on n'explique ni comment elles sont et deviennent, ni si elles ont quelque vertu. Il est impossible que ce soient des idées; car ce ne sont pas des nombres, ni des choses intermédiaires, car ces dernières sont les choses mathématiques, ni enfin des choses périssables; mais il est évident qu'elles constituent une quatrième classe d'êtres.

Enfin, rechercher les éléments des êtres sans les distinguer, lorsque leurs dénominations les distinguent de tant de manières, c'est se mettre dans l'impossibilité de les trouver, surtout si on pose la question de cette manière : Quels sont les éléments des êtres? Car de quels éléments viennent l'action ou la passion ou la direction rectiligne, c'est ce qu'on ne peut certainement pas saisir; on ne le peut que pour les substances; de sorte que rechercher les éléments de tous les êtres ou s'imaginer qu'on les connaît, est une chimère. Et puis, comment pourra-t-on apprendre quels sont les éléments de toutes choses? Évidemment, il est impossible alors qu'on possède aucune connaissance préalable (3); car, quand on apprend la géométrie, on a des connaissances préalables, sans qu'on sache d'avance rien de ce que renferme la géométrie et de ce qu'il s'agit d'apprendre; et il en est ainsi de tout le reste; si donc il y a une science de toutes choses, comme quelques-uns le prétendent, il n'y a plus de connaissance préalable. Cependant, toute science, aussi bien celle qui procède par démonstration (4) que celle qui procède par définitions (5), ne s'acquiert qu'à l'aide de connaissances préalables, totales ou particulières; car toute définition suppose des données connues d'avance; et il en est de même de la science par induction (6). D'ailleurs, si la science dont nous parlons était innée en nous, il serait étonnant que nous possédassions, sans le savoir, la plus puissante des sciences. Et puis, comment connaîtra-t-on les éléments de toutes choses et comment arrivera-t-on à une certitude démonstrative? Car cela est sujet à difficulté (7); et on pourrait douter sur ce point comme on doute au sujet de certaines syllabes : les uns disent, en effet, que la syllabe DSA est composée des trois lettres D, S, A (8); les autres prétendent que c'est un autre son, différent de tous ceux que nous connaissons. Enfin, les choses qui tombent sous la sensation, comment celui qui est

(1) Ὑπεροχή τις καὶ ἔλλειψις.

(2) Γένος τὸ καθόλου.

(3) En effet, vouloir remonter aux éléments de toutes choses et expliquer tout, c'est ne s'arrêter à rien et détruire, par des explications à l'infini, les bases mêmes de toute explication : à savoir, les données, les principes, les connaissances préalables, dont il faut partir dans toute science, comme il est montré plus bas.

(4) Δι' ἀποδείξεως.

(5) Δι' ὁρισμῶν.

(6) Δι' ἐπαγωγῆς.

(7) En effet, puisque, comme Aristote vient de le dire, celui qui veut acquérir la science de toutes choses, ne peut supposer aucune connaissance préalable, pas même celle des axiomes, comment saura-t-il quelque chose démonstrativement? Comment arrivera-t-il à l'évidence?

(8) Le texte : σμα. Mais on ne voit pas comment il a pu être jamais mis en doute que la syllabe σμα vînt des trois lettres σ, μ, α. C'est pourquoi nous avons substitué avec Alexandre d'Aphrodisée la syllabe κσα ou δσα (ξα, ζα) à σμα. Brandis, par respect pour les manuscrits, ne fait pas ce changement dans le texte, mais il l'indique en note.

dépourvu de la faculté de sentir, pourra-t-il les connaître? Pourtant, il le faudrait si les idées sont les éléments dont se composent toutes choses, comme des sons composés viennent tous des sons élémentaires.

CHAPITRE IX.

Ainsi donc, il résulte clairement de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, que les recherches de tous les philosophes se rapportent aux quatre principes déterminés par nous dans la *Physique*, et qu'en dehors de ceux-là il n'y en a pas d'autre; mais ces recherches ont été faites sans précision; et si, en un sens, on a parlé avant nous de tous les principes, on peut dire en un autre qu'il n'en a pas été parlé : car la philosophie primitive (1), jeune et faible encore, semble bégayer sur toutes choses. Par exemple, lorsque Empédocle dit que ce qui fait l'os c'est la proportion (2), il désigne par là la forme et l'essence de la chose; mais il faut aussi que ce principe rende raison de la chair et de toutes les autres choses, ou de rien; c'est donc par la proportion que la chair et l'os et toutes les autres choses existeront, et non pas par la matière, laquelle est, selon lui, feu, terre et eau. Qu'un autre eût dit cela, Empédocle en serait nécessairement convenu; mais il ne s'est pas expliqué clairement.

L'insuffisance des recherches de nos devanciers a été assez montrée (3). Maintenant, reprenons les difficultés qui peuvent s'élever sur le sujet lui-même; leur solution nous conduira peut-être à celle des difficultés qui se présenteront ensuite.

(1) Ἡ πρώτη φιλοσοφία. Le sens constant de cette expression dans Aristote est celui de *philosophie première*. La place qu'elle occupe ici en indique plus naturellement un autre, celui de philosophie ancienne ou antérieure. Alexandre d'Aphrodisée semble adopter ce dernier sens : *cum priores de philosophiâ disputabant*.

(2) Ὀστοῦν τῷ λόγῳ φησὶν εἶναι. Aristote attribue la même pensée à Empédocle dans plusieurs autres passages : *De generat. anim.*, I, 18; *de partib. anim.*, I, 1; *de anima*, I, 5. Sur ce point, voyez Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, p. 407. Dans Empédocle, on voit fréquemment λόγος à la place de φιλία. L'amitié est en effet un rapport.

(3) Περὶ τούτων. Ceci ne s'applique pas seulement à ce qui précède immédiatement, c'est-à-dire au système d'Empédocle. Il s'agit en général de la manière insignifiante dont les anciens ont parlé des principes.

TRADUCTION

DU LIVRE DOUZIÈME

DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

CHAPITRE PREMIER.

L'essence est l'objet de la science, car ce sont les êtres dont on cherche les principes et les causes. Si l'on considère l'univers comme un tout, l'essence en est la partie principale; si comme une série, l'essence a le premier rang; vient ensuite la qualité, puis la quantité. Et même le reste n'a pas d'existence, à parler rigoureusement; ce ne sont que des qualités et des mouvements de la même façon que le non-blanc et le non-droit. Et pourtant le langage attribue l'existence à ces choses, comme on dit : Le non-blanc est. De plus, rien ne peut être séparé de l'essence.

L'exemple de nos devanciers confirme ce que nous venons d'établir; car c'est de l'essence qu'ils ont cherché les principes, les éléments et les causes. Les philosophes de nos jours placent surtout l'essence dans le général; car le genre est ce quelque chose de général qu'ils donnent comme le principe et l'essence des êtres, dominés qu'ils sont dans leurs recherches par le point de vue logique; mais les anciens ont plutôt placé l'essence dans le particulier, comme le feu et la terre, et non pas le corps en général.

Il y a trois essences, deux sensibles, dont l'une éternelle et l'autre périssable, telle que les plantes et les animaux. Il n'y a pas de contestation sur cette dernière; mais, quant à la première, il est nécessaire de rechercher si ses éléments sont un ou plusieurs. La troisième essence est immobile. Quelques philosophes (1) lui donnent une existence à part, les uns (2) la divisant en deux éléments, les idées et les êtres mathématiques, les autres (3) confondant ces deux éléments en une seule nature, d'autres encore (4) n'admettant que les êtres mathématiques. De ces trois essences, les deux premières se rapportent à la physique, car elles tombent sous le mouvement, et la troisième à une science différente, puisqu'elle n'a avec les deux premières aucun principe commun.

CHAPITRE II.

Ainsi la substance sensible est sujette au changement. Or si le changement a lieu entre des opposés ou des intermédiaires, non pas entre toute espèce d'opposés, car le son et le blanc sont aussi des opposés, mais entre des contraires; il est nécessaire qu'il y ait, dans l'objet qui change, quelque chose qui subisse le changement du contraire en son contraire; car ce ne sont pas les contraires qui changent. De plus, ce quelque chose subsiste après le changement, mais les contraires ne subsistent pas. Il y a donc, outre les deux contraires, un troisième terme, la matière. Et s'il y a quatre espèces de changements, d'essence, de qua-

(1) L'école idéaliste en général, à savoir les pythagoriciens et les platoniciens.

(2) Platon lui-même.

(3) Peut-être les successeurs de Platon, Speusippe et Xénocrate. Dans le livre XIII de la *Métaphysique*, il est question de philosophes qui, comme les pythagoriciens, n'admettent qu'un seul nombre, à savoir, le nombre mathématique, et se distinguent des platoniciens en ce qu'ils donnent à ce nombre une existence séparée des choses sensibles. Syrien et Philopon rapportent cette opinion à Xénocrate.

(4) Les pythagoriciens.

lité, de quantité et de lieu, le changement d'essence qui est la génération et la corruption simple, le changement de quantité qui est l'augmentation et la diminution, le changement de qualité qui est l'altération, le changement de lieu qui est le mouvement, il s'ensuit que le changement doit se faire entre des contraires de même espèce. Or, pour changer d'un contraire à l'autre, il faut que la matière ait l'un et l'autre en puissance. L'être étant double, à savoir l'être en puissance et l'être en acte, tout changement doit se faire de l'un à l'autre, par exemple, du blanc en puissance au blanc en acte ; et de même de l'augmentation et de la diminution. De sorte que, non-seulement quelque chose peut venir du non-être, quant à l'accident, mais qu'aussi tout venant de l'être, c'est-à-dire de l'être en puissance, tout vient du non-être en acte. C'est là le principe primitif d'Anaxagore, cette unité bien meilleure que sa confusion (1), le mélange d'Empédocle (2) et d'Anaximandre (3), et ce que dit Démocrite : toutes choses étaient en puissance, mais non pas en acte (4). Ces philosophes ont donc soupçonné notre opinion sur la matière.

Tout ce qui change a une matière, mais une matière différente ; et parmi les essences éternelles, toutes celles qui, soumises à la génération, le sont au mouvement, ont aussi une matière; seulement, cette matière n'est pas engendrée, mais mobile.

On demandera de quel non-être vient la génération, car le non-être est triple (5). Si l'être en puissance [le non-être en acte (6)] est en effet quelque chose, c'est de là que vient la génération (7) ; et non pas de tout être en puissance, mais tel être en acte de tel être en puissance. Il ne suffit donc pas de dire que toutes choses existent ensemble, car elles diffèrent par la matière ; en effet, pourquoi s'est-il produit une infinité d'êtres et non un être unique ? L'esprit est un ; si la matière était une aussi, il n'a pu en sortir en acte que ce qui y était en puissance.

Ainsi il y a trois éléments et trois principes : deux qui sont les principes des contraires, à savoir, d'un côté la forme, de l'autre la privation ; le troisième principe est la matière.

CHAPITRE III.

De plus, ni la matière ni la forme ne tombent sous la génération; j'entends la matière et la forme primitives. En effet, tout changement suppose un sujet, une cause et un but. La cause est ici le premier moteur, le sujet est la matière, le but est la forme. Or on se perdrait dans l'infini, si l'on admettait que ce qui tombe sous la génération, ce n'est pas seulement l'airain cylindrique, mais la forme cylindrique et la matière de l'airain en elle-même : il faut donc s'arrêter. Ensuite toute essence vient d'une essence de même ordre. Car les choses naturelles ne sont pas seules des essences; il y a des essences qui viennent de l'art, d'autres de la nature, d'autres de la fortune, d'autres du hasard. Dans l'art, le principe producteur est différent de l'objet qu'il produit; il lui est identique dans la nature; en effet, c'est l'homme qui engendre l'homme. Quant aux autres causes, elles sont des privations de ces deux-là.

Il y a trois sortes d'essences ; la matière, qui n'est quelque chose de déterminé que parce qu'elle tombe sous l'imagination; car tout ce qui existe par juxtaposition, sans organisation, est matière et sujet ; la nature, c'est-à-dire la forme même à laquelle tout changement aboutit, et la manière d'être propre à chaque chose; enfin, une troisième essence, composée des deux premières, l'individuel, comme Socrate, Callias.

Dans certaines choses, la forme n'existe pas hors du composé, par exemple, la forme d'une maison, à moins qu'on ne considère cette forme comme la pensée de l'artiste. La maison sans matière, la santé et tout ce qui est pure conception de l'art, ne tombe pas sous la génération et la corruption ; c'est d'une autre manière que tout cela est ou n'est pas. Mais si la forme existe hors du composé, c'est dans les choses naturelles. Ainsi Platon n'a pas eu tort de dire qu'il n'y a des idées que des choses naturelles, si même il y a des idées différentes de ces choses, par exemple du

(1) Anaxagore admettait avant l'action d'un esprit ordonnateur, νοῦς κοσμήσας, l'existence du chaos, πάντα ἦν ὁμοῦ, et ce chaos est appelé ici *unité*, expression qui paraît à Aristote préférable à la première.

(2) Le μίγμα d'Empédocle est la masse primitive en repos, dans laquelle les éléments sont confondus, c'est-à-dire le σφαῖρος. Sturz, p. 283.

(3) Ce philosophe admettait pour principe premier l'infini, dans le sein duquel ont lieu tous les changements. *Arist. phys.*, l. I, c. 4.

(4) D'après la forme de cette phrase, il semblerait que Démocrite est le premier auteur de la formule de la distinction du τὸ δυνάμει et du τὸ ἐνεργείᾳ. S'il en était ainsi, il aurait trouvé la formule même du péripatétisme, et Aristote aurait dû le dire plus expressément. Mais il est possible qu'il y ait eu seulement dans Démocrite le fond de la pensée, et non pas l'expression elle-même. En général, il ne serait pas étonnant que dans cette phrase où Aristote veut montrer la ressemblance des principes de ces quatre philosophes avec les siens, il eût donné à l'exposition de leur système une forme qui semble les rapprocher de ses propres doctrines. Par exemple, τὸ Ἀναξαγόρου ἕν n'est évidemment pas la formule d'Anaxagore.

(5) Ces trois formes du non-être sont : le faux, le néant, ce qui est en puissance.

(6) Ajouté pour la clarté.

(7) *C'est de là que vient la génération*. Lacune remplie d'après Alex. d'Aphrodisée : *Ex hoc utique generatio erit.*

feu, de la chair, de la tête; car tout cela est matière, et le dernier degré d'individualisation de la matière est le plus haut degré de l'existence (1).

Les causes motrices sont antérieures aux choses qu'elles produisent; mais la forme des choses est contemporaine des choses elles-mêmes : car, c'est quand un homme est sain que la santé existe, et la forme de la sphère d'airain existe avec cette sphère.

Demandons-nous aussi si quelque chose subsiste ultérieurement. Pour quelques êtres, rien ne s'y oppose, par exemple, pour l'âme; non pas pour l'âme tout entière, mais seulement pour l'intelligence; car pour l'âme entière, cela est impossible.

Ainsi il est évident que pour tout cela il n'est pas nécessaire d'admettre l'existence des idées; car c'est un homme qui engendre un homme, tel individu qui produit tel individu. Il en est de même dans les arts; par exemple, c'est la médecine qui est la raison de la santé.

CHAPITRE IV.

Les causes et les principes sont différents pour les différentes choses; ils ne sont les mêmes que considérés généralement et par analogie. On pourra demander s'il y a diversité ou identité d'éléments et de principes pour les essences, les relations et chacune des catégories. Mais il est absurde d'admettre l'identité; car alors la relation et l'essence viendront des mêmes éléments. Et comment cela pourra-t-il être? En dehors de l'essence et des autres catégories, il n'y a rien qui leur soit commun; et un élément est antérieur aux êtres dont il est l'élément. Ce n'est pas non plus l'essence qui est l'élément de la relation, ni la relation celui de l'essence. De plus, comment les éléments de toutes choses pourraient-ils être les mêmes? Il est impossible qu'aucun des éléments soit une même chose avec l'être composé de ces éléments; par exemple, que *b* ou *a* soit la même chose que *ba*. Il n'y a pas non plus d'élément des êtres intelligibles, tels que l'unité ou l'être; car l'unité et l'être appartiennent à tout composé; si donc ils ont des éléments, ils n'existeraient plus ni comme essence, ni comme relation, ce qui est impossible. Toutes choses n'ont donc pas les mêmes éléments; ou plutôt, comme nous le disons, les éléments sont les mêmes sous un point de vue, et ne le sont pas sous un autre. Par exemple, dans les corps sensibles, la forme étant le chaud, le froid étant la privation, et la matière étant le premier en soi qui renferme en puissance ces deux opposés, ces trois éléments sont des essences, ainsi que les composés dont ils sont le principe, et tout ce que le froid et le chaud peuvent produire d'individuel, de la chair, un os. Mais il faut que les produits soient autres que leurs éléments. Pour tous ces êtres, les principes et les éléments sont donc les mêmes, et en même temps ils diffèrent pour chacun. On ne peut donc pas dire qu'ils soient les mêmes pour tous les êtres, si ce n'est par analogie, comme quand on dit qu'il y a trois principes, la forme, la privation et la matière. Mais chacun de ces principes est différent pour chaque genre, par exemple, pour la couleur, c'est le blanc, le noir, la surface; la lumière, les ténèbres, l'air, pour le jour et la nuit. De plus, comme il y a non-seulement des causes internes, mais des causes externes, telles que le moteur, il est clair que principe et élément ne sont pas une même chose: tous deux sont causes, et le terme général de *principe* les comprend l'un et l'autre. Telles sont les divisions qu'embrasse le mot *principe*; car la cause du mouvement ou du repos est un principe aussi. De sorte qu'il y a trois éléments et quatre causes, les mêmes analogiquement, mais différents dans chaque chose différente, et la première cause ou le moteur différent aussi dans un sujet différent. Ainsi pour la santé, la maladie, le corps, le moteur, c'est l'art du médecin; pour l'arrangement, le désordre et les briques, le moteur, c'est l'art de l'architecte : c'est ainsi que le principe se divise. Mais si dans l'homme, produit de la nature, le moteur est un homme, dans l'homme, produit de l'art, le moteur est la forme ou son contraire; d'une manière il y a trois causes, de l'autre quatre : car la médecine est en quelque sorte la santé, l'architecture est la forme de la maison, et un homme engendre un homme. De plus, il y a en dehors de ces causes, comme le premier de tous les êtres, le moteur de tous les êtres.

CHAPITRE V.

Certaines choses pouvant exister à part et d'autres ne le pouvant pas, les premières sont les substances, et à cause de cela elles sont les principes de toutes choses, puisque sans les substances les qualités et les mouvements n'existent pas. Ces principes sont l'âme et le corps, ou l'intelligence, l'appétit et le corps. Sous un autre point de vue encore, les principes sont les mêmes par analogie, par exemple, l'être en acte et l'être en puissance qui en même temps diffèrent et se développent différemment dans les différentes choses. En effet, quelquefois la même chose est tantôt en

(1) Ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστί, καὶ τῆς μάλιστα οὐσίας ἡ τελευταία. Phrase obscure, dont l'interprétation ici adoptée est loin de nous paraître entièrement satisfaisante.

acte et tantôt en puissance, par exemple, le vin, la chair, l'homme; et ces principes reviennent à ceux que nous avons déjà exposés; car la forme, si elle existe à part, le composé qui résulte de la forme et de la matière, et la privation, comme l'obscurité, la maladie, voilà l'être en acte, et la matière est l'être en puissance; car la matière est ce qui a en puissance de devenir l'un ou l'autre. Les êtres, dont la forme et dont la matière ne sont pas les mêmes, diffèrent entièrement par la différence de l'acte et de la puissance (1); par exemple, l'homme a pour causes internes ses éléments, à savoir, le feu et la terre, comme matière, puis sa propre forme, et pour cause extérieure son père, et outre son père, le soleil et le cercle oblique (2), lesquels ne sont ni matière, ni forme, ni privation, ni rien de pareil, mais des moteurs. De plus, il faut considérer que certains principes peuvent se dire universels, et d'autres non. Or, les premiers principes de toutes choses sont d'un côté ce qui est primitivement en acte, c'est-à-dire la forme, et de l'autre ce qui est en puissance. Mais tout cela n'est pas les universaux (3). Car c'est l'individu qui est le principe de l'individu. Sans doute l'homme universel est le principe de l'homme universel; mais l'homme universel n'existe pas. C'est Pélée qui est le principe d'Achille, votre père de vous-même, ce B de cette syllabe BA; et le B en général ne serait que celui de la syllabe BA en général. Ensuite les formes, les principes, sont des essences; mais elles sont, comme on l'a dit, différentes pour les différentes choses, qui ne sont pas de la même espèce, comme les couleurs, les sons, les essences, la quantité. A moins qu'on ne parle par analogie, les principes diffèrent dans une même espèce, non pas par l'espèce, mais parce qu'ils sont distincts pour chaque individu; votre matière, votre cause, votre forme et la mienne; mais, sous un point de vue général, ils sont les mêmes. Enfin, si l'on cherche quels sont les principes et les éléments des essences, des relations, des qualités, et s'ils sont les mêmes ou s'ils diffèrent, il est clair qu'à parler en général ils sont les mêmes pour chacun, mais que dans le détail ils ne sont pas les mêmes et diffèrent, sans que cela les empêche de se retrouver dans toutes choses. Sous un point de vue, ils sont les mêmes par analogie, puisqu'ils sont toujours matière, forme, privation, moteur. Ils sont les mêmes aussi en ce sens que les causes des substances sont les causes de tout, parce que, les substances ôtées, tout est détruit. En outre, le premier principe est en acte. A ce titre, il y a autant de principes différents qu'il y a de premiers contraires; à conditon qu'on ne les considérera pas sous un point de vue général, et comme étant l'expression commune de choses différentes. Il en est de même des différentes substances.

Nous avons donc exposé quels sont les principes des choses sensibles, quel est leur nombre, dans quels cas ils sont les mêmes, et dans quels cas ils diffèrent.

CHAPITRE VI.

Nous avons vu qu'il y a trois essences, deux physiques et une immuable; nous allons parler de cette dernière, et montrer que nécessairement il existe une essence immuable qui est éternelle. En effet les essences sont les premiers des êtres, et si elles sont toutes périssables, tout est périssable. Mais il est impossible que le mouvement naisse ou périsse, car il est éternel; de même le temps, car sans le temps, il ne saurait y avoir ni avant ni après. Ajoutons que le mouvement est continu comme le temps, car le temps est la même chose que le mouvement ou une de ses modifications, et par mouvement continu il faut entendre seulement le mouvement dans l'espace, et dans ce mouvement le mouvement circulaire. Or, si le principe moteur et actif ne passe pas à l'acte, il n'y a pas de mouvement; car il est possible que ce qui a la simple puissance n'agisse point. Par conséquent il serait même inutile d'admettre des essences éternelles, comme font les partisans des idées, à moins qu'il ne s'y trouve quelque principe capable d'opérer le changement. Les idées ou toute autre substance ne suffisent donc point; car si elles ne passent pas à l'acte, il n'y aura pas de mouvement. Et encore, il ne suffirait pas que cette substance agît si son essence était la simple puissance; en effet, dans ce cas, le mouvement ne serait pas éternel; car il serait possible que ce qui est en puissance ne se réalisât pas. Il faut donc un principe tel que son essence soit l'acte. Il faut de plus que ces substances soient immatérielles, car il faut qu'elles soient éternelles, si quelque chose est éternel; par conséquent leur nature est l'action.

(1) C'est le sens qui résulte des développements d'Alexandre d'Aphrodisée.

(2) Voyez plus bas, ch. VIII.

(3) Je me suis décidé à traduire τὰ καθόλου par l'expression scolastique d'*universaux*. Si l'on traduit par les idées, on ramène la formule d'Aristote à celle de Platon; et, dans ce cas, on donne au τὰ καθόλου un sens objectif et réel; ou si l'on traduit, comme l'ont fait la plupart des modernes, les notions générales, alors on suppose ce qui est en question, savoir: que les universaux sont de simples conceptions, destituées de réalité et d'objectivité. L'expression, les universaux, laisse la question indécise, ce qui est nécessaire.

Mais voici une objection. Il semble que l'acte suppose toujours la puissance, et que la puissance n'est pas toujours en acte; de sorte qu'à ce point de vue, l'antériorité serait à la puissance. Mais s'il en est ainsi, c'en est fait de la réalité; car on conçoit que ce qui peut être ne soit pas encore. Ainsi, soit que l'on dise avec les théologiens (1) que tout vient de la nuit, ou que l'on suppose avec les physiciens (2) la confusion primitive de toutes choses, ces deux solutions sont également inadmissibles; car d'où viendra le mouvement, s'il n'y a pas un principe essentiellement actif? En effet, ce n'est pas la matière qui se mettra elle-même en mouvement, mais c'est l'art de l'ouvrier; ce ne sont pas les menstrues et la terre qui se féconderont elles-mêmes, mais la semence et le germe. Aussi, quelques-uns ont-ils admis une action éternelle, par exemple Leucippe et Platon; car suivant eux le mouvement est éternel. Mais ils ne disent ni la nature du mouvement, ni le pourquoi, ni le comment, ni la cause; cependant rien n'est mû par hasard, mais il faut qu'il y ait un principe éternel du mouvement; comme on dirait maintenant que les choses sont mues par la force de la nature, ou par une force étrangère, l'intelligence ou autre chose. Ensuite, de ces divers principes, quel est le premier? Car cela est d'une importance immense. Et il n'est pas permis à Platon de nous donner le principe qu'il nous donne quelquefois, savoir : Le même qui se meut lui-même (3); car, d'après ses propres paroles, l'âme est postérieure au mouvement, et contemporaine du ciel.

Ainsi, admettre que la puissance est antérieure à l'acte, est bien sous un point de vue, et mal sous un autre, et il a été dit comment. L'antériorité de l'acte a pour elle Anaxagore; car l'intelligence est quelque chose d'actif; et Empédocle, avec son système de l'amitié et de la haine, et ceux qui font le mouvement éternel, comme Leucippe. Il ne faut donc point dire que, pendant un temps indéfini, existèrent d'abord le chaos et la nuit; mais ce monde est éternel, soit en un état de mouvement périodique (4), soit d'une autre manière, puisqu'il a été démontré que l'acte est antérieur à la puissance.

Si ce monde est éternel dans ses mouvements périodiques, il faut admettre un principe dont l'action demeure toujours la même. D'un autre côté, pour qu'il puisse y avoir génération et corruption, il faut qu'il y ait un autre principe toujours agissant, mais agissant d'une manière diverse. Or il est nécessaire que ce second principe agisse tantôt par lui-même et tantôt par un autre principe : c'est donc en vertu du premier principe ou d'un autre. Mais ce doit être en vertu du premier : car il est à la fois sa propre cause et celle du second principe. Il est la cause de l'éternelle uniformité des choses, l'autre, de leur diversité; les deux réunis sont les causes de l'éternelle diversité. C'est de cette manière qu'ont lieu les mouvements. Pourquoi chercher d'autres principes?

CHAPITRE VII.

Puisqu'il en peut être ainsi, et qu'autrement il faudrait dire que tout vient de la nuit (5), ou de la confusion (6), ou du non-être (7), ces difficultés sont résolues; et il existe un être éternellement mû d'un mouvement continu, lequel mouvement est circulaire. Cela est prouvé non-seulement par le raisonnement, mais par le fait. De sorte que le premier ciel serait éternel (8). Il y a donc quelque chose qui meut. Mais puisqu'il y a quelque chose qui est mû et quelque chose qui meut, il faut bien un terme qui comprenne les deux autres, c'est-à-dire quelque chose qui meuve sans être mû, qui soit éternel, et à la fois essence et acte (9).

Voici comment meut ce moteur immuable : le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus; et ces deux choses, considérées dans leurs premiers principes, n'en font qu'une. En effet, l'objet du désir est ce qui paraît beau; et l'objet premier de la volonté est le bien lui-même; car nous désirons une chose parce que nous la jugeons bonne, plutôt que nous la jugeons telle parce que nous la désirons. Le principe est donc l'intelligence. Or l'intelligence est mue par l'intelligible; dans l'intelligible, l'intelligible en soi forme une classe

(1) Orphée et Hésiode.

(2) En général les ioniens et en particulier Anaxagore, au moins dans une partie de son système.

(3) Jamais Platon, en définissant ainsi l'âme, n'a entendu la donner comme le principe éternel de toutes choses; il la considère comme le principe du petit monde qu'elle gouverne.

(4) Probablement il est ici question des alternatives de mouvement et de repos introduits dans la physique par Empédocle, et dont Aristote parle souvent.

(5) Orphée et Hésiode.

(6) Anaxagore.

(7) Leucippe.

(8) Voyez plus bas, chap. VIII.

(9) Alexandre d'Aphrodisée ponctue autrement et traduit ainsi : « Sed quoniam ejus quod movetur tantum et « ejus quod movet solum, medium est quod simul movet « et movetur, utique immobile quoque sit necesse est. » Cette interprétation a été adoptée par Philopon. Cependant nous croyons devoir la rejeter. Il nous semble qu'Aristote ne peut songer ici qu'à l'ἀυτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, et qu'il lui donne l'épithète de μέσον, parce qu'en effet c'est un terme moyen qui comprend les deux autres, puisqu'il est à la fois κινοῦν et κινούμενον. On peut s'en tenir à la ponctuation admise et à un sens raisonnable et très-péripatéticien.

à part ; dans celle-ci est la substance première, et dans celle-ci encore la substance simple et active. Or l'un et le simple ne sont pas une même chose ; car l'un désigne la mesure et le simple la qualité (1). Le beau et le désirable en soi se rapportent à la même classe. Ce qui est le premier est toujours excellent absolument ou relativement. Or que, ce qui est excellent en soi (2), la fin se trouve dans les choses immuables, c'est ce que montre cette distinction : si toutes les choses ont leur fin, il faut distinguer la fin absolue et celle qui ne l'est pas (3). Le premier moteur meut en tant qu'aimé, et ce qui est mû par lui donne le mouvement à tout le reste. Or, là où quelque chose est mû, il y a possibilité de changement. De sorte que, si le premier des mouvements, le mouvement de translation existe, et qu'il soit non en puissance, mais en acte, il y a déjà la possibilité du dernier des changements, le changement de lieu, sinon le changement d'essence. Mais dès qu'il existe un être qui meut sans être mû lui-même, tout en étant en acte, alors il n'y a plus de possibilité qu'il subisse aucun changement. Car le mouvement de translation est le premier des changements, et le premier des mouvements de translation est le mouvement circulaire. Or c'est celui qu'imprime le premier moteur immuable. Il existe donc nécessairement. Mais, s'il est nécessaire, il est bon, et s'il est bon, il est principe. Le nécessaire peut s'entendre de différentes manières : ce qui contraint notre inclination naturelle, ou ce qui est la condition du bien, ou ce dont le contraire est absolument impossible (4).

Tel est le principe duquel dépendent le ciel et la nature. Il possède le bonheur parfait dont nous ne jouissons que par instants ; il le possède continûment, ce qui nous est impossible. Jouir, pour lui, c'est agir ; et voilà pourquoi veiller, sentir, penser, est pour nous le plus grand plaisir, et par conséquent encore espérer et se ressouvenir. La pensée en soi est celle du meilleur en soi, et la pensée qui est le plus la pensée est celle de ce qui existe le plus. L'intelligence se pense elle-même dans la perception de l'intelligible, et elle devient intelligible par la réflexion et la pensée. De sorte que l'intelligence et l'intelligible sont une même chose ; car l'intelligence est ce qui a le pouvoir de comprendre l'intelligible et ce qui est : et, pour elle, posséder ce pouvoir, c'est l'exercer (5). C'est là le caractère de ce que l'intelligence paraît avoir de plus divin ; et penser est le plus grand bonheur et ce qu'il y a de plus excellent.

Que Dieu jouisse éternellement de ce souverain bonheur dont nous n'avons que des éclairs, cela serait déjà admirable, mais il est plus admirable encore qu'il possède quelque chose de plus. Or il le possède, et de cette manière, la vie est en lui ; car l'action de l'intelligence est la vie. Dieu est cette action, et cette action prise en elle-même est sa vie parfaite et éternelle. Aussi nous disons que Dieu est un animal éternel et parfait. De sorte que la vie et la durée éternelle et continue appartiennent à Dieu. Et c'est là Dieu.

Tous ceux qui, comme les pythagoriciens et Speusippe, ne font pas du beau et du bien un premier principe, parce que, selon eux, les principes des végétaux et des animaux sont des causes et que le beau et le bien ne sont pas dans les causes, mais dans leurs effets, ceux-là n'ont pas une opinion juste ; car la semence

(1) Ceci est une remarque épisodique d'Aristote sur ἁπλῆ, une sorte de parenthèse, comme il s'en trouve toujours dans un livre non achevé. Alexandre d'Aphrodisée y voit davantage : « His verbis objectioni cuidam occurrit, « quæ hujusmodi est : si prima et immobilis substantia « simplex est, simplex autem et unum, substantia igitur « immobilis una est. At sunt aliæ immobiles substantiæ, « ut ipse in hoc libro declarabit. Hanc igitur dubitationem « explicat dicens. »

(2) Nous avons ajouté *ce qui est excellent en soi*, pour lier cette phrase à celle qui précède.

(3) La tradition alexandrine rapportait ἡ διαίρεσις à une division du livre *De bono*. Quelle était cette division? *Contrariorum reductionem*. D'abord il est fort douteux que le livre *De bono* existât encore séparément au temps d'Alexandre d'Aphrodisée, et surtout au temps de Philopon. Ensuite cette division n'éclaircit rien. Ne vaudrait-il pas mieux entendre ἡ διαίρεσις de τὸ μὲν ἔστι, τὸ δὲ οὐκ ἔστι? Il est dans le génie de la phraséologie d'Aristote de mettre en avant une chose qui ne sera claire que dans la phrase suivante. Dans ce cas, on aurait le sens le plus simple, sauf les difficultés dont nous parlerons tout à l'heure. La distinction dont Aristote veut parler est celle que donne la phrase qui suit, savoir, la distinction des causes finales en cause réelle ou absolue, et cause non réelle ou relative. Au moyen de cette distinction, il est clair que la vraie fin, la fin absolue, ne peut se trouver que dans les êtres absolus eux-mêmes, les êtres immuables. Reste la difficulté du το μὲν ἔστι, τὸ δὲ οὐκ ἔστι, et nous ne pouvons nier que c'est un peu ajouter au texte que d'entendre comme s'il y avait τὸ μὲν ἔστι ἀληθῶς. Cependant Philopon a pensé comme nous. Il est vrai qu'Alexandre d'Aphrodisée donne un tout autre sens : « Id cujus gratia id est quod est ; quod « vero est gratia hujus non est hoc quod illud, » ce qui veut dire que la fin d'une chose est distincte de cette chose, et qu'ainsi ce qui est mû en vue du bien n'est pas le bien. Mais puisque ce commentateur est contredit par Philopon, il est probable que son sentiment n'avait point été adopté dans l'école, et que Philopon aura suivi Simplicius, qu'il avait sous les yeux. Au reste, il ne faut pas oublier la conjecture de quelques critiques, que le commentaire des six derniers livres de la *Métaphysique*, attribué à Alexandre d'Aphrodisée, est réellement de Michel d'Éphèse.

(4) Nouvelle parenthèse de même nature que celle que nous avons signalée plus haut sur ἁπλῆ.

(5) Ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. Al. d'Aphrodisée : « Est autem in- « tellectus actu quasi forma ejus intellectus qui potentia « est. » Themistius : « Cum autem intelligit, intellectio « ejus est actus ejus. »

vient d'autres êtres parfaits qui lui sont antérieurs, et le premier être n'est pas une semence, mais un être parfait : c'est ainsi, par exemple, que l'homme est antérieur à la semence, non pas, il est vrai, l'homme qui est né de cette semence, mais celui dont elle provient.

Ainsi, il est démontré par tout ce qui a été dit qu'il y a une essence éternelle et immuable, distincte des choses sensibles. Il est démontré aussi que cette essence n'admet aucune étendue; mais qu'elle est simple et indivisible. En effet, elle meut éternellement. Or, rien de fini ne peut avoir une puissance infinie. Mais comme toute étendue doit être finie ou infinie, et que cette essence ne peut avoir une étendue finie, elle n'en a donc aucune; car il ne peut pas y avoir d'étendue infinie. En outre, cette essence n'admet ni modification ni changement; car tous les autres mouvements sont postérieurs au mouvement dans l'espace [que cette essence n'admet pas (1)]. Il est évident que tout cela est de cette manière.

CHAPITRE VIII.

Si cette essence est une, ou s'il y en a plusieurs, et combien, c'est ce qu'il ne faut pas ignorer, et l'on doit se rappeler aussi les opinions des autres philosophes, afin de savoir qu'aucun d'eux, sur la question du nombre des premiers êtres, n'a rien dit de satisfaisant. La théorie des idées ne fournit sur ce sujet aucune considération qui s'y applique directement. Car les partisans des idées disent que les idées sont des nombres, et ils parlent des nombres tantôt comme s'il y en avait une infinité, tantôt comme s'il n'y en avait que dix. Pourquoi précisément ces dix nombres, c'est ce dont ils n'apportent aucune démonstration. Quant à nous, nous allons traiter ce sujet d'après ce qui a été déjà établi.

Nous avons reconnu que le principe des choses, le premier être est immuable en essence et ne peut être mû par accident, et qu'il produit le premier mouvement éternel et un. Mais comme il est nécessaire que ce qui est mû le soit par quelque chose, que le premier moteur soit immuable en soi, que le mouvement éternel soit produit par un moteur éternel et un mouvement unique par un moteur unique; comme en même temps nous voyons qu'outre le premier mouvement de l'univers que nous avons démontré venir de l'être premier et immuable, il existe dans les planètes d'autres mouvements éternels (car tout corps circulaire est éternel et incapable de repos, ce qui a été démontré dans la *Physique*), il faut que chacun de ces mouvements soit produit par une essence immuable en soi et éternelle. En effet, la nature des astres étant une certaine essence éternelle, et ce qui meut étant éternel aussi et antérieur à ce qui est mû, il est nécessaire que ce qui est antérieur à une essence soit aussi une essence. Il est donc évident qu'autant il y a de planètes, autant il doit y avoir d'essences, éternelles de leur nature et chacune immobile en soi, et dépourvues d'étendue pour les raisons exprimées plus haut. Ainsi ces essences existent certainement; l'une est la première, l'autre la seconde, dans un ordre correspondant au mouvement des astres entre eux, et il nous faut maintenant examiner quel est le nombre de ces mouvements, d'après celle des sciences mathématiques qui se rapproche le plus de la philosophie, à savoir l'astronomie. Cette science en effet a pour objet de ses recherches une essence sensible, mais éternelle; et les autres sciences n'ont pour objet aucune essence, témoin la science des nombres et la géométrie. Or, que les mouvements soient plus nombreux que les choses mues, c'est ce qui est évident, même pour ceux qui n'ont pas approfondi ces matières. Car chacun des astres mobiles a plusieurs mouvements. Quel est donc le nombre de ces mouvements? Nous rappellerons ici, pour éclairer ce sujet, les opinions de quelques mathématiciens, afin que l'on puisse se faire une certaine idée déterminée du nombre dont il s'agit. Du reste, nous ferons nous-même les recherches convenables, et nous nous adresserons aussi à nos devanciers; et si les hommes versés dans ces études présentent des opinions contraires aux nôtres, on devra tenir compte des deux opinions et s'en rapporter à la mieux prouvée (2).

Eudoxe plaçait le mouvement du soleil et celui de la lune chacun dans trois sphères, dont la première était celle des étoiles fixes, la seconde suivait le cercle qui passe par le milieu du zodiaque, la troisième celui qui est incliné dans la latitude des signes célestes. L'axe de la troisième sphère de la lune avait plus d'inclinaison que celui de la troisième sphère du soleil (3). Il plaçait le mouvement des planètes, pour chacune,

(1) Ajouté pour la clarté.

(2) A moins de paraphraser le passage suivant, il est très-difficile de le traduire avec clarté. Nous expliquerons les endroits les plus obscurs d'après Alexandre d'Aphrodisée, Simplicius et Philopon. Alexandre et Philopon se bornent, pour le système d'Eudoxe, à renvoyer à d'autres commentaires. Simplicius est plus complet; il est vrai que nous n'avons pas ce qu'il a écrit sur la Métaphysique; mais en développant le septième chapitre du second livre *de Cœlo*, il cite et commente le passage qui nous occupe. Saint Thomas se réfère entièrement à Simplicius, et le cite à plusieurs reprises. Quant aux historiens de l'astronomie, Bailli et Delambre, ils ne nous ont été d'aucun secours. Le premier semble avoir abrégé fort rapidement Simplicius ou plutôt saint Thomas; le second mentionne à peine Eudoxe et Callippe.

(3) Les commentateurs dont nous nous servons expliquent ainsi ce passage : Chaque planète avait un ciel à

dans quatre sphères, dont la première et la seconde étaient les mêmes que celles de la lune et du soleil; car la sphère des étoiles fixes entraîne tous les corps en mouvement, et celle qui est placée immédiatement au-dessous et qui se meut en suivant le cercle qui passe par le milieu du zodiaque, est également commune à tous; la troisième sphère de chaque astre avait ses pôles dans le cercle qui passe par le milieu du zodiaque; la quatrième se mouvait dans un cercle dont l'axe est incliné au cercle du milieu de la troisième sphère (1). Les pôles de la troisième sphère variaient pour chaque planète, mais ils étaient les mêmes pour Vénus et pour Mercure.

Callippe établissait de la même manière qu'Eudoxe les positions des astres, c'est-à-dire l'ordre de leurs distances respectives; et quant au nombre des sphères, il s'accordait avec ce mathématicien pour Jupiter et pour Saturne; mais il pensait que si l'on veut rendre compte des phénomènes, il faut ajouter deux sphères au soleil et à la lune (2), et une à chacune des autres

part composé de sphères concentriques, dont les mouvements, se modifiant l'un l'autre, formaient les mouvements de la planète. Le soleil et la lune avaient chacun trois sphères; la première était celle des étoiles fixes; elle tournait d'orient en occident en vingt-quatre heures et rendait raison du mouvement diurne. On n'avait pas encore découvert, dit saint Thomas, le mouvement d'occident en orient, qui est propre à ces étoiles. La deuxième sphère passait par le milieu du zodiaque; c'est le mouvement longitudinal du soleil, par lequel il tourne autour du pôle de l'écliptique en 365 jours 1/4, suivant le calcul d'Eudoxe. Enfin la troisième sphère tournait sur son axe, perpendiculaire à un cercle incliné à l'écliptique; elle écartait par conséquent le soleil de son mouvement longitudinal, en l'emportant dans la latitude du zodiaque; et, en effet, le soleil dévie de la route longitudinale, et s'éloigne plus ou moins des pôles de l'écliptique, ce qui produit les saisons. Enfin cette déviation est plus prononcée dans la lune que dans le soleil, ce qu'Aristote exprime en disant que l'axe de la troisième sphère de la lune est perpendiculaire à un cercle incliné à l'écliptique sous un plus grand angle; ou, plus simplement, que l'axe de la troisième sphère de la lune a plus d'inclinaison que celui de la troisième sphère du soleil.

(1) Suivant saint Thomas, la troisième sphère ayant ses pôles au milieu du zodiaque, aurait donné aux planètes trop de latitude; la quatrième sphère est destinée à corriger l'influence de la troisième; et c'est pour cela que son axe est incliné au cercle du milieu, c'est-à-dire au plus grand cercle de la troisième sphère. Pour comprendre cette expression du plus grand cercle, il faut se figurer la sphère divisée en cercles non concentriques, et alors en effet le cercle du milieu sera le plus grand cercle. Mais dans quel sens faut-il faire la division? Est-ce parallèlement ou perpendiculairement à l'axe de la troisième sphère? C'est ce que saint Thomas ne dit pas.

(2) Τῷ δὲ ἡλίου καὶ τῷ σελήνης δύο προσθετέας εἶναι. Devons-nous entendre par là que Callippe ajoutait deux sphères au soleil et deux à la lune, ou seulement deux sphères pour le soleil et la lune, c'est-à-dire une à chacun? Alexandre d'Aphrodisée est pour ce dernier sentiment : « Quod dicit Aristoteles (soli autem atque lunæ duas insuper sphæras addendas esse censebat), perinde est ac si diceret, utrique singulas : nam cum Eudoxus soli et lunæ sphæras sex esse dixisset, Callippus vero octo, haud dubie illis singulas adjiciebat. » Simplicius pense de même qu'Alexandre d'Aphrodisée : « Soli autem et lunæ putavit duas sphæras esse apponendas... ut sint bis quatuor. » Saint Thomas adopte cette opinion en la rapportant à Simplicius. Mais Philopon pense différemment : « Callippus autem soli duas alias adjiciebat, et lunæ duas alias, ut uterque quinque haberet. » Il semblerait que Philopon insiste à dessein sur cette phrase pour montrer qu'il se sépare de l'opinion d'Alexandre d'Aphrodisée. Cependant, outre l'autorité de Simplicius, cette opinion a pour elle plusieurs considérations importantes : 1° Alexandre d'Aphrodisée se livre à plusieurs conjectures sur l'erreur de chiffres qu'il signale dans le texte, et il cite des hypothèses déjà proposées sur ce sujet : n'aurait-il pas plutôt recouru à l'explication que Philopon adopta dans la suite, et qui se présente si naturellement à l'esprit, s'il avait cru y trouver quelque probabilité? 2° Alexandre d'Aphrodisée et Simplicius, mais le premier surtout, affirment que Callippe ne donnait que quatre sphères au soleil, et ils l'affirment de manière à faire penser que son système leur était connu par une autre voie. Il est vrai que du temps de Simplicius l'ouvrage de Callippe était déjà perdu, puisque Simplicius attribue à cette perte l'ignorance où l'on était alors des motifs pour lesquels Callippe avait proposé cette addition; mais, peut-être, en se plaignant de l'obscurité qui régnait sur ce point-là, montre-t-il que le reste du système était mieux connu? Cependant d'autres motifs et plus directs nous ont décidé pour l'opinion de Philopon : 1° Le texte lui-même. Il faut bien qu'il s'agisse de deux sphères pour le soleil et de deux sphères pour la lune; car autrement, que signifierait cette opposition entre le soleil et la lune, et les autres planètes, τοῖς δὲ λοιποῖς τῶν πλανητῶν ἑκάστῳ μίαν. Cela veut dire évidemment que les autres planètes n'ont qu'une sphère, tandis que le soleil et la lune en ont deux chacun; 2° Aristote termine ce chapitre par une énumération des diverses sphères, et il pose d'abord huit sphères régulières d'une part et vingt-cinq de l'autre. Il est évident que les huit sphères appartiennent à deux astres, et les vingt-cinq autres à cinq astres. Mais quels sont ces deux astres qui n'ont que huit sphères? C'est le soleil et la lune, suivant Alexandre d'Aphrodisée, Simplicius et saint Thomas; c'est Jupiter et Saturne, suivant Philopon. Or ce ne peut être le soleil et la lune; car alors quelles seraient les cinq autres planètes ayant chacune cinq sphères? Suivant Eudoxe, Jupiter, Saturne, Mars, Mercure et Vénus ont chacun quatre sphères; Callippe s'accorde avec Eudoxe, comme le dit expressément le texte, pour Jupiter et pour Saturne, c'est-à-dire qu'il leur laisse à chacun quatre sphères seulement; et il ajoute une sphère à Mars, à Mercure et à Vénus, ce qui fait cinq sphères à chacun, en tout quinze sphères; il reste le soleil et la lune, pour compléter le nombre vingt-cinq que donne le texte. Il faut donc qu'ils aient chacun cinq sphères, comme le veut Philopon, et non pas quatre comme le veulent Alexandre et Simplicius; car quinze sphères d'une part et huit de l'autre ne donneraient que vingt-trois, tandis que les résultats du calcul de Philopon s'accordent avec ceux d'Aristote; 3° Aristote confirme encore l'opinion de Philopon d'une autre manière, lorsqu'il vient à énumérer les sphères mues en sens in-

planètes. Si toutes ces sphères ensemble doivent rendre compte des phénomènes, il est nécessaire qu'il y ait auprès de chaque planète d'autres sphères en nombre égal, moins une, à celui des premières, et que ces sphères se meuvent en sens inverse des autres, pour maintenir toujours un point donné de la première sphère sur le même rayon que l'astre placé au-dessous ; car c'est à cette condition seule que tous les mouvements de l'univers seront expliqués par les mouvements des planètes (1). Puisque les sphères dans lesquelles se meuvent les astres sont huit d'une part et vingt-cinq de l'autre, et que, parmi elles, les seules qui n'aient pas de sphères mues en sens inverse sont celles de la planète qui se trouve placée au-dessous de toutes les autres (2), les sphères mues en sens inverse seront pour les deux premiers astres au nombre de six, celles des quatre astres suivants au nombre de seize, et le nombre total des sphères régulières et des sphères à mouvement inverse, sera de cinquante-cinq. Si l'on en retranche les mouvements que nous avons attribués au soleil et à la lune, il restera en tout quarante-sept sphères.

Admettons donc que ce soit là le nombre précis des sphères, de sorte qu'il sera raisonnable d'admettre aussi qu'il y a un nombre égal d'essences et de principes impérissables et sensibles ; mais pour le démontrer, laissons-le à de plus habiles.

Maintenant, s'il ne peut y avoir aucun mouvement qui ne serve à mouvoir un astre, et qu'en même temps il faille croire que toute nature et toute essence incorruptible et absolue est la meilleure cause finale, il n'y aura pas d'autres natures que celles que nous avons énumérées, et il est nécessaire que ce soit là le nombre des essences éternelles ; car, s'il y en avait d'autres, elles produiraient des mouvements, puisqu'elles sont les causes finales du mouvement ; mais il est impossible qu'il y ait d'autres mouvements que ceux que nous avons énumérés : on le conclut légitimement du nombre des corps qui sont mus. En effet, si tout moteur existe à cause de l'objet mû, et que tout mouvement soit celui d'un objet mû, aucun mouvement ne peut être à cause de lui-même, ni à cause d'un autre mouvement, mais à cause des astres ; car si l'on admet qu'un mouvement ait pour fin un mouvement, celui-ci à son tour devrait avoir une autre fin : de sorte que, comme on ne peut aller ainsi à l'infini, la fin de tout mouvement sera quelqu'un des corps divins qui se meuvent dans le ciel. Mais il est évident qu'il n'y a qu'un ciel; car s'il y a plusieurs cieux comme plusieurs hommes, le principe assigné à chaque chose sera un par l'espèce, et plusieurs par le nombre; ainsi l'homme en général indique une espèce contenant plusieurs individus, Socrate au contraire est un. Mais toute pluralité numérique suppose la matière. Or, la première

verse. En effet, nous savons que ces sphères sont égales en nombre aux sphères régulières, moins une; et nous savons aussi que la lune n'a que des sphères régulières. Or, Aristote pose d'abord six sphères à mouvement inverse pour les deux premiers astres; cela suppose huit sphères régulières, c'est-à-dire quatre à chacun. Les deux premiers astres (et tous les commentateurs s'accordent sur ce point) sont Jupiter et Saturne. Restent donc, puisque la lunè ne compte pas, quatre planètes, à savoir, le soleil, Mars, Mercure et Vénus. Mars, Mercure et Vénus ont chacun cinq sphères régulières de l'aveu de tout le monde, c'est-à-dire quatre sphères à mouvement inverse; pour les trois, douze. Pour compléter le nombre seize donné par le texte, il faut, de toute nécessité, que la quatrième planète, qui est le soleil, ait aussi quatre sphères à mouvement inverse, c'est-à-dire cinq sphères régulières, comme le veut Philopon; 4° enfin, après avoir énuméré toutes les sphères, Aristote en fait monter le nombre à cinquante-cinq, et il ajoute : Si de ce nombre on retranche les sphères que nous avons ajoutées au soleil et à la lune, il reste quarante-sept. Alexandre d'Aphrodisée, en faisant la soustraction, ne trouve que quarante-neuf, et il en conclut qu'il y a une erreur; seulement il ne sait s'il doit l'attribuer à Aristote ou à des copistes. Si on adopte le sens de Philopon, il faudra l'attribuer à Alexandre lui-même, qui, en n'ajoutant d'abord qu'une sphère au soleil et une à la lune, tandis que, suivant Philopon, il en fallait ajouter deux à chacun, se trouve nécessairement en arrière de deux unités. Le calcul de Philopon au contraire, est, ici encore, très-conforme à celui du texte; car Aristote a ajouté, d'une part, au soleil et à la lune quatre sphères régulières, de l'autre, au soleil seulement, quatre sphères à mouvement inverse, en tout huit sphères. Si de cinquante-cinq sphères on en retranche huit, il reste quarante-sept.

(1) Tous les commentateurs s'accordent à expliquer la nécessité de ces nouvelles sphères par les raisons suivantes : Chaque planète a le mouvement diurne, et ce mouvement est représenté dans chaque système par une sphère. Cette sphère est contenue dans les autres sphères, et influe sur leur mouvement. Or comme chacune des autres sphères a un mouvement qui lui est propre, si elles reçoivent en outre et se transmettent mutuellement une autre impulsion, il en résultera que leur vitesse sera augmentée, et que la plus éloignée du centre se mouvra beaucoup plus rapidement que les autres. Mais les sphères extrêmes des différents systèmes sont presque en contact les unes avec les autres ; la sphère extrême d'un premier astre communiquera donc ce mouvement trop précipité à la sphère extrême du système voisin, cette sphère à la sphère voisine du même système, celle-ci à une autre, de manière à accélérer le mouvement diurne, et à produire ainsi une perturbation complète. Il fallait remédier à cet inconvénient et corriger cette influence accélératrice par une influence contraire. De là l'intercalation entre les sphères d'un même système de ces nouvelles sphères dont le mouvement est en sens inverse; et comme la sphère la plus éloignée et la sphère la plus rapprochée du centre doivent avoir la même vitesse, ces sphères intermédiaires égalent le nombre des autres sphères, moins une.

(2) La planète placée au-dessous de toutes les autres est la lune.

essence n'a pas de matière, car elle est une entéléchie (1). Le premier être, moteur et immuable, est donc un et par nature et numériquement. En conséquence ce qui est mû éternellement et continûment n'est aussi qu'un. Il n'y a donc qu'un ciel.

Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée, et transmise à la postérité sous l'enveloppe de la fable, nous apprend que les astres sont des dieux, et que la divinité embrasse toute la nature. Tout le reste sont des mythes ajoutés pour persuader le vulgaire dans l'intérêt des lois et pour l'utilité commune. Ainsi on a donné aux dieux des formes humaines, et même on les a représentés sous la figure de certains animaux (2), et on a composé d'autres fables du même genre. Mais si on en dégage le principe pour le considérer seul, savoir, que les premières essences sont des dieux, on pensera que ce sont là des doctrines vraiment divines ; et que peut-être les arts et la philosophie ayant été plusieurs fois trouvés et perdus, ces opinions ont été conservées jusqu'à notre âge, comme des débris de l'ancienne sagesse. C'est dans ces limites seulement que nous admettons ces croyances de nos ancêtres et des premiers âges.

CHAPITRE IX.

L'intelligence première est le sujet de quelques doutes : elle parait bien ce qu'il y a de plus divin de tout ce que nous pouvons connaître ; mais comment l'est-elle ? Il y a là quelques difficultés. Si elle ne pense à rien, et si elle est comme un homme endormi, où serait sa dignité ? et si elle pense, mais que le fond de son être soit autre chose que la pensée, son essence alors étant la pensée en puissance et non la pensée en acte, elle ne serait pas l'essence la meilleure, car c'est le penser qui fait son excellence. En outre, que son essence soit la pensée en puissance ou la pensée en acte, quel est l'objet de la pensée ? ou elle se pense elle-même, ou elle pense quelque autre objet; si quelque autre objet, c'est toujours le même, ou tantôt l'un et tantôt l'autre. Or, importe-t-il, oui ou non, que cet objet soit ce qu'il y a de mieux ou la première chose venue, et n'y a-t-il pas certaines choses qui ne peuvent être les objets de sa pensée ? Il est évident qu'elle pense à ce qu'il y a de plus divin et de plus excellent, et qu'elle ne change pas d'objet ; car changer, pour elle, ce serait déchoir ; ce serait déjà tomber dans le mouvement. D'abord, si elle n'est pas la pensée en acte, mais la pensée en puissance, on pourrait dire que c'est une fatigue pour elle que la continuité de la pensée. Ensuite il est clair qu'il y aurait quelque chose de plus excellent que ce qui pense, à savoir ce qui est pensé ; car l'acte de penser et la pensée sont encore, même quand on pense à l'objet le plus vil ; de sorte que, pour éviter cela (et il est des choses qu'il vaut mieux ne pas voir que de les voir), il faut aller jusqu'à dire que la pensée en acte n'est pas encore ce qu'il y a de plus excellent. Dieu donc se pense lui-même, s'il est ce qu'il y a de plus puissant, et sa pensée est la pensée de la pensée. La science, la sensation, l'opinion et le raisonnement paraissent avoir toujours un objet différent d'eux-mêmes, si ce n'est par exception. De plus, si penser et être pensé sont différents, sous lequel de ces deux rapports Dieu sera-t-il l'être parfait ? Car la pensée et son objet ne sont pas identiques. Ou bien est-ce que dans certains cas la science est la chose elle-même ? Ainsi, dans les choses d'art, l'essence et la forme dégagées de la matière, et dans les sciences spéculatives la notion ou la pensée sont la chose même. Ce qui est pensé et ce qui pense, n'étant pas distincts, se confondent dans tout ce qui n'a pas de matière, et la pensée y est identique à son objet.

Reste encore une difficulté, c'est de savoir si l'objet de la pensée est un composé, dans ce cas la pensée changerait pour parcourir les différentes parties du tout, ou si tout ce qui est immatériel est indivisible. Il est certains moments où l'intelligence humaine, comme toute intelligence qui tient à un composé, contemple son souverain bien, l'être parfait, différent d'elle-même, non pas successivement, mais d'une façon continue et indivisible. C'est de cette manière que la pensée divine se contemple elle-même éternellement (3).

(1) Ἐντελέχεια, ce qui a en soi sa fin, qui, par conséquent, ne relève que de soi-même, et constitue une unité indivisible.

(2) Allusion à l'Égypte.

(3) Le sens que nous avons adopté pour cette phrase paraît avoir été celui de l'école d'Alexandrie. En effet, Alexandre d'Aphrodisée le développe avec une entière confiance, et J. Philopon qui, avec Simplicius, avait suivi les leçons d'Ammonius le péripatéticien, loin de contredire cette opinion, la confirme pleinement. Nous n'avons pas osé résister à l'autorité de ces deux commentateurs réunis, qui nous représentent toute la tradition alexandrine. Nous sommes d'autant plus disposé à nous ranger à leur interprétation, que la plupart des objections que l'on peut diriger contre elle sont tirées de la langue grecque, dans laquelle les alexandrins sont plus compétents que nous. Néanmoins, nous ne devons pas taire les difficultés nombreuses que soulève le sens d'Alexandre et de Philopon. 1° On est forcé de supposer que les mots τὸ μὴ ἔχον ὕλην terminent une phrase, et qu'on entre de la manière la plus brusque dans la suivante, sans aucune liaison apparente avec ce qui précède ; 2° on retranche arbitrai-

CHAPITRE X.

Il faut chercher encore comment l'univers contient le souverain bien ; si c'est comme quelque chose de séparé et d'indépendant, ou comme l'ordre même de l'univers, ou des deux manières à la fois, comme une armée. En effet, le bien d'une armée, c'est l'ordre qui y règne, et son général, et surtout son général ; car ce n'est pas l'ordre qui fait le général, c'est bien plutôt le général qui fait l'ordre. Il y a un ordre en toutes choses, poissons, plantes, oiseaux, mais un ordre différent. Rien n'est isolé, tout se tient, car tout est ordonné en vue de l'unité. Dans une famille, les hommes libres ont des fonctions déterminées ; toutes les actions ou la plupart y sont réglées d'avance, tandis que les esclaves et les bêtes concourent pour une faible part à la fin commune, et leurs actions dépendent presque toujours du hasard. Oui, tout dans l'univers a nécessairement des fonctions distinctes dans un plan commun ; et toutes choses se divisent, sous la condition de conspirer ensemble au même but (1).

Rappelons les absurdités et les contradictions où on tombe quand on s'écarte de cette doctrine, les systèmes qui ont l'air plus spécieux, et ceux qui présentent moins de difficultés.

Tous les philosophes s'accordent à faire venir toutes choses des contraires ; toutes choses, cela n'est pas ; des contraires, cela demande explication ; en outre, ces philosophes ne disent pas comment les choses où les contraires se trouvent, viennent des contraires. Mais les contraires ne peuvent agir l'un sur l'autre. Pour nous, nous évitons aisément cette difficulté en ajoutant aux deux contraires un troisième terme.

Les uns font de la matière même un des deux contraires, comme ceux qui opposent l'inégal à l'égal, la pluralité à l'unité. Ce système se réfute de la même manière ; car la matière, considérée seulement en tant que matière, n'est le contraire de rien. De plus tout, excepté l'unité, participera du mal, puisque le mal lui-même est l'un des deux éléments.

D'autres ne font pas même des principes du bien ni du mal ; cependant dans toutes choses le principe est le bien. Ceux qui l'admettent comme principe ont donc raison ; mais ils ne disent pas comment le bien est principe, si c'est comme fin, ou comme moteur, ou comme forme.

Empédocle aussi est tombé dans une absurdité ; car le bien, pour lui, c'est l'amitié. Elle est principe comme moteur, car elle rassemble les éléments, et comme matière, car elle fait partie du mélange ; mais s'il arrive à une même chose d'être principe à la fois comme moteur et comme matière, elle n'est pas la même dans son essence : lequel des deux constitue donc l'amitié ? Une autre absurdité, c'est d'avoir fait la haine incorruptible, tandis qu'elle est l'essence du mal.

Anaxagore fait du bien un principe, le principe moteur ; car l'intelligence meut. Mais elle meut par rapport à quelque chose ; voilà donc un autre principe, à moins de rentrer dans notre système ; car, pour nous, l'art de guérir, par exemple, est d'une certaine façon la même chose que la santé. On peut aussi reprocher à ce système de ne pas donner de contraires au bien et à l'intelligence.

De plus, on verra que tous ceux qui posent les contraires comme principes ne peuvent s'en servir dans l'application, à moins que quelqu'un ne vienne leur en fournir le moyen (2). Et pourquoi ceci est périssable, et cela non, personne ne le dit ; car ils tirent toutes choses des mêmes principes.

---

rement plusieurs mots dans la phrase ἢ ὅγε τῶν συνθέτων ; 3° on force le sens des mots ἔν τινι χρόνῳ, en supposant qu'ils indiquent ces rares moments où l'intelligence humaine atteint l'intelligence divine, lorsqu'ils ont bien l'air de marquer simplement la condition de tout être qui tient à un composé, savoir, le développement dans le temps ; 4° on fait de τὸ ἄριστον le complément de ἔχει, lorsqu'il paraît clairement en être le sujet et quand déjà ἔχει a pour complément τὸ εὖ ; et cela pour supposer que ce second complément a le même sens que le premier, ce qui n'est guère admissible.

Ces difficultés sont graves ; aussi avons-nous eu la pensée d'un autre sens que nous proposons ici au moins comme une conjecture :

« Reste encore une difficulté ; c'est de savoir si l'objet de la pensée est un composé (et dans ce cas la pensée changerait pour parcourir les différentes parties du tout), ou si tout ce qui est immatériel est indivisible, comme, par exemple, la pensée humaine. Encore, toute intelligence qui tient à un composé existe dans une certaine partie du temps. Or l'être le plus excellent ne jouit pas de la perfection suprême dans telle ou telle portion de la durée ; mais, tout différent en cela de l'esprit humain, il la possède dans une durée infinie, qui est pour lui comme un moment indivisible. C'est ainsi que la pensée divine se pense elle-même éternellement. »

Du reste ce passage d'Aristote paraît avoir embarrassé ses deux derniers éditeurs, puisqu'ils le ponctuent différemment. Brandis, p. 235, l. 24, et Bekker, p. 1075, l. 5.

(1) Διακριθῆναι. Les différents commentateurs s'accordent à entendre par ce mot une division d'opérations qui ne nuit pas à la communauté du but. Alexandre d'Aphrodisée : « Dico autem hoc pacto, omnia ad segregationem venire « necesse est, id est, necesse est ut natura quæque (de « his enim, ut diximus, verba facit) ad discretionem ve- « niat, id est ut alterum ex altero fiat. »

(2) C'est le sens d'Alexandre d'Aphrodisée qui a lu : Ἐὰν μὴ ῥαθυμήσῃ τις. On pourrait aussi lire avec Brandis et plusieurs manuscrits : ῥυθμίσῃ. On ne peut se servir des contraires comme principes, à moins que quelqu'un ne mette l'harmonie entre ces contraires. Et comment y mettre cette harmonie ? En plaçant au-dessus d'eux un principe qui, lui-même, n'a pas de contraires.

En outre, quelques-uns font venir ce qui est du non-être; d'autres, pour échapper à cette nécessité, réduisent tout à l'unité. Ensuite, personne ne dit pourquoi il y aura toujours génération, et quelle est la cause de la génération.

Quant à ceux qui posent deux principes, il faut qu'ils en admettent un autre plus puissant. De même les partisans des idées doivent admettre un principe supérieur aux idées; car qui a produit et produit encore la participation des choses aux idées? Et pour les autres, ils sont forcés de donner un contraire à la philosophie et à la science la plus élevée, tandis que nous ne le sommes pas; car le premier être n'a pas de contraire. En effet tous les contraires ont une matière et ne sont qu'en puissance. L'ignorance, le contraire de la science, impliquerait un objet contraire de l'objet de la science [qui est le premier être (1)]. Or le premier être n'a pas de contraire.

Enfin, si l'on admet qu'il n'y a rien au delà des choses sensibles, il n'y aura plus ni principe, ni règle, ni génération, ni ordre céleste, mais une série de principes à l'infini, comme dans tous les systèmes de théologie et de physique.

Si on admet les nombres et les idées, elles ne sont causes de rien, ou du moins elles ne sont pas causes du mouvement. Puis, comment de la non-étendue viendra l'étendue et le continu, car le nombre ne produira le continu, ni comme moteur ni comme essence? Et on ne peut pas faire d'un contraire le principe de l'action et du mouvement; car ce principe pourrait ne pas être. Dès lors l'acte est postérieur à la puissance; les êtres ne seront donc pas éternels; or ils le sont; il faut donc abandonner l'hypothèse des contraires. Nous avons dit comment.

En outre, par quel principe les nombres, ou l'âme, ou le corps, ou en général toute essence est une, personne ne le dit et personne ne peut le dire, à moins de rapporter comme nous ces effets à une cause motrice.

Enfin ceux qui prennent le nombre mathématique pour premier être, et, dans ce point de vue, isolent chaque existence, et établissent pour chacune des principes particuliers, font du monde entier une suite d'épisodes; car alors peu importe pour une essence qu'une autre existe ou n'existe pas; et de plus leurs principes sont multipliés. Mais le monde ne veut pas être mal gouverné:

« *Le commandement de plusieurs ne vaut rien; il ne faut qu'un maître* (2). »

(1) Ajouté pour la clarté.

(2) Homère, Iliade, Bekk., p. 204.

APPENDICE

SUR

LA THÉORIE DES IDÉES.

Le premier livre de la *Métaphysique* se termine, comme on l'a vu, par une critique longue et détaillée de la théorie des idées; et la fin du douzième livre est encore pleine de cette critique. Partout et à toute occasion Aristote revient sur ce grand sujet pour en discuter les différentes faces : il ne substitue jamais à la théorie de Platon une autre théorie sans rendre compte de cette substitution, et sans la justifier par une réfutation plus ou moins étendue de la doctrine de son maître. Il m'a donc semblé utile de recueillir ici toutes ces critiques partielles, pour en éclairer l'histoire de cette célèbre polémique.

L'habitude où est Aristote de combattre souvent Platon sans le nommer, et la difficulté de distinguer ce qui ne tombe que sur Platon de ce qui tombe sur ses disciples, tels que Speusippe et Xénocrate, rend cette tâche assez délicate. Nous indiquerons au moins les passages où Platon est le mieux désigné : sans nous interdire non plus de mentionner quelques allusions à d'autres parties du système général de Platon, étroitement liées à la théorie des idées.

Les citations se rapportent toutes à la grande édition de Bekker, Berlin, 1831.

MÉTAPHYSIQUE.

LIVRE PREMIER (A).

CHAP. VI, p. 987 col. A. lig. 28. Exposition du système de Platon.

CHAP. VIII, p. 990 A 29. Distinction par Platon de plusieurs espèces de nombres.

CHAP. IX, p. 990 A 33. Réfutation du système de Platon.

LIVRE III (B).

CHAP. I, p. 995 B 13. Les êtres mathématiques intermédiaires entre les idées et les choses.

CHAP. I, p. 996 A 4. L'un et l'être sont-ils des essences à part?

CHAP. II, p. 997 A 34. Argument contre les idées et les nombres de Platon.

CHAP. III, p. 998 B 7. Les idées peuvent-elles être causes?

CHAP. IV, p. 1001 A 4. L'un et l'être sont-ils des essences?

CHAP. VI, p. 1002 B 12. Quelle est la différence qui distingue les nombres des idées?

LIVRE V (Δ).

CHAP. XI, p. 1019 A 2. Ce que Platon entend par ces mots : τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον.

LIVRE VII (Z).

CHAP. II, p. 1028 B 18. Idées. — Nombres mathématiques. — Choses sensibles.

CHAP. VI, p. 1831 A 28. Réfutation de la doctrine des idées.

CHAP. VIII, p. 1033 B 26. Les idées ne produisent rien. Elles ne servent à rien expliquer comme παραδείγματα.

CHAP. X, p. 1035 B. 23. L'universel n'existe pas comme essence. Comment existent les universaux.

CHAP. XI, p. 1036 B 7. Les nombres et les idées.

CHAP. XIII, p. 1038 B. 8. L'universel n'existe pas comme essence.

Chap. XIV, p. 1839 A 24. Argument contre la théorie des idées.
Chap. XV, p. 1040 A 8. Idem.
Chap. XVI, p. 1840 B 16. Ni l'un ni les idées ne peuvent être principes.

LIVRE VIII (H).

Chap. I, p. 1832 A 22. Des idées et des nombres mathématiques.
Chap. VI, p. 1045 A 15. Argument contre les idées.
Chap. VI, p. 1045 B 7. Idem.

LIVRE IX (Θ).

Chap. VIII, p. 1850 A 34. Argument contre les idées.

LIVRE X (I).

Chap. II, p. 1053 B. 9. Sur l'un.
Chap. V, p. 1055 A 30. Sur les deux principes de Platon, comme étant contraires l'un de l'autre.
Chap. X, p. 1859 A 10. Argument contre les idées.

LIVRE XI (K).

Chap. I, p. 1057 B 54. Argument contre les idées.
Chap. II, p. 1060 A et B. Polémique contre les idées. Tout le chapitre.
Chap. XI, p. 1066 A 10. L'inégal l'un des principes de Platon.
Chap. X, p. 1066 B 1. L'ἄπειρον ne peut exister à part.

LIVRE XII (Λ).

Chap. I, p. 1067 A 26 et 34. Comment Platon a été conduit à prendre les universaux pour principes.
Chap. III, p. 1070 A 18. Les idées ne peuvent servir pour expliquer ce qui est.
Chap. IV, p. 1070 B 7. L'un n'a pas d'élément.
Chap. VI, p. 1071 B 15. Les idées sont-elles éternellement en acte? cf. infra p. 1071 B 32, et du Ciel, liv. 3; chap 2, p. 300 B 16.
Chap. VIII, p. 1073 A 17. Argument contre les nombres idéaux.
Chap. X, p. 1075 A 27. Argument contre les deux principes de Platon, en tant qu'ils sont des contraires.
Chap. X, p. 1075 B 11, 18 et 27. La théorie des idées n'explique pas ce qui est.

LIVRE XIII (M).

Chap. IV, p. 1078 B 9. } cf. A, chap. 5 et 8.
Chap. V, p. 1079 B 12. }
Chap. VII, p. 1080 B 37. } Polémique contre les nombres idéaux.
Chap. VIII, p. 1083 A 17. }
Chap. IX, p. 1085 A 23. }

LIVRE XIV (N).

Chap. I, p. 1087 B 4. Principes de Platon, l'égal ou l'inégal.
Chap. II, p. 1090 A 2 et 16. Polémique contre les nombres idéaux.
Chap. III, p. 1090 B 20. Inutilité du nombre comme principe.

PHYSIQUE.

LIVRE PREMIER.

Chap. III, p. 187 A 1. Réfutation de cette opinion de Platon que l'un et l'être sont identiques.
Chap. IV, p. 187 A 12. Principes de Platon, l'un et la dyade indéfinie.
Chap. VI, p. 189 B 8. Id.

LIVRE II.

Chap. II, p. 193 B 33. Les idées en tant que χωριστά. Réfutation.

LIVRE III.

Chap. IV, p. 203 A 1. Le principe indéterminé de Platon, τὸ ἄπειρον.
Chap. VI, p. 206 B 24. Comment le μεγὰ καὶ μίκρον est indéfini.

LIVRE IV.

Chap. II, p. 209 B 11. Identité du lieu et de la matière, cf. ib. liv. 34.

LIVRE VIII.

Chap. I, p. 251 B 17. Réfutation de cette opinion de Platon, que le temps a commencé.

TRAITÉ DE L'AME.

LIVRE PREMIER.

Chap. II, p. 404 B 16. Pourquoi et comment Platon divise l'âme en éléments?
Chap. III, p. 406 B 25. Comment l'âme meut le corps, suivant Platon.
Chap. V, p. 409 B 4. Réfutation de cette opinion de Platon que l'âme est un nombre.

LIVRE III.

Chap. VIII, p. 431 B 28. L'idée dans l'esprit.

MORALE A NICOMAQUE.

LIVRE PREMIER.

Chap. II, p. 1095 A 32. Platon distingue deux méthodes : celle qui va des principes aux choses, et *vice versâ*.

Chap. IV, p. 1096 A 11. Réfutation de l'idée du bien, et en général de la théorie des idées.

GRANDE MORALE.

LIVRE PREMIER.

Chap. I, p. 1182 A 23, et B 7. De l'idée du bien et des idées en général.

MORALE A EUDÈME.

LIVRE PREMIER.

Chap. VIII, p. 1217 B 1. Idée du bien. De la *μέθεξις*.

ANALYTIQUES PREMIÈRES.

LIVRE II.

Chap. XXI, p. 67 A 21. La réminiscence de Platon.

ANALYTIQUES SECONDES.

LIVRE PREMIER.

Chap. I, p. 71 A 29. La réminiscence de Platon.

Chap. XI, p. 77 A 5. Comment il faut admettre l'universel.

Chap. XXII, p. 83 A 30. Réfutation de la théorie des idées.

TOPIQUES.

LIVRE II.

Chap. VII, p. 113 A 25. Réfutation de la théorie des idées.

LIVRE VII.

Chap. X, p. 148 A 14. Réfutation de la théorie des idées.

TRAITÉ DE LA GÉNÉRATION ET DE LA CORRUPTION.

LIVRE PREMIER.

Chap. II, p. 315 A 26. Platon n'explique pas la génération des éléments déterminés, les os, la chair. Ib. p. 315 B 29. Suivant Platon, tout solide se résout en plan, et un plan est indivisible. Réfutation.

Chap. VIII, p. 325 B 25. — Id.

LIVRE II.

Chap. I, p. 329 A 11. Réfutation de l'opinion de Platon qui fait de l'*ἄπειρον* un principe, et qui résout les corps en plans indivisibles.

Chap. III, p. 330 B 13. Platon admet trois éléments, au lieu de quatre, cf. chap. 5, p. 332 A 29.

Chap. IX, p. 335 B 7. Les idées ne peuvent pas être les causes de ce qui est.

DU CIEL.

LIVRE PREMIER.

Chap. X, p. 280 A 28. Pour Platon, une chose qui a commencé peut ne pas finir. Ainsi le ciel.

Chap. I, p. 299 B 31. Dans le système de Platon, on ne peut rendre compte de la pesanteur.

Chap. II, p. 300 B 16. Pour Platon, le monde n'est pas éternel comme monde. Réfutation.

Chap. VIII, p. 306 B 16. La matière de Platon, *τὸ πάνδεχες*.

POLITIQUE.

LIVRE II.

Chap. IV, p. 1262 B 7. Réfutation du principe de l'unité et de la *République* de Platon.

TABLE SOMMAIRE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

COURS DE PHILOSOPHIE SUR LE FONDEMENT DES IDÉES ABSOLUES DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN.

TROISIÈME LEÇON.

QUATRIÈME LEÇON.

CINQUIÈME LEÇON.

SIXIÈME LEÇON.

SEPTIÈME LEÇON.

HUITIÈME LEÇON.

NEUVIÈME LEÇON.

DIXIÈME LEÇON.

ONZIÈME LEÇON.

DOUZIÈME LEÇON.

TREIZIÈME LEÇON.

QUATORZIÈME LEÇON.

QUINZIÈME LEÇON.

SEIZIÈME LEÇON.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

DIX-HUITIÈME LEÇON.



DIX-NEUVIÈME LEÇON.

VINGTIÈME LEÇON.

VINGT ET UNIÈME LEÇON.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON.

VINGT-SIXIÈME LEÇON.

VINGT-SEPTIÈME LEÇON.

VINGT-HUITIÈME LEÇON.

VINGT-NEUVIÈME LEÇON.

TRENTIÈME LEÇON.

TRENTE ET UNIÈME LEÇON.

TRENTE-DEUXIÈME LEÇON.

TRENTE-TROISIÈME LEÇON.



DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.





